DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES. SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

SUPPLÉMENT

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

LOUIS PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

FASCICULES I-II. ABDEH — APOCRYPHES DU NOUV.-TEST.



PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1926

NIL OBSTAT QUIN TYPIS MANDENTUR :

Insulis, die 23 septembris 1925.
E. Pannier, S. T. D

Insulis, die 16 decembris 1925.
Lud. Pirot, S. SS. D.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 17 decembris 1925,
Hector Raphael Quilliet
Episc. Insulensis.
Universitatis Catholicae Cancellarius.

LISTE DES COLLABORATEURS DES FASCICULES I ET II

MM.

Abel (le R. P.), des frères prêcheurs, à l'École biblique, Jérusalem.

Allo (le R. P.), des frères prêcheurs, à l'Université de Fribourg (Suisse).

Amann, professeur à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Bardy, professeur de patrologie aux Facultés catholiques de Lille.

Buzy (le R. P.), des Pères du Sacré-Cœur de Bétharram, à Bethléem.

Dhorme (le R. P.), des frères prêcheurs, à l'École biblique, Jérusalem.

MM.

Frey (le R. P.), des Pères du Saint-Esprit, secrétaire de la Commission biblique, Rome.

Heidet, aumônier à Bethléem.

Legendre (Mgr), doyen de la Faculté de Théologie d'Angers.

Lemonnyer (le R. P.), des frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).

Médebielle (le R. P.), des Pères du Sacré-Cœur de Bétharram, maison Estomba, Hendaye.

Thomas, Ermitage Saint-Jean, Moulins-les-Metz, Moselle.

Touzard, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Vaganay, aumônier, à Lyon.

CONDITIONS ET MODE DE PUBLICATION

Le SUPPLÉMENT AU DICTIONNAIRE DE LA BIBLE paraît par fascicules in-4° de 128 pages. Le prix de chaque fascicule est de 8 fr. (plus le port) payables dans la quinzaine qui suit la réception de chaque fascicule.

En cas de non-paiement, les frais de recouvrement sont à la charge du souscripteur. Les fascicules ou les volumes ne se vendent pas séparément.

SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

TOME PREMIER

ABDEH — CHRONOLOGIE

NIL OBSTAT QUIN TYPIS MANDENTUR :

Insulis, die 1a junii 1928.
E. Pannier, S. T. D.

Insulis, die 4a junii 1928.
Lud. Pirot, S. SS. D.

IMPRIMATUR :
Insulis, die 5a junii 1928,
Georgius Jansoone,
Episc. Nilopolis,
Administrator apostolicus Insulensis.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME PREMIER

MM.

Abel (le R. P.) des Frères prêcheurs, à l'École biblique, Jérusalem.
Allo (le R. P.) des Frères prêcheurs, à l'Université de Fribourg (Suisse).
d'Alès (le R. P.) de la Cie de Jésus, Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris.
Amann, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Strasbourg.
Bardy, rédacteur à la *Vie catholique*, Dijon.
Barrois (le R. P.) des Frères prêcheurs, à l'École biblique, Jérusalem.
Buzy (le R.P.) des Pères du Sacré Cœur de Bétharram, à Bethléem.
Coppens, professeur à l'Université de Louvain.
Coucke, professeur au Grand Séminaire de Bruges.
Delaporte, professeur à la Faculté des Lettres de l'Institut catholique de Paris.
Devreesse, Bibliothèque Vaticane, Rome.
Dhorme (le R. P.) des Frères prêcheurs, à l'École biblique, Jérusalem.
Frey (le R. P.) des Pères du Saint-Esprit, secrétaire de la Commission biblique, Séminaire français, Rome.
Heidet, aumônier à Bethléem.

MM.

Hopfl (le R. P.) de l'Ordre de Saint-Benoît, consulteur de la Commission biblique, Saint-Anselme, Rome.
Legendre (Mgr) ancien doyen de la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Angers († le 14 mars 1928).
Lemonnyer (le R. P.) des Frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).
Médebielle (le R. P.) des Pères du Sacré-Cœur de Bétharram, à Nazareth.
Plessis, professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique d'Angers.
Power (le R. P.) de la Cie de Jésus, professeur à l'Institut biblique, Rome.
Prat (le R. P.) de la Cie de Jésus, consulteur de la Commission biblique, professeur à Enghien, Belgique.
Royet, professeur au Grand Séminaire d'Autun.
Thomas, Ermitage Saint-Jean, Moulins-les-Metz, Moselle.
Touzard, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'exégèse à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris, curé de Notre-Dame de Ménilmontant.
Vaganay, professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon.

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

SUPPLÉMENT

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

Louis PIROT

PROFESSEUR D'EXÉGÈSE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

AVEC LE CONCOURS DE NOMBREUX COLLABORATEURS

TOME PREMIER

ABDEH — CHRONOLOGIE

PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

—

1928



SUPPLÉMENT

AU

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

A

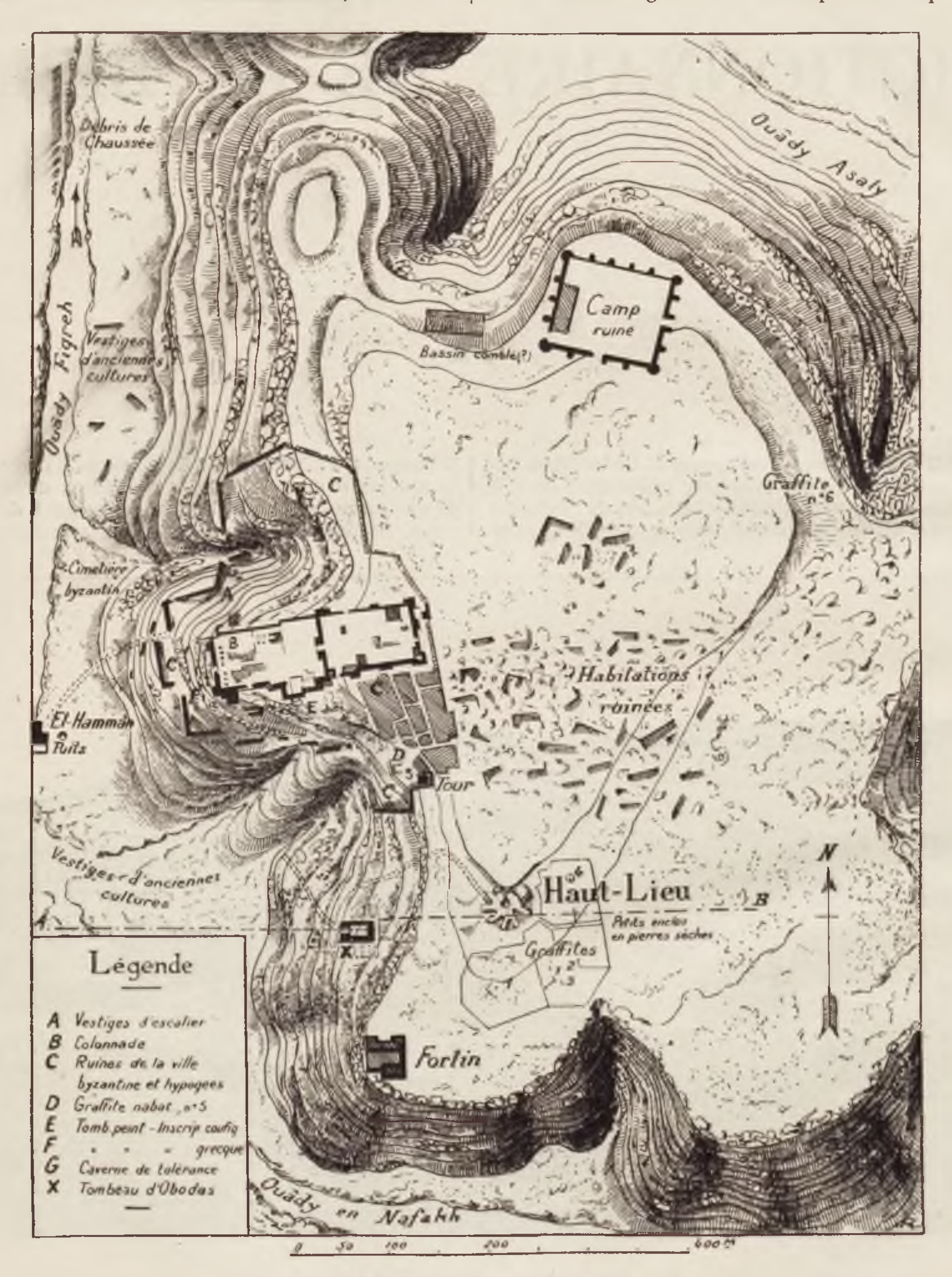
ABDEH. — Les renseignements historiques sur cette localité sont à peu près nuls. Ptolémée, V, xvi, 4, la signale sous le nom d'*Eboda* et la carte de Peutinger sous celui d'*Oboda*. Étienne de Byzance tire d'Ouranios cette notice qui révèle tout l'intérêt de l'endroit : « Oboda, domaine des Nabathéens, où le roi Obodas, dont ils ont fait un dieu, est enseveli. L'ethnique est Obodène. » Enfin nous retrouvons la mention de cette ville dans un *tacticon* byzantin sous la forme τὴν Ἀβίδαν avec Αὐσάν (el-Aoudjeh) et avec τὴν Χαλασάν (Khalasa) comme située dans la circonscription ecclésiastique de Gaza. L'orthographe du nom *'Abdeh* nous empêche de l'identifier avec *Abida* qui figure Gen., xxv, 4; I Chron., i, 33, comme fils de Madian. Il dérive vraisemblablement du sanctuaire d'*Obodath*, de la même façon que *el-'Azariyeh* (Béthanie) provient de *Lazarium*, basilique du tombeau de Lazare. Ainsi nous ignorons l'appellation de ce lieu avant qu'il fût tombé aux mains des Nabathéens. M. Woolley y a recueilli des poteries grecques qu'il estime appartenir au IIIe siècle ou au début du IIe siècle avant Jésus-Christ. Il est en effet assez admissible qu'il y ait eu là un établissement antique de cultivateurs et de bergers, car Abdeh est entourée de vallées assez fertiles et voisine de plusieurs points d'eau. Les Nabathéens s'y installèrent dès le Ier siècle avant Jésus-Christ au moins puisqu'ils ense-



1. — Site d'Abdeh. D'après une photographie.

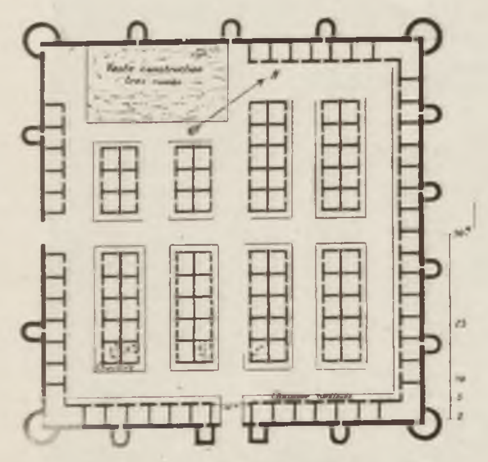
velirent à Adbeh Obodas II, leur roi divinisé, qui mourut vers 47 avant notre ère, *Revue biblique*, 1898, p. 172; 1905, p. 147 (fig. 1).

Situées à 50 kilomètres à vol d'oiseau au sud de Bersabée et à 35 au nord-est de Cadès, les ruines d'Abdeh s'étendent sur un promontoire rocheux très saillant, à l'extrémité du bassin de l'ouâdy Fiqreh. Dominant de 100 mètres environ la plaine qu'il surplombe presque à pic, ce sommet se trouverait isolé de toutes parts sans un col étroit qui le rattache au réseau montagneux du djebel Ka'ab. Il s'amortit par un plateau, relativement uni, de forme ovale modifiée par quelques échancrures, se développant sur 1 kilomètre du Nord au Sud et sur 800 mètres environ d'Est en Ouest. Cette aire naturellement forte et facile à défendre convenait très bien à un entrepôt de marchandises à la jonction des deux grandes voies dont l'une se dirigeait au Nord-Est par l'ou. Fiqreh vers le sud de la mer Morte et l'autre courait droit au Nord par 'Ararah, avec embranchement sur Qornoub (Thamar) et le négeb palestinien. Elle pouvait également servir à garder contre les attaques des nomades les deux routes de Pétra à la Méditerranée, se trouvant entre ces deux routes, aussi bien que sur un des trajets entre Khalasa et Ailah sur le golfe oriental de la mer Rouge.



2. — Carte du sommet de la colline d'Abdeh. D'après *Revue biblique*, 1904, p. 405.

Les ruines (fig. 2) qui attirent d'abord le regard sur ce sommet sont des vestiges d'une ville byzantine bâtie sur l'emplacement et avec des matériaux de l'installation nabathéenne. « Elle comprend une citadelle aux murailles relativement bien conservées; quelques édifices publics réunis dans une enceinte attenante à la forteresse et divers quartiers d'une cité bizarrement accrochée aux flancs de la montagne ou entassée à l'extrême bord du plateau. Le premier coup d'œil sur la situation de ces ruines montre que la citadelle est la raison d'être de toute cette ville. C'est pour s'abriter sous ses remparts, en même temps que pour s'épargner de construire des habitations qu'on trouvait toutes prêtes dans les cavernes de la montagne, qu'on s'est relégué dans un si étroit et si incommode espace. » *Rev. bibl.*, 1904, p. 413. D'autres restes



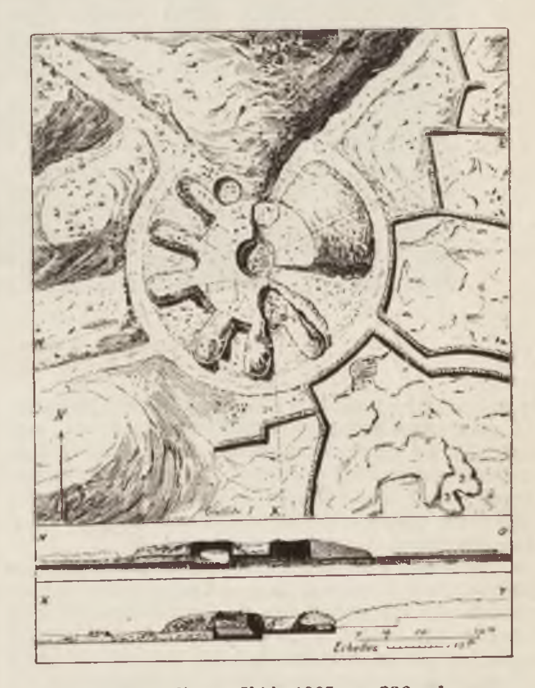
3. — Plan du camp. *Ibid.*, 1904, p. 414.

Ce camp a 100 mètres sur toutes les faces, des tours rondes aux angles avec saillants intermédiaires, quatre rangées intérieures de petits corps de logis isolés par de larges rues, deux grandes entrées au Sud et à l'Est et une poterne dans l'angle sud-ouest près d'un grand bâtiment dont la distribution intérieure n'est plus reconnaissable. Les voies qui se croisent à travers le camp ont 10 mètres de largeur, elles sont portées tout le long par une chaussée empiétant à peu près de 2 mètres sur chaque côté et légèrement surélevée. Sur la chaussée sont établies des chambres de 4 mètres de profondeur et 5 de large, séparées par des murs de 0 m. 70 et adossées en longues files, *Rev. bibliq.*, 1904, p. 415.

sont disséminés au centre de la plate-forme. A la pointe septentrionale, couvrant le col et le vieux chemin d'accès de la vallée au sommet, un camp romano-byzantin exhibe les lignes de roches qui déterminaient les rues et les corps de logis sur une surface de 100 mètres de côté (fig. 3). A l'Ouest, au pied de la montagne, un établissement de bains byzantin se présente encore dans un état de conservation assez satisfaisant.

Toutefois les remaniements de l'époque chrétienne n'ont pas réussi à effacer toute trace de l'occupation nabathéenne. Sur le flanc occidental de la forteresse se développent un système de construction comprenant deux églises avec un monastère et les vestiges d'une colonnade installée en avant de l'une des églises. Une partie de ces édifices repose sur une esplanade artificiellement agrandie sur une déclivité brusque du plateau, au moyen d'un puissant mur de soutènement que renforcent deux saillants énormes encore très distincts, en dépit du bouleversement des ruines sur ce point. Or sous les ruines du monastère et des églises, M. Woolley a découvert les restes d'un grand temple nabathéen, dédié probablement à Obodas. Il est donc à croire que la plate-forme avait été bâtie en vue de servir d'assiette à ce sanctuaire païen et de lui donner un aspect imposant. Non moins intéressante est la découverte opérée, par la mission de l'École biblique en 1904, d'un haut-lieu situé sur la pointe méridionale du plateau. Dans une cavité circulaire, large de 9 mètres et profonde d'à peu près 2 mètres, se trouve encore visible la moitié d'une immense étoile à neuf branches attachées à un noyau rocheux percé d'un trou à son centre (fig. 4). Sous l'esplanade de roc qui environne la cavité, des cavernes s'enfoncent dans la roche vive et, à la surface du roc, toute une série de graffites nabathéens prouvent manifestement que l'on est ici en présence d'un lieu de culte, dédié peut-être à l'étoile du matin.

Les flancs de la colline d'ʿAbdeh recèlent un vaste réseau d'excavations qui avant d'avoir servi d'habitations à la dernière période de l'histoire de cette ville furent des cavernes funéraires. La trace y est encore fréquente des *loculi*, ou plutôt des grandes fosses funéraires surmontées de hautes niches à la façon nabathéenne de Pétra... Partout les niches à stèles, si communes dans cette capitale, ont été utilisées comme armoires, ce qui a exigé la suppression du cippe, ou du groupe de cippes en relief occupant le fond. Parmi les centaines de souterrains composant



4. — Hauts-lieux. *Ibid.*, 1905, p. 236, pl. VIII.

la nécropole nabathéenne, le plus remarquable est le tombeau que M. Musil appelle Nusra-Grab et que par hypothèse le P. Vincent identifiait avec le sépulcre d'Obodas (fig. 5). Cet hypogée, qui s'ouvre sur l'escarpement voisin du haut-lieu par un vestibule en plein-cintre appareillé, consiste surtout en une grande chambre rectangulaire de 9 m. 60 sur 8 m. 10 comprenant vingt-deux tombes réparties sur trois côtés. Le linteau de l'entrée extérieure, retrouvé dans les éboulis, offre une décoration dont le caractère religieux est manifeste : au centre un petit autel à cornes très relevées, accosté d'un disque et d'un croissant et de deux colonnettes figurant sans doute des flambeaux ou des piliers votifs.

Le nombre des inscriptions trouvées à ʿAbdeh est encore très restreint. Les morceaux de blocs écroulés doivent en dissimuler une bonne quantité. L'épigraphie nabathéenne y est représentée par quelques graffites, détériorés ou mal gravés pour la plupart, que les roches du haut-lieu exhibent à côté de sandales dessinées en vue de commémorer la présence du pèlerin en ces parages. C'est tantôt une exclamation « Vive Obodas! » tantôt un proscynème ainsi conçu : « Salut! ʿEso (Esaü), fils d'Amrou. » D'autres contiennent de plus longues formules où l'on reconnaît le nom d'Obodas, et une date répondant au mois d'août 203 de notre ère et peut-être aussi le nom de Douchara. Des épigraphes grecques la plus importante est, sans contredit, celle que découvrit M. Musil en 1902 dans un bastion au sud-est de la ville. Elle est ainsi conçue : Ἀγαθῇ τύχῃ. Ζεῦ Ὀβόδα, βοήθει Εἰρηναίῳ οἰκοδομοῦντι ἐπ' αἰσίοις τὸν πύργον ἔτ(ους) ρπη διὰ Οὐαέλου οἰκοδόμου Πετρέου καὶ Εὐτυχοῦς.

« A la bonne Fortune, Zeus Obodas, secours Irénée qui bâtit sous d'heureux auspices cette tour, en l'année 188 par l'intermédiaire de l'architecte Ouâïl de Petra et d'Eutychès. » La date répondant à 293-294 après J.-C., il est clair que le culte d'Obodas assimilé à Zeus, se maintenait encore en ce lieu sacré, deux siècles après la réduction du royaume nabathéen en province romaine.

Les autres textes grecs sont d'origine chrétienne et consistent en quelques graffites peints en couleur rouge sur le fond de l'atrium d'un tombeau nabathéen, accompagnant deux images de saints tracées fort gauchement, saint Théodore et saint Georges, selon toute vraisemblance, avec des invocations de ce genre : « Seigneur secours un tel! » « Secours Valens, fils de Jean! » Les ruines de l'église sud ont révélé à M. Woolley une épitaphe assez longue d'un Zacharie fils d'Erasinus, très détaillée comme date et portant l'ère d'Elousa. La déposition de ce personnage eut lieu « le troisième jour du sabbat », le mardi 1er juillet 581.

Dans le nombre des motifs architecturaux gisant à travers les ruines du monastère et des églises on remarque des chapiteaux d'inspiration nabathéenne et en particulier un socle mouluré, avec des traces de pieds, qui devait supporter une statue de bronze. Autant de témoins du sanctuaire d'Obodas antérieur aux édifices chrétiens. Comme peinture, le spécimen le mieux conservé est la décoration d'un tombeau représentant un peu pêle-mêle des bateaux, des chameaux, un lévrier, une gazelle, des constellations, un cavalier, etc., non loin d'une inscription arabe coufique tracée sur le stuc. Cet ensemble ne peut être que le produit d'un art nomade dû aux tribus qui vinrent supplanter les paisibles habitants d'Abdeh à la veille de l'invasion musulmane, qui acheva l'œuvre de destruction sur ce sommet désertique.



5. — Intérieur du tombeau d'Obodas. *Ibid.*, 1905, p. 86.

Bibliographie. — A Alt. Heft II : *Die griech. Inschriften der Palaestina Tertia westlich der 'Araba*, p. 44-46, *Verein; wissenschaftl. Verleger*, W. de Gruyter, Berlin et Leipzig, 1920-1921. — Jaussen, Savignac, Vincent, *Abdeh, Rev. bibl.*, 1904, p. 403-424; 1905, p. 74-89, 235-244. — A. Musil, *Arabia Petraea, II Edom*, Vienne, 1908, p. 103-151. — Palmer, *Der Schanplatz der 40 jahrigen Wüstenwand.*, p. 328 sq. — Th. Wiegand, *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-kommandos*, Heft I : *Sinaï*, p. 83-99. — L. Woolley et E. Lawrence, *The Wilderness of Zin, Pal. Expl. Fund. Offices*, 1914, p. 93-107.

F. M. Abel.

ABRAHAM. — I. Date d'Abraham. II. Noms d'Abraham et ceux de sa famille dans les documents assyro-babyloniens. III. Vocation d'Abraham. IV. Promesses que Dieu lui a faites. V. Sacrifice d'Isaac.

Sur le caractère historique du récit biblique, voir *Supplément au Dict. de la Bible*, art. Patriarches.

I. Date d'Abraham. — Cette date peut être fixée d'une manière approximative et probable si, avec beaucoup d'assyriologues, on admet comme sérieusement probable que le roi de Sennaar ou de Babylonie Amraphel, mentionné au chap. XIV de la Genèse comme contemporain d'Abraham, doit être identifié avec le fameux roi de Babylone, Hammourabi, aujourd'hui bien connu grâce aux découvertes cunéiformes. Cf. P. Dhorme dans la *Rev. biblique*, 1908, p. 205-215;

A. Condamin, dans les *Études des RR. PP. jésuites*, t. cxv, mai 1908, p. 485-501.

Un bon nombre d'historiens et d'assyriologues ont tenté par des procédés divers de déterminer à quelle époque a vécu Hammourabi. En 1912, le P. Deimel comptait, et certes il était loin d'être complet, dix-huit tentatives qui avaient toutes abouti à des résultats différents. *Veteris Testamenti chronologia*, in-4°, Rome, 1912, p. 51 sq. Les dates proposées s'échelonnaient entre 2394 et 1900. Lui-même exposait six méthodes d'après lesquelles pouvait être déterminée la date de Hammourabi et il aboutissait naturellement à six conclusions différentes faisant vivre Hammourabi: 1° de 2101-2058; 2° de 2183-2140; 3° vers 2161; 4° de 2224-2181; 5° de 2069-2026; 6° de 2100-2057, *op. cit.*, p. 57.

Il est sans utilité de discuter des tentatives qui ont échoué. Deux systèmes seulement méritent de retenir notre attention et dans l'état actuel de nos connaissances le second semble fournir sinon la vraie solution, du moins, une solution assez probable.

Premier système : Hammourabi a régné de 2123 à 2081; Abraham a vécu vers l'an 2100. — A l'époque où les quatre rois de l'Orient, Amraphel, Arioch, Chodorlahomor et Thadal, firent une campagne en Palestine, Chodorlahomor était le chef de l'expédition et par conséquent le suzerain, Gen., xiv. Or les inscriptions d'Assurbanipal, roi d'Assyrie, attestent que 1635 ans plus tôt, soit vers 2280, un roi élamite Kutir Nahhunte fit la conquête de la Babylonie. Hammourabi fut le premier qui secoua le joug étranger, la trentième année de son règne. Cf. V. Scheil, *Textes élamites-anzanites*, p. x sq., t. iv des *Mémoires* publiés par de Morgan, Paris, 1904. Une partie notable de la vie du patriarche est donc antérieure à la trentième année de Hammourabi. En faveur de la date assignée au règne de ce roi, on peut citer, entre plusieurs autres, F. Thureau-Dangin, *La chronologie des dynasties de Sumer et d'Accad*, in-4°, Paris, 1918; le P. Scheil, *Mémoires de l'Inst., Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, 1914, p. 110; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 3e édit., t. i, 1913, p. 328; L. W. King, *A history of Babylon*, p. 104 sq. ; le P. Kugler, en 1912.

Voici les motifs sur lesquels repose ce premier système chronologique :

1° Nabonide, le dernier roi de Babylone, dont le zèle pour la restauration des temples anciens est demeuré fameux, raconte dans une inscription (n. 3 de l'édition de Langdon, édit. allemande, Leipzig, 1912, p. 239), que les travaux entrepris au temple de Šamaš à Larsa (auj. Senkereh) en Chaldée, l'amenèrent à mettre au jour le document de fondation de Burnaburiaš, puis celui de Hammourabi « ce roi ancien qui avait construit pour Šamaš, sept cents ans avant Burnaburiaš. » Or Burnaburiaš est probablement le roi de la troisième dynastie babylonienne. Cf. Deimel, *Chronologia*, p. 43, qui aurait régné vers 1400 au temps d'Aménophis IV, pharaon avec lequel il correspondait comme le prouvent les lettres de tell-el-Amarna. Cette donnée oblige de reculer Hammourabi jusque vers 2100.

Malheureusement la date d'Aménophis IV est loin d'être certaine; certains la repoussent vers 1425 ou même vers 1500. Cf. E. Meyer, *La chronologie égyptienne*, trad. de l'allemand, p. 98, Paris, 1912; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. ii, p. 107, 337.

2° Un texte dont le P. Scheil a rendu compte à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (20 déc. 1912), *Comptes rendus*, p. 680, 681, nous apprend que Nabonide, 556-539 av. J.-C., ou 555-538, faisait mention d'une sœur de Rim-Sin qui répara un temple 1500 ans avant lui. Or, comme Rim-Sin était contemporain de Hammourabi, *Rev. bibl.*, 1908, p. 208, 209, celui-ci aurait donc régné vers 2055 (1500+555). On remarquera toutefois que le chiffre 1500 est un chiffre rond et qu'il ne donne pas, par conséquent, une parfaite précision.

3° D'après un cylindre qui est au *British Museum* de Londres (*A guide to the babylonian and assyrian Antiquities*, Londres, 2e édit., 1908, p. 195, 196), Nabonide déclare que Naram-Sin, fils de Sargon Ier, roi d'Agadé, a régné 3200 avant lui, c'est-à-dire vers 3750. Or, beaucoup d'historiens de l'ancien Orient estiment que cette antiquité est exagérée, que les chronologistes babyloniens ont fait une erreur de 1 000 ans environ et qu'il faudrait placer vers 2750 et non vers 3750 le règne de Naram-Sin. Une chronique royale découverte probablement à Kish, à 20 kilomètres au sud-est de Babylone et rédigée vers 2100, paraît leur donner raison. Ce document (*Académie des Inscrip. et Belles-Lettres, Comptes rendus*, 1911, p. 606 et sq.; Deimel, *Chronologia*, p. 72 sq.) contient la série de six dynasties babyloniennes successives; elle indique pour les cinq premières le nom du roi, la durée du règne, la durée totale de la dynastie. Entre Hammourabi et Sargon Ier il faut placer cinq rois de la première dynastie qui ont régné environ 100 ans, puis compter 225 ans pour la dynastie d'Isin, 117 pour la dynastie d'Our, un nombre inconnu d'années pour celle de Gutium, enfin 223 ans pour la IVe et Ve dynastie de l'ancienne Babylonie avant d'arriver à ce premier empire babylonien auquel appartient Hammourabi. Pour trouver la date de Hammourabi il faut donc du chiffre plus vraisemblable de 2750 retrancher 100 + 225 + 117 + x (dynastie de Gutium) + 223 soit au moins 700 ans. On aboutit de la sorte à 2050 environ.

Mais de tels calculs ne peuvent conduire à une solution même approximative, soit parce que nous ignorons dans quelle mesure les chronologistes babyloniens ont exagéré, — s'ils l'ont exagérée, — l'antiquité de Sargon Ier, soit parce que nous ignorons la durée de la dynastie de Gutium.

4° Selon Bérose, prêtre babylonien, six dynasties ont régné en Chaldée après le déluge. La première compte 86 rois pour une durée de 34 080 ans (texte grec), la deuxième 8 rois mèdes (224 ans), la troisième 11 rois (467 ans), la quatrième 49 rois chaldéens, (458 ans), la cinquième 9 rois arabes (245 ans), la sixième 45 rois (526 ans). Cf. Eusèbe, *Chronicon*, l. I, *édition Schöne*, col. 25 et *P. G.*, t. xix, col. 117. Le texte de Migne est différent. Eusèbe écrit, col. 53: *Hoc pacto Chaldæi suæ regionis reges ab Aloro usque ad Alexandrum recensent.* Or Alexandre le Grand est mort en 323.

La première dynastie manifestement mythologique est à négliger. L'histoire ne doit commencer qu'avec la deuxième; malheureusement la durée indiquée pour la troisième est due à une conjecture ingénieuse certes mais hypothétique. On a supposé que Bérose avait compté par sares, après comme avant le déluge, et que pour lui il s'est écoulé 36 000 années (10 sares) depuis ce grand cataclysme jusqu'à Alexandre. Dès lors la troisième dynastie aurait duré 467 ans : 36 000 — (34080 + 224 + 458 + 245 + 526) = 467.

Et maintenant si l'on suppose que pour les Babyloniens l'époque historique a commencé avec la IIe dynastie de Bérose et que le début de cette dynastie a coïncidé avec le début de la Ire dynastie de l'empire babylonien il résulterait des textes cunéiformes, qu'Hammourabi aurait régné à partir de 2140. On obtient ce chiffre en ajoutant à l'année 323, époque d'Alexandre, le nombre donné pour la durée des cinq dynasties historiques, 323 + 224 + 467 + 458 + 245 + 526. De ce total en retranchant 102 ans pour la durée de règne des monarques qui précédèrent Hammourabi on aboutit vers l'an 2140.

Mais qui ne voit combien cette démonstration repose sur des suppositions et des hypothèses qualifiées à trop juste titre d'arbitraires? Jusqu'ici, d'ailleurs, on n'a pas pu comparer le texte de Bérose avec les documents cunéiformes car le prêtre babylonien ne s'accorde avec eux dans chaque dynastie ni pour le nom des rois, ni pour leur nombre.

5° L'argument capital en faveur de la date 2123-2081 du règne de Hammourabi était fondé sur les données astronomiques de deux tablettes cunéiformes. En 1912, le P. Kugler, S. J., astronome et assyriologue, interprétait dans le t. II de son ouvrage *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, p. 257 et sq. (*Recherches de Science relig.*, 1912, p. 296; 1913, p. 190), deux tablettes assyriologiques, K. 160 et K. 2 231 + 3 032, sur la planète Vénus écrites au temps des Ammizadouga, dixième roi de la Ire dynastie de l'empire babylonien. Les peuples de Mésopotamie avaient, en effet, observé les apparitions et disparitions de Vénus pour en tirer des présages astrologiques. La tablette K. 160 les note pour les 21 ans du règne du roi précité. Pour saisir la portée capitale de cet argument, il est utile de rappeler des notions d'astronomie que nous empruntons au P. Condamin : « La planète Vénus parcourt son orbite autour du soleil en 224 jours; mais, étant donné le mouvement de la terre autour du soleil, le temps que Vénus, vue de la terre, met pour revenir à la même position relativement au soleil est de 584 jours. La planète est à sa *conjonction supérieure*, lorsqu'elle se trouve, par rapport à nous, derrière le soleil; 292 jours plus tard, elle occupe une position intermédiaire entre le soleil et la terre : c'est sa *conjonction inférieure.* Un peu après la conjonction inférieure, Vénus apparaît, à l'aube du côté de l'Orient. Pendant les mois suivants, sa hauteur dans le ciel augmente, atteint un maximum, puis diminue de jour en jour, jusqu'à ce que la planète cesse d'être vue. Elle reste invisible pendant un certain temps, et reparaît ensuite, comme étoile du soir, au ciel d'Occident où, après une marche analogue, elle devient invisible, pour reparaître encore, quelques jours plus tard, à l'Orient. A sa *conjonction supérieure*, son disque complètement illuminé disparaît noyé dans les rayons du soleil; à sa *conjonction inférieure*, elle devient invisible par obscurité, toute la partie éclairée par le soleil nous étant cachée. Ce sont ces apparitions et réapparitions (couchers et levers héliaques) que les anciens Babyloniens ont observées pour en tirer des présages astrologiques... »

Après avoir fait une critique serrée du texte, afin d'en utiliser seulement les données absolument sûres, le P. Kugler choisit en particulier l'observation suivante, de la 6e année d'Ammizadouga :

« Coucher héliaque à l'Occident : 8e mois, 28e jour.

« Lever héliaque à l'Orient : 9e mois, 1er jour.

« La conjonction inférieure de Vénus se place entre ces deux dates, dont l'une tombe à la fin d'un mois, l'autre au commencement du mois suivant et que séparent deux ou trois jours d'intervalle seulement. Donc *la conjonction inférieure de Vénus coïncide avec la nouvelle lune*. Cette coïncidence a lieu à des époques périodiques, mais assez rarement. » Condamin, *Recherches de Science religieuse*, 1923, p. 85, 86.

C'est à l'aide de ces données que le P. Kugler a essayé de déterminer par des calculs astronomiques la date du règne d'Ammizadouga. S'il y était parvenu d'une façon certaine et précise on aurait eu par le fait même la date de la Ire dynastie babylonienne et comme nous connaissons les monarques qui y ont appartenu et la durée de leur règne respectif, on aurait su également quelle date assigner à Hammourabi, le sixième roi de cette Ire dynastie. Le P. Kugler est parti de cette supposition qui ne peut être contestée et que de fait personne n'a contestée, à savoir qu'Ammizadouga a vécu entre 2080 et 1740. Or en prenant pour base les treize données tenues pour exactes des levers et couchers héliaques de Vénus dans les tablettes en question, il a constaté qu'il y a quatre solutions possibles pour la première année de ce roi ; *a*) 2041 ou 2040; *b*) 1977 ou 1976; *c*) 1857 ou 1856; *d*) 1801 ou 1800 av. J.-C., donc, par conséquent, quatre solutions possibles aussi pour le règne de Hammourabi : *a*) 2187-2145; *b*) 2123-2081; *c*) 2003-1961; *d*) 1947-1905.

De ces quatre solutions, quelle est la vraie? En 1912, le P. Kugler, adopta la deuxième et plaça, en conséquence, le règne de Hammourabi de 2123 à 2081, en prenant comme base les données assyriologiques qui viennent d'être exposées, même celles de Bérose, et la nécessité de mettre à une saison convenable, le mois de la moisson. Le commencement de la moisson du froment a lieu aujourd'hui en Babylonie vers le 10 mai, celle de l'orge quatorze jours plus tôt et il devait en être de même il y a 4 000 ans. Or dans la quatrième solution la nouvelle année moyenne commence le 5 mars du calendrier grégorien. Dès lors, le mois de la moisson qui est le dernier de l'année, le douzième, tomberait entre le 3 février et le 5 mars; dans la troisième solution, il tomberait avant le 22 mars. Or dans les deux cas, c'est manifestement trop tôt. Le P. Kugler estima qu'il fallait donc abandonner ces deux solutions et s'arrêter à la deuxième qui permettait de placer le mois de la moisson du 27 mars au 26 avril. C'était encore un peu trop tôt, mais on pouvait se demander si les auteurs du calendrier n'avaient pas commis quelque négligence dans leurs calculs et s'il n'y avait pas eu quelque changement dans les saisons.

On va voir qu'une étude plus approfondie a conduit le P. Kugler à modifier non pas l'interprétation astronomique des tablettes, mais les conclusions qu'il est légitime de fonder sur elles. Cf. F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, in-4°, Munster-en-W., 1922, premier appendice, p. 497-501.

Deuxième système. — Hammourabi a régné de 1947 à 1905. Abraham a vécu dans la deuxième partie du vingtième millénaire. — Trois ans après la publication du travail que nous avons analysé ci-dessus, dès 1915, le P. Kugler commençait à douter de l'exactitude des conclusions qu'il avait tirées des tablettes astronomiques . Il lui parut que si l'on admettait la deuxième solution, c'est-à-dire la date 2123-2081, les contrats de louage des terres tombaient trop tard. Ces dates étaient pour la dixième année de Ammizadouga le 14 décembre du calendrier grégorien, et pour la quatorzième année le 8 décembre. Or ces contrats étaient passés évidemment avant les semailles qui, d'après les voyageurs modernes, se font maintenant en novembre et en décembre et qui se faisaient à la même date 4 000 ans plus tôt, d'après les données que nous fournissent les documents cunéiformes. Il fallait donc écarter résolument la date de 2123-2081 fournie par la deuxième solution primitivement adoptée. Cf. Kugler, *Sternkunde*, II, vers la fin.

Cette conclusion se trouva confirmée, pour le P. Kugler par les données cunéiformes relatives à l'époque où l'on récolte les dattes en Babylonie. Elles commencent à mûrir en août et sont recueillies en septembre-octobre, au mois de *tisri*, le septième de l'année, ou même au mois suivant, car, à plusieurs reprises, il est question de mesurer et de partager ces fruits entre le propriétaire et le jardinier, en *Arah samna*, huitième mois du calendrier babylonien (voir les noms des mois sous la forme idéogrammatique et sémitique dans Deimel, *Chronologia*, p. 34). Or si l'on admet la deuxième solution, les années 2123-2081, pour l'époque à laquelle vécut Hammourabi le premier jour d'Arahsamna ou huitième mois correspond en moyenn au 19 novembre et c'est là une époque bien trop tardive

pour la récolte des dattes. Si au contraire on se rallie à la troisième (2003-1961) ou à la quatrième solution (1947-1905) le premier jour du huitième mois correspond dans le premier cas au 15 octobre, dans le second cas au 28 septembre et ces deux époques conviennent parfaitement pour la cueillette des dattes.

Mais alors comment expliquer que le mois de la récolte puisse dans ces deux dernières solutions être placé à une date qui ne convient pas? Ce mois est appelé en babylonien ŠE-KIN-KUD ce qui signifie « coupe du blé ». En poursuivant ses études le P. Kugler a découvert que les mots « coupe du blé », en d'autres termes « récolte », ne signifient pas le mois où la récolte se fait, mais celui dans lequel on avait coutume de louer les ouvriers pour la récolte prochaine. Cette interprétation importante est justifiée au moins par dix contrats de l'époque de Hammourabi. Cf. Kugler, *Sternkunde*, II, p. 303. Il va de soi que ce louage pouvait avoir lieu un certain temps à l'avance et qu'il pouvait se placer avant le 22 mars et même avant le 3 février. Faute d'avoir connu le sens spécial de ces mots, on s'était égaré dans cette question chronologique. Cf. Kugler, *Sternkunde*, II, vers la fin.

Reste à savoir pourquoi le P. Kugler ne s'arrête pas à la troisième solution (2003-1961), qui donne une date inférieure de 120 ans à celle fournie par la seconde solution (2123-2081) et antérieure de 56 ans à celle suggérée par la quatrième solution (1947-1905). Si le P. Kugler se rallie résolument à cette dernière (1947-1905), c'est en faisant appel à une donnée des inscriptions historiques.

D'après une inscription de Salmanasar Ier découverte en 1904, Erišu, fils d'Ilušima, a restauré sept cent trente-neuf ans avant lui le temple d'Assour (cf. Deimel, *Chronologia*, p. 55. D'après une inscription de Tukulti-Ninib Ier, fils de Salmanasar Ier, récemment découverte, Ilušuma, père d'Erišu, a construit sept cent quatre-vingts ans avant lui le temple d'Ištar à Assour.

Comme Salmanasar Ier a vécu de 1300-1250 av. J.-C. la première indication nous reporte pour Erišu vers 2039 (1300-739) et la seconde indication partant de Tukulti-Ninib Ier (vers 1260), nous reporte pour Ilušuma vers 2040 (1260 + 780).

D'autre part, on suppose que Ilušuma fut contemporain, au moins pendant quelques années, de Šuabu, le fondateur de la première dynastie babylonienne à laquelle appartient Hammourabi, et on se plaît à rapprocher les textes cités ci-dessus de ce dernier publié par King « Ilušuma, roi d'Assour, contre Šuabu. » Cf. L. W. King, *Chronicles concerning early babylonian Kings*, 2 in-8°, Londres, 1907. Et pour ces divers motifs, le P. Kugler conclut, et avec lui bon nombre de savants, que la date fournie par la quatrième solution suggérée par les tablettes astronomiques, c'est-à-dire la date 1947-1905, doit être la vraie.

Toutefois il convient de remarquer : 1° que la date de Salmanasar Ier et celle de son fils Tukulti-Ninib ne sont pas établies avec une certitude absolue et que 2° s'il y a eu plusieurs Ilušuma, celui des inscriptions précitées peut fort bien être distinct du contemporain de Šuabu. L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Ne connaît-on pas cinq Salmanasar, cinq Šamši-Adad, cinq Ašur-nirari, quatre Adad-nirari, quatre Tukulti-apil-ešara, trois Ašur-našir-aplu, trois Ašurdan? Il y a même deux Salmanasar, fils d'Adad-nirari, deux Ašur-nasir-aplu, fils de Tukulti-Ninib, etc. (cf. Condamin, *Recherches de Science religieuse*, 1922, p. 127). Selon L. W. King l'Ilušuma, père d'Erišu, dont il est question dans les inscriptions de Salmanasar Ier et d'Asarhaddon serait postérieur à l'Ilušuma, contemporain de Šuabu (cf. *A history of Babylonia*, 1915, p. 136, note 3).

CONCLUSION. — La date 2049-1750 proposée pour la première dynastie babylonienne est, dans l'état actuel de nos connaissances, de beaucoup la plus probable et nous avons vu que l'astronomie, que les indications du calendrier en connexion avec celles des travaux agricoles, que les inscriptions historiques enfin, semblent s'accorder pour situer le règne de Hammourabi entre les années 1947-1905. Abraham dont la vie se prolongea longtemps a donc vécu dans la seconde partie du vingtième millénaire avant Jésus-Christ.

BIBLIOGRAPHIE. — En dehors des travaux mentionnés au cours de cet article, on pourra consulter sur ce point : Albright, *A Revision of early assyrian and middle babylonian chronology* dans la *Revue d'assyriologie*, t. XVIII, 1921, n. 2, p. 83-94. — A. Condamin, *Abraham et Hammourabi, vers 2050 av. J.-C.*, dans les *Études des PP. jésuites*, t. CXV, mai 1908, p. 485-501. — R. P. Dhorme, *Chronologie de Hammourabi et d'Abraham*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 220-226; Fritz Hommel, *Zusatzbemerkungen*, jointes à la fin de l'ouvrage de J.-B. Nies, *Ur Dynasty tablets, chiefly from Tello and Drehem*, in-4°, 225 p. et 64 planches, Leipzig, 1920. — L. W. King, *History of Babylon*, in-4°, Londres, 1915, p. 97-118; — Franz Xaver Kugler, S. J., *Von Moses bis Paulus, Forschungen, Zur Geschichte Israels nach Biblischen una Profangeschichtlichen insbesondere neuen Keilinschriftlichen Quellen*, in-4°, XVIII, 535 p., Munster-en-W., 1922.

II. LES NOMS D'ABRAHAM ET CEUX DE SA FAMILLE DANS LES DOCUMENTS ASSYRO-BABYLONIENS. — Parmi les ancêtres d'Abraham, le plus célèbre est עֵבֶר (Vulg., Hebr; Sept., Ἔβερ, Gen., XI, 15, 16). On reconnaît ce nom dans un certain *E-bi-rum* qui vivait à l'époque de Hammourabi. Ranke, *Early babylonian personal names*, Philadelphie, 1905, t. III, de *The babylonian Expedition of the University of Pensylvania*, p. 79. Heber engendra Phaleg (hébreu : Pélég, פֶּלֶג, (Vulg., Phaleg; Sept., Φαλέγ, Gen., XI, 18, 19) dont le nom est l'équivalent de *Pal-ga*, citoyen d'Akkad, au temps du roi Maništousou, roi de Kiš, dans le troisième millénaire avant J.-C. (Deimel, *Veteris Testamenti chronologia*, in-4°, Rome, 1912, p. 62 sq.)

Le nom du fils de Phaleg qui s'appelait Reü (רְעוּ, Vulg., Reu; Sept., Ραγαῦ, Gen., XI, 20, 21) se lit dans la finale des noms *Šamaš-ri'u*, *Sin-ri'u*, au temps de la première dynastie babylonienne. Ranke, *op. cit.*, p. 244.

Sarug, שְׂרוּג; Sept., Σερούχ, Gen., XI, 21, 22, peut être comparé avec le nom de la ville *Sa-ru-gi* qui était dans la région de Haran et qui est mentionnée au VIIe siècle, avant notre ère (Johns, *An assyrian doomsday book*, Leipzig, 1901, p. 33), ou avec *Sa-ri-kum* ou *Sà-ri-qum*, au temps de Sin-muballit, roi de la première dynastie babylonienne. Ranke, *op. cit.*, p. 141; *Rev. biblique*, 1908, p. 218.

Le nom du patriarche Abraham nous est parvenu sous deux formes : Abraham, אַבְרָהָם, et Abram, אַבְרָם, qui, toutes deux, ont été retrouvées chez les Assyro-babyloniens. Abirâm se lit déjà chez les Babyloniens au temps de leur première dynastie. Cf. P. Dornstetter, *Abraham*, in-8°, Fribourg-en-B., 1902, p. 188, qui cite Hommel, *Proceedings of the Society of biblical archeology*, Londres, 1894, *Assyriological notes*, § 5; et plus tard chez les Assyriens, notamment en l'an 677-676. Cf. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit., 1903, p. 482; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 207. Abraham sous la forme A-ba-ra-ha-am est dans une lettre de l'époque de la première dynastie babylonienne et dans d'autres documents. Cf. H. F. Lutz, *Early babylonian letters from Larsa*, New Haven, U. S. A., 1917. La lettre est citée et traduite par A. Condamin, *Recherches de Science religieuse*, 1919, p. 257-259. Voir aussi *Rev. biblique*, 1910, p. 156.

La femme du patriarche portait deux noms : Saraï, שָׂרַי, et Sara, שָׂרָה. Le second, qui signifie *princesse*, est l'équivalent, au point de vue phonétique, de *šarratu*, et *šarratu* était l'interprétation sémitique de *Nin-gal*, « la grande souveraine », nom de la parèdre de Sin à Our et à Haran. P. Dhorme, *Revue biblique*, 1908, p. 219. On connaît au temps de *Samsu-iluna*, au début du deuxième millénaire avant J.-C., à peu près à l'époque d'Abraham, un nom de femme écrit *Ša-ra-at-ta-IGI-matim*. Quant à la forme Saraï, elle se trouve dans le nom assyrien *sa-ra-ai*. Cf. F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, Munich, 1904, p. 186, n. 3; Jensen, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1896, t. XI, p. 299, texte et note.

Nachor (נָחוֹר; Sept. : Ναχώρ), frère d'Abraham, est à rapprocher de עבדנחר, « serviteur de *Nahar* ». Jensen, *Zeitschrift für Assyr.*, t. XI, p. 300; Holma, *Assyr babyl. Personen Namen*, p. 74. Il est comme nom de personne dans les noms mésopotamiens : *Na-ḫa-ra-a-u; Na-ḫa-ra-u; Na-ḫi-ri-i; Na-ḫi-ri;* dans le nom du dieu *Til-Nahiri*. Schrader-Zimmern, *Keilinschriften*, 3e édit., p. 477, 478.

La femme de Nachor, frère d'Abraham, s'appelait Melcha, Gen., XI, 29, en hébreu massorétique Milcâh מִלְכָּה, qui peut être vocalisé Malcâh, מַלְכָּה, reine, en assyrien *malkatu*, princesse.

Lot peut représenter, lui aussi, un ancien nom babylonien, לוט étant l'équivalent de lâtu pour lâ'itu « celui qui consume », cf. P. Dhorme dans *Revue biblique*, p. 219, 220 et Winckler, *Altorient. Forschungen*, t. II, 1901, p. 87 sq.

Le serviteur d'Abraham était Eliézer, אליעזר et il avait pour père Méchez, מֶשֶׁק; Sept., ὁ δὲ υἱὸς Μασέκ; Vulg., *iste Damascus*, Gen., XV, 2. Si l'on conserve la vocalisation massorétique, au lieu de lire Môseq משק « possésseur » on a pour équivalent de ce mot, dans l'onomastique babylonienne, *Maš-qum*. Cf. Winckler, *Altorient. Forschungen*, III, 4, 12. On trouve pour Eliézer un parallèle dans *Ili-ha-zi-ri* et *Ili-a-zi-ri* de l'époque d'Hammourabi, Ranke, p. 99, 100.

Quant à Ismaël, יִשְׁמָעֵאל, on a également des parallèles dans les mots babyloniens *Iš-me-ilu* au temps de Hammourabi et *Iš-ma-ilu* dans l'obélisque de Maništousou. Cf. *The babylonian Expedition of the University of Pensylvania*, t. VI, p. 45, et Ranke, cité par Gressmann dans *Zeitschrift für Alt. Wissenschaft*, t. XXX, 1910, p. 6.

Le nom d'Isaac, tel qu'il est orthographié dans la Genèse יִצְחָק n'avait pas encore été retrouvé, selon le P. Dhorme, en 1908, dans les documents assyro-babyloniens; mais il existait une autre forme יִשְׂחָק du même nom, Am., VII, 9, 16; Jer., XXXIII, 26, et l'élément išhuq est partie intégrante du nom du Père de Ba-ša-(ilu) Šušinak, l'un des plus anciens souverains de Suse.

Après ces rapprochements dont nous lui avons emprunté la plupart des détails, le P. Dhorme conclut : « Les noms de la famille d'Abraham sont ou bien de purs noms babyloniens ou bien des noms ouest-sémitiques retrouvés à Babylone. Le patriarche forme la jonction entre la Chaldée, le pays d'Aram et Canaan. Les faits bibliques apparaissent dans une lumière toute nouvelle, grâce aux découvertes en Mésopotamie et en Susiane. » *Rev. biblique*, 1908, p. 220. Cf. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, in-8°, Leipzig, 3e édit., p. 258, 259.

III. Vocation d'Abraham, promesses que Dieu lui a faites et Sacrifice d'Isaac. — *Observations préliminaires.* — Avant d'aborder la question, trois observations s'imposent

1° Les textes qui nous renseignent sur la vocation d'Abraham sont les mêmes qui contiennent les promesses dont il fut favorisé. Néanmoins pour plus de clarté dans l'exposition, nous traiterons séparément les deux questions.

2° A première vue, ces divers textes pourraient parfois sembler n'être que des doublets d'un même épisode et l'on serait porté plutôt à réduire le nombre des interventions divines; toutefois, si l'on veut bien tenir compte des circonstances divergentes dans lesquelles ces promesses ont été promulguées, on se rend aussitôt compte que cette solution par trop simpliste ne saurait être admise.

3° Les textes que nous allons étudier sont attribués par la critique indépendante à trois documents différents J. E. P. Sans admettre en quoi que ce soit cette théorie moderne, nullement prouvée, selon laquelle notre Pentateuque n'aurait pas été composé par Moïse et ne serait que le résultat de la fusion de documents anonymes, indépendants les uns des autres, rédigés entre le IXe et le Ve siècle avant J.-C., on peut néanmoins distinguer dans le livre de la Genèse diverses sources que Moïse aurait utilisées pour retracer l'histoire de nos origines ou celle des Patriarches. Cf. *Décis. de la Commission biblique du 27 juillet 1906*, art. III et R. P. Höpfl au mot *Pentateuque et Hexateuque* dans *Dict. apologétique*, fascic. 18, col. 1908. Ce sont ces diverses sources que nous distinguerons au cours de notre étude, pour éviter tout malentendu fâcheux, par les chiffres romains I, II, III en plaçant à côté de chacun d'eux le sigle critique J. E ou P auquel le chiffre correspondra.

III. Vocation d'Abraham. — *1) Le fait de la vocation.* — Dieu choisit Abram, appelé plus tard Abraham, qui habitait Ur en Chaldée (Gen., XI, 31) et il lui ordonna de quitter sa patrie (Gen., XV, 7). Le patriarche s'établit pour un temps à Haran (Gen., XI, 31). Il était dans cette ville, quand Dieu lui dit, peut-être dans une révélation intérieure, de quitter Haran et d'aller dans le pays qu'il lui montrerait d'une manière plus précise. A cette occasion, il lui promit de faire de lui le père d'un grand peuple (Gen., XII, 1, 3), de la race élue, de la nation juive, et l'ancêtre du Messie. C'est dans ce sens que cette promesse sera expliquée par la suite.

Abraham se rendit dans le pays de Canaan. Là, Dieu lui apprit que cette contrée serait la possession de sa postérité et il la lui donna à lui en propriété. Sur les détails et les circonstances de la migration d'Abraham, voir Abraham, dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 74, 75.

2) La raison d'être de la vocation d'Abraham est avant tout religieuse. On peut probablement y ajouter une raison politique.

a) Raison religieuse. — La révélation primitive, confiée par Dieu, à notre premier père, s'obscurcissait de plus en plus et menaçait de disparaître sous les débordements de l'irréligion et de l'immoralité la plus dégradante. L'Orient biblique, que nous connaissons bien pour l'époque d'Abraham, était païen; la mythologie sémitique, depuis longtemps constituée, était installée dans tout le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Voir J. M. Lagrange, *Les religions sémitiques*, in-8°, 2e édit., 1905; Morris-Jastrow, *Die religion Babyloniens und Assyriens*, 3 in-8°, Giessen, 1905-1912; R. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, in-12, Paris, 1910; Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, 2 in-8°, 1911, t. I, p. 128-194; H. Vincent, *Canaan, d'après l'exploration récente*, in-8°, Paris, 1907; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, in-8°, Leipzig, 3e édit., 1916; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha, 1917, t. I; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, in-8°, t. I; *La période des Juges*, 1922, p. 229-267. On pourra

également consulter dans le Supplément les articles Canaan et Sémitiques (Religions).

Les peuples du pourtour de la Méditerranée pratiquaient eux aussi l'idolâtrie. Cf. R. Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, in-8°, Paris, 2e édit., 1914.

Depuis longtemps, l'Égypte avait également constitué son Panthéon. Cf. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 in-4°, Paris, 1895, 1897, 1899; id., *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, in-12, Paris, 13e édit., 1921.

Mais ce qu'il nous importe avant tout de connaître, c'est la religion professée dans la patrie d'Abraham et à son époque. Or sur ce point nous ne sommes pas réduits à des conjectures; les textes cunéiformes nous ont fourni des données abondantes et intéressantes. Ur avait pour divinité principale et spéciale Sin, divinité mâle, qui n'est autre que la Lune sous le vocable de Nannar. Sin était le père de Šamaš (soleil) et d'Ištar (Vénus). Ce culte était si populaire à Ur que non seulement Sin y possédait plusieurs temples, mais que l'idéogramme de la ville était l'idéogramme du dieu accompagné du déterminatif des termes géographiques. Le nom de Sin entrait dans la composition des noms des rois d'Ur; parmi ceux-ci on trouve Bursin, Gimilsin, Ibisin.

Les antiquités conservées au British Museum de Londres fournissent des renseignements importants sur le culte de Sin à Ur. Nous citons d'après le guide officiel publié par l'administration du Musée, *A guide to the bab. and assyr. antiquities*, 1908, p. 88, n. 14, brique d'Engur, roi de Ur, vers 2500, qui mentionne la construction d'un temple « au roi des dieux »; n. 20-24, briques du même roi rappelant la construction d'un temple à Nannar, p. 89, n. 33, 34, briques portant le nom de Dungi, roi d'Ur, fils du précédent, et rappelant la construction de Ekharsag dans cette ville; n. 44, 45, briques au nom de Bursin Ier fils de Dungi, et contenant une prière à Nannar et à Ningal, « la mère d'Ur »; n. 46, 48, briques d'Enannatum, grand prêtre de Nannar, dans Ur, vers 2400 av. J.-C. Cf. aussi les n. 59-62, 63-66, 67 et 68, 84 et 85, 86, et les n. 53 à 56, p. 194.

On a représenté sur un sceau cylindrique Urengur, roi d'Ur, en prière devant Sin, p. 157, n. 24.

Sur la stèle des vautours qui est au Louvre et qui fut érigée par Eannadou, roi de Sirpourla (Lagash), bien avant Abraham, l'inscription mentionne la ville de Ur en invoquant sa grande divinité, le dieu lunaire Enzou, le Sin des Sémites. L. Heuzey, *Catalogue des antiquités chaldéennes*, in-8°, Paris, 1902, p. 115; L. Heuzey et F. Thureau-Dangin. *Restitution matérielle de la stèle des vautours*, in-4°, Paris, 1909.

Le culte de Sin était également très répandu en Babylonie au temps de la première dynastie babylonienne, comme cela ressort des noms propres, des documents commerciaux et juridiques du temps de Hammourabi. Ce fait est dû sans doute à l'influence qu'exercèrent les dynasties qui pendant longtemps se succédèrent à Ur.

Nous possédons en l'honneur de Sin un hymne qu'on trouvera dans A. Jeremias, *Das Alte Testament*, 3e édit., p. 267, 268; Morris-Jastrow, *Die religion babyloniens*, 1906, t. i, p. 436, 437, 438 et mieux encore dans Perry qui a pris soin de recueillir les hymnes et prières en l'honneur du dieu Sin. Cf. *Hymnen und Gebete an Sin*, dans *Leipziger semitische Studien*, ii, 4, Leipzig, 1907. Voici la traduction d'après le P. Dhorme (*Rev. biblique*, 1908, p. 461), de la première strophe du plus important des hymnes au dieu Sin. Cette strophe montre la tendance qui s'affirmait alors à l'intérieur du polythéisme babylonien vers une conception religieuse plus monothéiste ou, à tout le moins, plus hénothéiste. Sin, on va le voir, est considéré comme le roi des dieux : il est même assimilé successivement à Anšar et à Anou.

« Seigneur, maître des Cieux, qui dans les Cieux et sur la terre, es le seul sublime!

« Père Nannar, seigneur Anšar, maître des dieux!

« Père Nannar, seigneur Anou, le grand, maître des dieux!

« Père Nannar, seigneur Sin, maître des dieux!

« Père Nannar, seigneur d'Our, maître des dieux!

« Père Nannar, seigneur de l'E-giš-šir-gal, maître des dieux!

« Père Nannar, seigneur du diadème, ô éclatant, maître des dieux!

« Père Nannar, grandement parfait quant à la royauté, maître des dieux!

« Père Nannar, qui s'avance dans le vêtement de la dignité princière, maître des dieux! »

Sur le dieu Sin, voir P. Dhorme, *La rel. assyro-babyl.*, p. 78-81; Morris-Jastrow, *Die Religion*, t. i, p. 151-153; Morris-Jastrow a fait, p. 110-158, une étude générale sur le panthéon au temps de Hammourabi; Combe, *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie*, in-8°, Paris, 1908, surtout p. 46-54.

Les gens d'Ur n'étaient pas monothéistes. Avec Sin, ils honoraient d'autres divinités, telles que Anou, cf. Textes de Rim-Sin, dans Thureau-Dangin, *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, in-4°, Paris, 1905, p. 308, 309, 310, 311, 342, 343; Bel, cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, 266, 267, en bas, 282, 283: 332, 333; Šamaš au temps d'En-anna-tum, roi d'Isin, vers 2280 avant J.-C., et de Rim-Sin, roi de Larsa, contemporain de Hammourabi et donc d'Abraham (Jastrow, t. i, p. 69), Ningal qui, au troisième millénaire, possédait deux temples à Ur (Jastrow, p. 91, 92); Nusku, le dieu de la lumière et du feu (Jastrow, p. 485). Il y avait encore d'autres divinités secondaires. C'est ainsi que le roi d'Ur, Dungi, antérieur à Abraham, dédie une tablette votive au dieu fleuve qu'il appelle son seigneur (Thureau-Dangin, p. 274-275). Son fils Bursin, roi d'Ur, consacrait un grand vase au culte du dieu Enki ou Ea, cf. *A guide to the babylonian and assyr. antiq. of British Museum*, 2e édit., 1908, p. 89, n. 41-43). Gimilsin, fils du précédent, roi d'Ur, lui aussi, avait construit un temple à la déesse Aninutum, vers 2450 (cf. *A guide*, p. 90, n. 57) et Dungi dédiait un objet de pierre au dieu Meslamtœa, cf. *A guide*, p. 143, n. 14, et aussi p. 157, n. 25.

Les ancêtres d'Abraham, notamment Tharé son père, qui habitaient au delà du fleuve (de l'Euphrate), suivaient les errements de leurs concitoyens et servaient les dieux du pays (Jos., xxiv, 2; Judith, v, 5-8). Réalisant une sorte de syncrétisme dont ils ne remarquaient pas le caractère impie, ils honoraient à la fois le Dieu de leur tribu et d'autres divinités, probablement celles dont on vient de lire les noms. L'on peut se demander si c'est par une pure coïncidence que Sara portait un nom qui est l'interprétation sémitique de Ningal, la parèdre de Sin à Ur et à Haran, et si c'est également par pure coïncidence que la femme de Nachor, s'appelait Melcha ou *princesse* qui est le titre d'Ištar, la Vénus assyro-babylonienne. (Voir plus haut col. 15). Même après la migration d'Abraham, le polythéisme ne fut pas entièrement banni de sa famille. Laban possédait des *théraphim* ou idoles domestiques que Rachel, femme de Jacob, déroba pour leur rendre un culte (Gen., xxxi, 19, 35).

Au sein de cette contrée où l'idolâtrie était souveraine, Dieu choisit Abraham pour conserver le dépôt de la Révélation. Le patriarche était monothéiste, soit qu'il fût resté fidèle à la pure tradition, soit que des révélations spéciales eussent épuré sa religion. Par

cette élection, Dieu voulait réaliser les espérances qu'il avait données à Adam et à Sem et former un peuple qui préparerait les voies au Messie. A ce peuple, il confierait les révélations adamiques enrichies de nouvelles révélations et il inaugurerait ainsi le début du royaume messianique. « Je l'ai choisi, dit expressément Dieu à propos de son serviteur, afin qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de Yahweh en pratiquant l'équité et la justice, et qu'ainsi Yahweh accomplisse en faveur d'Abraham les promesses qu'il lui a faites (Gen., xviii, 19).

Dans la ville de Haran et au pays de Canaan, le nouvel élu trouvera un paganisme grossier comme en Chaldée, mais grâce à sa migration il sera soustrait aux influences de ses compatriotes et des membres de sa famille, et d'ailleurs des faveurs signalées et répétées le conserveront fidèle à son Dieu.

D'après le Targum attribué à Jonathan (sur la Genèse, xi, 28), Nemrod aurait jeté Abraham dans une fournaise ardente parce qu'il refusait d'adorer son idole. Le feu n'aurait eu aucun pouvoir sur lui, tandis qu'il consuma son frère Aran. Saint Jérôme rapporte la même « fable ». *Quest. in Gen.*, xi, 28; xii, 4, *P. L.*, t. xxiii. col. 956, 957; *In Isaïam*, lxv, 8, *P. L.*, t. xxiv, col. 636; saint Augustin également *De civitate Dei*, xv, *P. L.*, t. xli, col. 495. Saint Ephrem, *Opera syr. et latine*, Rome, in-fol., t. i, p. 156, 157, et Jacques d'Édesse ont gardé le souvenir d'un fait analogue, *Scholia on passages of the Old Testam.*, Londres, 1864 (traduit du syriaque par J. Phillipps), p. 4, 5. Il est bien difficile de dire si ces légendes ne recèlent pas un fond de vérité et si la migration d'Abraham ne se rattacherait pas historiquement à quelque réforme païenne à laquelle il aurait refusé de se soumettre. Sa fidélité en la circonstance l'aurait préparé à l'appel divin. Cf. *Dict. de théologie*, t. i, col. 96-98.

b) Raison politique. — On ne peut, comme le supposait F. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, 9 édit., t. vi, p. 143, et à sa suite E. Mangenot, dans le *Dict. de théologie cath.*, art. *Abraham*, col. 98, rattacher la migration d'Abraham et de Tharé à la conquête élamite qui, vers 2250 av. J.-C., vint peser sur tout le bassin du Tigre et de l'Euphrate, car notre patriarche a certainement vécu plus tard (Voir ci-dessus col. 9-14).

Par contre cette migration peut être rattachée aux troubles qui agitèrent la ville d'Ur au cours de la première dynastie babylonienne. « Nous savons que la quatorzième année de Sin-muballit, le prédécesseur immédiat de Hammourabi, les gens d'Our (Ur) furent passés au fil de l'épée. (King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, III, p. 227.) On n'extermine pas une ville entière, et les habitants d'Our ont eu évidemment une descendance quelconque. Mais si l'on considère que la ville de Haran n'est pas mentionnée dans les inscriptions de Sumer et d'Akkad, que, d'autre part, elle possède exactement le même culte que la ville d'Ur, on se posera inévitablement la question suivante : le culte de Sin et de sa parèdre n'a-t-il pas été transporté à Haran par les gens d'Our, fuyant en masse le massacre dont ils étaient menacés, Tharé et sa famille auraient alors fait partie sans doute de la colonne des fuyards. Cf. P. Dhorme, *Rev. biblique*, 1908, p. 217, 218.

IV. Promesses faites par Dieu a Abraham. — *a) Exposé des diverses promesses.* — 1. Gen., xii, 1-3. Ce passage appartient au document n. I que toute l'école critique avec Driver, Steuernagel, Gunkel, Skinner, la Bible du Centenaire attribue à J.

Abraham était à Haran quand Dieu lui dit : « Je ferai de toi une grande nation (donc comme on le verra plus loin, je te donnerai une postérité nombreuse), je te bénirai et je rendrai grand ton nom (ce qui doit s'entendre d'une gloire extraordinaire, d'une prospérité matérielle et spirituelle due à une protection divine constante). Le Seigneur ajouta : « Et tu seras bénédiction. » Cet impératif à la seconde personne exprime la finalité ou la consécution (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 318, Rome, 1923; Gesenius-Kautzsch, *Grammatik*, § 110, 2, *i*). Abraham sera pour les autres une source de bénédiction, de lui elle s'épanchera sur eux. Et nous nous rallions à cette interprétation parce qu'elle est fondée sur le contexte qui précède et qui suit. En effet, Dieu poursuit : « Je bénirai ceux qui te béniront, et ceux qui te maudiront, je les maudirai. » Il se conduira donc à l'égard des hommes comme ils se seront conduits envers son élu « et toutes les familles de la terre (et non pas seulement celles du pays de Canaan) seront bénies en toi ou se béniront en toi, se souhaiteront d'être bénies comme toi. » On lit en hébreu וְנִבְרְכוּ בְךָ. Le verbe בָּרַךְ qui est très usité signifie au qal « bénir », au piël « bénir, saluer, féliciter ». Il se trouve trois fois dans la Genèse, et là seulement, à la forme niphal (Gen., xii, 3; xviii, 18; xxviii, 14) et plusieurs fois à la forme hithpaël dans des passages parallèles à celui que nous étudions (Gen., xxii, 18; xxvi, 4).

Or bien que le nifal aboutisse très souvent à un sens purement passif, il est proprement le réfléchi du qal (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 115; Gesenius-Kautzsch, § 51), et le sens fondamental de l'hithpaël est d'être le réfléchi du piël. Néanmoins il peut aboutir lui aussi à un pur passif et d'une façon générale avoir les divers sens du nifal, avec en plus, les nuances propres du piël (cf. Joüon, *op. cit.*, p. 120; Gesenius-Kautzsch, § 54; Touzard, *Grammaire hébraïque*, p. 187). Si donc on se plaçait au point de vue purement grammatical, la traduction « toutes les familles de la terre se béniront en toi », semblerait plutôt exagérée — mais le contexte qui précède immédiatement toutes les versions anciennes (LXX, Peschito, Vulgate) exigent la traduction « seront bénies en toi »; l'exigent aussi saint Pierre dans les Actes, iii, 25, saint Paul dans Galates, iii, 8 (cf. aussi Eccli., xliv, 21) et dès lors que la grammaire la permet, puisque le nifal et l'hithpaël ont parfois le sens passif, il n'y a pas à hésiter à l'adopter. En réalité la difficulté d'admettre la traduction de la Vulgate *in te benedicentur universæ cognationes terræ* ne repose « que sur la répugnance à prendre telle quelle cette étonnante prophétie qui inaugure dans la Bible le rôle religieux d'Abraham s'étendant virtuellement à tous les peuples » (J.-M. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 66). D'ailleurs, on n'est pas obligé de traduire d'une manière uniforme les passages où se lit le niphal et ceux où se trouve l'hithpaël, les idées quoique connexes, peuvent n'être pas identiques.

La préposition ב dans בְּךָ « en toi », c.à.d. dans ta postérité, susceptible de plusieurs significations (cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 403-404, et Gesenius-Buhl, *Hebr. und aram. Handwörterbuch uber das A. T.*, 16e édit., 1915, p. 79-81) indique ici avec le passif auquel elle est jointe la cause instrumentale (cf. Joüon, *op. cit.*, p. 401). Abraham en tant que chef de la race d'où sortira le Messie promis sera la source des bénédictions qui se répandront alors sur l'humanité. Ainsi seront bénies par lui, par sa postérité, toutes les familles de la terre. Des oracles postérieurs commenteront cette promesse en nous révélant la gloire destinée à la descendance d'Abraham et l'existence de ce royaume universel dont Jérusalem sera le centre. Cf. Gen., xlix, 9, 10; Ps., ii, 8; xxii (xxi), 27, 31; lxxii (lxxi), 8-11, 17,19; xcvi (xcv), 3, 7, 10; Isaïe, ii, 2-4; ix, 1-6; xi, 10; xlii, 1, 6, 7; xlix, 6. A ce Messie, issu d'Abraham, obéiront tous les

peuples. Voir dans le Supplément les mots : Juive (Théologie) et Messianisme.

La bénédiction qu'Abraham reçoit à Haran et qu'il transmettra à tous les peuples de la terre est la répétition, la continuation et le développement de celle qui fut accordée à Sem, son ancêtre. « Abraham est l'héritier de Sem; Yahwéh est son Dieu, » en Abraham seront bénies toutes les races de la terre. La personne du Messie ne se détache pas encore d'une manière saillante dans les paroles divines, mais elle commence à se dessiner et déjà la mission du peuple choisi, celle qui sera réalisée complètement par le Messie, est exactement marquée.

2. Gen., xii, 6, 7. (Docum. n. I = J.) — Quand il fut arrivé à Sichem, Abraham reçut d'autres précisions. Dieu lui apprit pour la première fois que sa postérité posséderait le pays de Canaan et, par conséquent, qu'il était au terme de son pèlerinage.

3. Gen., xiii, 14-17. (Docum. n. I = J.) — Le patriarche s'était séparé de Lot et se trouvait probablement à Béthel (comparez xiii, 3 avec 18), quand Dieu lui promit de nouveau de lui donner à lui et à ses descendants pour toujours le pays de Canaan et lui renouvela l'assurance qu'il serait le père d'une grande nation, d'une nation innombrable comme la poussière de la terre. C'était la confirmation et le développement des promesses faites à Sichem.

4. Gen., xv, 1-6. (Docum. n. I. L'école critique : Driver, Skinner, *Bible du Centenaire*, prétend découvrir ici des morceaux appartenant à J et à E.)

Dans la seconde période de la vie d'Abraham, les révélations précédentes vont se dévoiler graduellement; nous apprendrons, comme par degrés, qui sera l'héritier de la promesse. Dans une vision nocturne, 5, Dieu recommanda à Abraham de ne pas craindre les attaques de ses ennemis : « je serai ton bouclier » d'après l'hébreu; Septante, Peschito, Vulgate : « ton protecteur »); « ta récompense sera grande ». Et comme le patriarche n'avait pas d'enfants et qu'il était soucieux au sujet de la réalisation de si brillantes espérances, Dieu l'assura que son fils serait son héritier et de nouveau, dans un langage figuré, il lui annonça une postérité innombrable. Cf. *Verbum Domini*, 1921, p. 25-27.

5. Gen., xv, 7-21. (Docum. n. I = J.) — Dans une autre circonstance, l'épisode précédent se passait la nuit (Gen., xv, 5), alors qu'ici le soleil n'est pas couché (Gen., xv, 12, 17), Dieu confirma les promesses précédentes qui paraissaient irréalisables, puisque Abraham n'avait pas de postérité. De nouveau, il affirma à son serviteur qu'il l'avait fait sortir d'Ur pour donner ce pays à ses descendants et que ceux-ci le posséderaient, après avoir été en servitude en Égypte pendant 400 ans. Il prouva la vérité de cet oracle d'une manière miraculeuse en faisant passer un four fumant et un brandon de feu entre des animaux qu'Abraham avait partagés et disposés sur deux lignes parallèles. Ce même jour tous les deux conclurent une alliance dont les clauses ne sont pas expliquées dans ce passage.

6. Gen., xvii. (Docum. n. II = P.) — Le style y est plus diffus; Dieu y est appelé Elohim sauf Yahweh, une seule fois, au premier verset. Dieu qui veut établir son alliance avec Abraham (ou plutôt la renouveler, car elle existe déjà) et multiplier sa postérité à l'infini, lui répète qu'il deviendra le père d'une multitude de nations, qu'on ne le nommera plus Abram ou père élevé, mais Abraham, « père de la multitude » אב־המון selon une étymologie populaire. De lui sortiront des rois : les rois de Juda, d'Israël, des Edomites, des Amalécites, des Arabes. L'alliance dont la durée n'était pas fixée, devient maintenant perpétuelle. Le Seigneur sera le Dieu d'Abraham et de ses descendants pour toujours. De nouveau, il promet au patriarche qu'il lui donnera à lui et à ses descendants en propriété et pour toujours, le pays de Canaan. Il sera leur Dieu, les aimera, les bénira, les protégera. Dans la même circonstance, Dieu change le nom de Saraï en Sara, *princesse*. Princesse, elle le sera, car Dieu promet de la bénir, de la rendre féconde, de lui donner un fils, Isaac, avec qui il fera une alliance perpétuelle, de faire naître d'elle, dans la descendance d'Isaac, des nations et des rois. Quant à Ismaël, il sera également béni et fécond; il deviendra le père d'une grande nation et de douze princes.

7. Gen., xviii, 18. (Docum. n. I = J.) — Lors de la visite des trois anges avant la ruine de Sodome, le Seigneur redit à son serviteur qu'il est destiné à devenir une nation grande et forte, et que toutes les nations de la terre seront bénies en lui. Dans l'hébreu, on lit le niphal, נברכו, que les Septante, la Peschito et la Vulgate ont rendu par le passif (col. 20).

8. Gen., xxi, 12. (Docum. n. III = E.) — Dieu est appelé Elohim sans que l'on constate la même diffusion de style que dans Gen. xvii. Lors de l'expulsion d'Ismaël, Abraham apprend pendant la nuit (remarquez au verset 17 : Abraham s'étant levé de bon matin); que c'est d'Isaac que naîtra la postérité qui doit porter son nom. Néanmoins Dieu fera du fils d'Agar une grande (Septante, Vulgate, Peschito) nation.

9. Gen., xxii, 15-18. (Docum. n. III (?) = E.). — En récompense de l'obéissance héroïque qu'Abraham a montrée en voulant immoler son fils unique, Dieu lui confirme par serment les révélations précédentes. Il lui promet de nouveau de le bénir, de lui donner une postérité nombreuse, une postérité en laquelle seront bénies toutes les nations de la terre. Dans l'hébreu le verbe est à la forme hithpaël qui, quelquefois, a le sens passif et qui a été entendue dans ce sens par les versions anciennes. Cette révélation contient un trait particulier : les descendants d'Abraham posséderont les *portes* de leurs ennemis, c'est-à-dire leurs villes. Par là sont annoncées les conquêtes temporelles des Israélites au temps de Josué, de David, et les conquêtes spirituelles de l'ère messianique.

b) *Réalisation des promesses faites par Dieu à Abraham.* — Selon les promesses que Dieu lui avait faites, Abraham devait devenir le père d'une nation nombreuse, il devait être béni, avoir une grande gloire et être pour les autres une source de bénédiction ou une cause de châtiment. Voyons comment se sont réalisées ces diverses promesses.

1. *Abraham a été le père d'une nation nombreuse.* — Sa postérité dans la seule lignée d'Isaac — sans parler d'Ismaël et de ses autres fils — a été innombrable et elle a survécu, à travers les siècles, à de dures épreuves. De lui sont sortis des rois célèbres qui ont gouverné une nation puissante. Sa descendance spirituelle est plus importante encore. Les croyants, les chrétiens engendrés par la foi sont ses fils. C'est par la foi que la promesse divine s'est réalisée dans toute sa postérité, non seulement pour ceux qui avaient la Loi comme les Juifs, mais pour tous ceux qui ont cru ou qui croient comme le patriarche (Rom., iv, 16, 17).

2. *Abraham a été béni de Dieu.* — Il a prospéré au point de vue matériel et Dieu a été avec lui dans tout ce qu'il a entrepris selon la parole d'Abimelech (Gen., xxi, 22). Abraham a été également favorisé de théophanies et d'autres biens spirituels que nous ne pouvons apprécier exactement. Sa postérité selon la chair a reçu les révélations mosaïque et prophétique; sa postérité spirituelle possède tous les biens messianiques.

3. *Abraham a eu une grande gloire.* — Son nom de-

venu célèbre a été et est populaire dans le monde entier. Les Juifs se glorifiaient de l'avoir eu pour Père (Eccli., XLIV, 19-21; Matth., III, 9; Luc., III, 8; Rom., XI, 1; II Cor., XI, 22). Les Arabes qui se flattent de descendre de lui par Ismaël l'ont surnommé Kalil-Allah « l'ami de Dieu »; les chrétiens, héritiers de ses promesses, le donnent depuis saint Paul comme le modèle de la foi; les païens eux-mêmes l'ont connu et vénéré. (Cf. Josèphe, *Antiq. Jud.*, I, VII, 2; Eusèbe, *Præpar. Evangel.*, IX, 16-20, *P. G.*, t. XXI, col. 706-713.)

4. *Enfin Abraham a été une source de bénédictions et une occasion de châtiments.* — De son vivant, il fut une source de bénédictions pour ses contemporains. A la suite d'une expédition heureuse, il délivra Lot et ramena ses biens qui avaient été enlevés par les rois de l'Orient (Gen., XIV, 16). A sa prière, Dieu bénit Ismaël (Gen., XVII, 20). Par contre, le pharaon et Abimélech furent châtiés à cause de leur attitude à son égard (Gen., XII, 10-20; XX, 17).

Toutes les nations de la terre ont reçu par lui les bénédictions divines. Lui-même a été justifié par sa foi (Gen., XV, 6; Rom., IV, 3; Jac., II, 23). Ceux qui imitent sa foi, qui vivent comme lui de la foi et ont été pour ainsi dire engendrés par la foi, ceux-là sont ses fils spirituels (Rom., IV, 11, 12), et par suite sont bénis par Dieu en lui. Les Juifs étaient soudés à Abraham par les liens de la chair, les chrétiens sont unis à lui par les liens religieux de la foi. Aussi l'Écriture personnifiée, c'est-à-dire l'auteur de l'Écriture, Dieu lui-même, prévoyant qu'il rendrait justes les païens par la foi, a d'avance annoncé cette bonne nouvelle à Abraham en lui disant : « Toutes les nations seront bénies en toi », en vertu de ta paternité spirituelle. Ceux qui croient au Christ sont bénis avec Abraham le croyant (d'après le grec); ils seront justifiés comme lui et auront part à tous les bienfaits messianiques. Abraham est le père des croyants : des Juifs et des païens qui adoptent la foi chrétienne. Or si le père est béni, ses fils qui lui ressemblent et ont les mêmes dispositions, sont bénis en lui et avec lui (Gal , III, 7-9). Enfin la promesse divine a été souverainement réalisée en Jésus de Nazareth, fils d'Abraham, vrai Dieu et vrai homme, qui a procuré à l'humanité la rédemption avec les biens qu'elle comporte, et a scellé de son sang la nouvelle alliance (Act., III, 25, 26; IV, 11, 12; Gal., III, 6-9, 13, 14). Ce sont des descendants d'Abraham qui ont été les promulgateurs de cette alliance et c'est au sein du judaïsme que le christianisme a recruté ses premiers adhérents. *Salus ex Judaeis est*, Joa., IV, 22. Cf. J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 373-384. *Dict. de Théologie*, t. I, col. 106-111.

V. LE SACRIFICE D'ISAAC (Gen., XXII). — 1° *Le sens du récit biblique.* — *a*) *Interprétation des commentateurs catholiques.* — Abraham était arrivé au comble de la prospérité, il était riche, allié aux habitants du pays et entretenait de glorieuses espérances pour l'avenir, surtout celle d'être, dans la descendance d'Isaac, le père d'une nation innombrable. Alors Dieu lui demanda d'immoler Isaac, son fils unique dans la lignée patriarcale, l'héritier des magnifiques promesses qu'il avait reçues. Il s'agissait d'un holocauste, par conséquent, d'un sacrifice horrible dans lequel la victime devait être égorgée et brûlée sur un bûcher. Abraham, admirable de simplicité et d'obéissance, refoula au fond de son cœur ses sentiments de douleur et se mit en mesure d'exécuter l'ordre divin. Il considérait que Dieu était assez puissant pour ressusciter Isaac d'entre les morts et tenir la parole qu'il lui avait jurée (Hebr., XI, 19). Sur les élucubrations des talmudistes qui ont voulu compléter le récit biblique, lire B. Beer, *Leben Abrahams nach Auffassung der Jud. Sagen.* (P. Dornstetter, *Abraham*, 1902, p. 55-57.)

Le fils de Tharé allait égorger Isaac quand un ange l'arrêta; il n'y eut pas de sacrifice humain; un bélier fut substitué à l'enfant. Par cette intervention Dieu manifestait qu'il ne tenait pas, comme les dieux cananéens, aux sacrifices d'enfants, qu'il mettait au-dessus de tout l'immolation de la volonté à ses ordres. Dans la suite, les descendants du patriarche, qui restèrent fidèles à la vraie tradition, purent voir dans cet épisode la condamnation des pratiques odieuses dont ils étaient les témoins autour d'eux. Cette intervention divine était l'équivalent de la défense formelle qui sera formulée plus tard par la loi au sujet des sacrifices humains.

Le texte biblique indique que Dieu voulait tenter Abraham (Gen., XXII, 1). mettre à l'épreuve sa fidélité, son attachement, son obéissance et sa foi dans des circonstances particulièrement difficiles. Nous pouvons ajouter qu'il lui fournissait l'occasion d'acquérir les mérites attachés à un acte héroïque, et de devenir ainsi pour toute sa race un modèle accompli de foi et de soumission à la volonté de Dieu.

La tradition chrétienne, connue par les écrits des Pères et des anciens auteurs ecclésiastiques et par les monuments de l'art chrétien, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Abraham*, t. I, col. 101-106; *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, art. *Abraham*, t. I, col. 111-119, regarde le sacrifice d'Abraham comme la figure du sacrifice du Verbe incarné. Isaac portant le bois sur lequel il devait être brûlé est l'image du Christ portant sa croix; le bélier substitué à l'enfant représente le Christ mourant pour l'humanité. (Cf. Hebr., XI, 19.)

b) *Interprétation des critiques non croyants.* — Ceux-ci ne prétendent pas que dans le récit actuel il soit question d'un sacrifice humain, ce serait contraire à l'évidence, disent-ils, mais à travers l'écorce d'un récit légendaire ou fictif, ils essaient de découvrir des renseignements pour reconstituer l'histoire de l'ancienne religion d'Israël. Sans avoir la prétention d'être complet on peut ranger les principaux systèmes en quatre classes.

1. Du récit biblique il résulterait que les Israélites, comme les Phéniciens, les Cananéens et les Grecs, immolaient des enfants à Yahwéh, leur Dieu. Leur religion, à ce stade primitif, ne s'élevait donc pas au-dessus du paganisme. Celui qui a écrit au VIIIe ou IXe siècle avant J.-C. le document E, voulait détourner ses contemporains de pratiques qui étaient communes et qu'il réprouvait : « idées et préoccupations qui supposent une pratique antérieure et régulière de l'immolation, notamment dans le sanctuaire d'El-Moré, à Sichem, où Elohim avait conduit Abraham pour le sacrifice de son fils. Le sacrifice des premiers-nés pourrait avoir été pratiqué en Israël plus longtemps et plus largement qu'on ne l'admet d'ordinaire » A. Loisy, *La religion d'Israël*, in-18, 1908, p. 98, 99; du même, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 112, note 4, in-8°, Paris, 1920. Se sont prononcés dans le même sens E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 15e édit. (s. d.), t. I, p. 75, 76; 92, 93; 121; Piepenbring, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 57, 58, in-8°, Paris, 1886; du même, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 91, in-8°, Paris, 1898; W. F. Paterson, art. *Sacrifice*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 334; Dornstetter, *Abraham*, p. 61-67; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, p. 245, in-8°, Tubingue, 1905; G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 404, 405, in-12, Paris, 1921, 13e édit.

2. Pour d'autres, le récit biblique exprime l'horreur qu'Abraham et ses compagnons de migration éprouvèrent en voyant les sacrifices d'enfants pratiqués par les Cananéens. Ainsi Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, p. 18 (d'après Dornstetter, p. 54); X. Kœnig,

Histoire sainte d'après les résultats acquis de la critique historique (Ancien Testament), in-8°, Paris, 1903, p. 6; *La Bible du Centenaire*, t. I, p. 26; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 in-8°, Gotha, 1916, 1917, 3e édit., t. I, p. 389, 390.

3. Au dire de Hermann Gunkel (*Genesis übersetzt und erklärt*, in-8°, 4e édit., 1917, p. 236-242), le récit légendaire de la Genèse explique comment un animal fut substitué à un être humain dans certaines formes du culte ancien des Israélites. Le changement aurait eu lieu au sanctuaire de Jerouel, près de Thécué. De même J. Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, in-8°, Edimbourg, 1910, p. 327-332, et E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstamme*, in-8°, Halle, 1906, p. 255, 256, qui font cependant des réserves sur la localité de Jerouel et sur les fondements philologiques de la théorie.

4. A. Jeremias (*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, in-8°, Leipzig, 3e édit., 1916, p. 302, 303, 304) a imaginé que les coreligionnaires d'Abraham pratiquaient à Sichem le culte de Tammuz, le dieu qui meurt, mais ressuscite pour nous procurer une ère meilleure. L'épisode d'Isaac qui n'est pas immolé montre que ce culte contenait en germe la croyance biblique à la résurrection!

Ces diverses interprétations supposent que le récit biblique n'est pas historique et qu'il est de date récente du VIIIe ou du IXe siècle seulement avant J.-C. Or ces deux points sont erronés. Voir ci-après et t. V, l'art. PENTATEUQUE. D'ailleurs, ces interprétations sont arbitraires, elles ne tiennent pas compte des premiers mots du récit qui révèlent l'intention de l'auteur : mettre à l'épreuve Abraham.

Contre le premier système, il faut maintenir que rien ne prouve l'existence de sacrifices humains acceptés et pratiqués régulièrement dans la religion d'Israël. D'une part, Isaac ne fut pas immolé; d'autre part rien n'établit que sur ce point les patriarches aient imité les peuples cananéens. La vieille tradition avait gardé le souvenir que, de par les ordres de Dieu, la vie humaine était intangible. Elle rapportait que Dieu avait dit à Noé après le déluge : « Si un homme verse le sang d'un homme, l'homme versera son sang car Dieu a fait l'homme à son image.» (Gen., IX, 6.) Plus tard la loi (Lev., XX, 2-5; XVIII, 21; Deut., XII, 31; XVIII, 10) défendra sous peine de mort les sacrifices humains et rien n'établit que cette loi soit d'origine récente.

Il est vrai que des Israélites se laissèrent séduire par la contagion de la religion cananéenne (II, (IV), Reg., XVI, 3; XXI, 6; XXIII, 10; Jer., XIX, 5; XXXII, 35; Ez., XVI, 20, 21; XXIII, 37; Jud., XI, 29, 30), mais ce furent des abus, des cas exceptionnels, isolés et l'on ne peut pas plus en rendre responsable la religion d'Israël que l'on peut rendre le christianisme responsable des fautes commises par les chrétiens infidèles en dépit des ordonnances divines clairement promulguées et suffisamment connues.

2° *Caractère historique du récit biblique.* — Ce caractère est établi par les raisons générales que l'on fait valoir en faveur de l'histoire patriarcale. Voir dans le *Supplément* l'art. PATRIARCHES et aussi J. Nikel, *Genesis und Keilschriftenforschung*, in-8°, Freiburg im Breisgau, 1903, 2e partie; *Die Patriarchengeschichte*, p. 201-231; J. Orr, *The Problem of the old Testament*, in-8°, London, 1909, p. 83-116; Koenig, *Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt*, in-8°, Gutersloh, 1919, p. 38-104.

Nous n'avons à résoudre ici que les objections spéciales.

1. Gunkel, *Genesis*, p. XII, allègue le ton poétique des récits de la Genèse, notamment de celui qui nous occupe. L'histoire qui veut instruire sur ce qui est arrivé, est de sa nature de la prose; la légende au contraire est de sa nature de la poésie : elle veut réjouir, élever les âmes, exciter l'enthousiasme et l'émotion. A ce raisonnement le protestant Ed. Koenig, *Genesis*, 1919, p. 96, 97, oppose justement que de l'histoire peut se trouver dans la poésie et il cite le chapitre XV de l'Exode, les psaumes LXXVIII, CVI, XCIV. Il ajoute qu'il est arbitraire de contester le caractère historique d'un récit parce qu'il réjouit, élève l'âme, excite l'enthousiasme et émeut, car ces sentiments peuvent naître du simple exposé des faits et ils sont même plutôt engendrés par l'histoire que par la fiction.

2. Plusieurs, Gunkel, Skinner, R. Kittel, rapprochent le récit biblique d'une vieille légende phénicienne. Chez les Phéniciens, en effet, circulait une fable cultuelle d'après laquelle El aurait établi les sacrifices d'enfants, car dans une époque de calamité il immola en holocauste à son père Uranos son fils unique ou aimé (Ἰεδοὺδ = יחיד; Gen., XXII, 2) sur un autel construit tout exprès. Cf. Müller, *Fragment. Hist. Græc.*, III, Philon de Byblos, p. 569-571; J. G. Orelli, *Sanchuniathon Fragmente*, p. 42; Eusèbe, *Præparat. evangelic.*, I, X, *P. G.*, t. XXI, col. 76-88. Lenormant, dans les *Origines de l'histoire* (1888), p. 536-549, a reproduit les principaux passages de cette cosmogonie.

En réalité, les ressemblances entre le récit biblique et la légende phénicienne sont superficielles, comme s'en convaincra quiconque prendra la peine de comparer les deux textes : d'un côté, il s'agit d'un roi du pays auquel une nymphe a donné un fils unique, qui se trouve dans les plus grands dangers par suite d'une guerre, qui revêt son fils unique d'ornements royaux et l'immole pour offrir une victime à la vengeance divine. De l'autre, c'est un berger nomade qui a eu un fils unique de Sara, qui reçoit de son Dieu l'ordre d'immoler son fils et qui, de fait, par l'ordre même de Dieu, ne l'immole pas. En tout cas, on peut supposer que la tradition phénicienne a été influencée par la Bible, car la traduction de Philon de Byblos est récente, et que les Phéniciens ont combiné l'épisode d'Isaac avec leurs propres élucubrations.

3. Plusieurs: Gunkel, Skinner, établissent des rapprochements entre le sacrifice d'Isaac et la légende grecque d'Iphigénie rendue si populaire par Euripide. *Iphigénie en Aulide*, 1540 sq. Le sacrificateur frappe la victime à la gorge; le sang coule et rougit la terre; mais ce sang n'est pas celui de la vierge qui a disparu : à sa place est étendue sur l'autel une biche palpitante. Cf. l'art. *Iphigenia*, dans le *Dict. des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. III, 1re partie, p. 570-572.

Les ressemblances entre Isaac et Iphigénie sont certainement très superficielles. D'ailleurs, il ne serait pas étonnant que les Grecs eussent connu par la tradition populaire le sacrifice d'Abraham et qu'ils eussent fait quelque emprunt à la Bible. En tout cas, la légende grecque n'a pu exercer quelque influence sur le récit biblique qui est certainement plus ancien, car même en se mettant dans l'hypothèse critique de la non-mosaïcité de la Genèse, le document E remonte au VIIIe ou au IXe siècle avant J.-C., tandis que la légende d'Iphigénie a été inconnue des poèmes homériques qu'on place avec vraisemblance au VIIIe ou au IXe siècle et qui sont peut-être plus récents encore.

3° *Caractère moral du récit biblique.* — La question peut être envisagée du côté de Dieu et du côté d'Abraham.

a) Du côté de Dieu. — Dieu en demandant à Abraham de lui immoler son fils, n'a pas approuvé les sacrifices humains des religions païennes et il n'a pas montré que de pareils sacrifices offerts en son honneur

lui seraient agréables. Si une telle immolation avait pu lui plaire, c'était assurément celle de son fidèle serviteur; or il est intervenu miraculeusement pour arrêter la main qui allait frapper. L'homicide est une grave injustice. Mais Dieu qui est maître de la vie et de la mort, ainsi que l'enseignent la raison et la foi, pouvait permettre à Abraham de lui immoler son fils. En agissant ainsi il usait volontairement de son droit absolu de vie et de mort. *Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIV, a. 5, ad 2. Cf. aussi IIa IIæ, q. CIV, a. 4, ad 2.

« Du commandement donné par Dieu à Abraham d'immoler Isaac, il faut cependant conclure que l'immoralité des sacrifices humains n'est pas une immoralité intrinsèque et absolue, qui ne souffre pas d'exception, ni de dispense; car autrement Dieu qui a ordonné au patriarche l'immolation de son fils, l'aurait excité et poussé au péché, ce qui répugne absolument à sa sainteté. » Mangenot, dans le *Dictionnaire de théologie cath.*, art. *Abraham*, t. I, col. 100; Fr. de Hummelauer, *Comm. in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 222; A. Condamin, art. *Jephté*, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, t. II, col. 1271, 1272.

b) *Du côté de l'homme.* — Abraham, en obéissant, n'a pas commis d'injustice contre son fils et on ne peut l'accuser d'avoir été homicide dans sa volonté. « *Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pænam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divina non erit homicida, sicut nec Deus.* » S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. C, art. 8, ad. 3.

BIBLIOGRAPHIE. — Aux travaux cités au cours de l'article, à ceux indiqués dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 82, mot *Abraham*, et t. V, col. 116-119, mot *Pentateuque*, à ceux qui seront signalés dans le *Supplément* à l'art. GENÈSE, on pourra ajouter R. Allen, *Abraham, the type of faith, his life, times and travels 3800 years ago*, London, 2e édit., 1877. — C. A. R. Baggesen, *Abraham der Vater der Glaübigen*, Berne, 1863. — L. J. Barrington, *From Ur to Macphelah*, London (s. d.). — H. Beck, *Das Leben Abrahams*, Erlangen, 1878. — P. A. Clark, *The site of sacrifice of Isaac* dans *Expository Times*, t. XX, p. 392-397. — W. Deane, *Abraham, his life and times*, London (s. d.). — M. Doctor, *Abram, Jugendgeschichte des Erzvaters, Abraham nach der talmudischen Sage*, Francfort-sur-le-Mein, 1905. — J. Doller, *Abraham und seine Zeit*, Munster-en-W., 1909. — A. Duff, *Abraham and the patriarcal age, the temple series of Bible handbooks*, London, 1903. — S. Dykes, *Abraham, the friend of God, a study from the Old Testament history*, London (s. d.). — F. E. Gigot, *Abraham a historical study*, dans *New-York Review*, juillet 1906, p. 37-48. — H. J. Heyes, *Bibel und Aegypten, Abraham und seine Nachkommen in Aegypten*, Munster-en-W., 1904. — A. H. Kellogg, *Abraham, Joseph and Moses in Egypt*, New-York, 1887.— E. Koenig, *The historicity of the first Patriarch a critical Essay*, dans *The Biblical World*, t. XXXII, p. 103-112 et 174-182. — J. L. Liénard, *La religion des patriarches, étude d'histoire et de théologie bibliques*, Paris, 1899. — A. Loisy, *Le sacrifice d'Isaac*, dans la *Rev. d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 458-462. — F. D. Maurice, *The Patriarchs and lawgivers of the Old Testament*, London, 1892. — J. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen*, IV, *Die Patriarchengeschichte*, Munster-en-W., 3e édition, 1921. — L. B. Paton, *The oral sources of the patriarcal narratives*, dans *The american Journal of theology* t. VIII, p. 658-682. — J. Pauli, *Das Leben der Erzväter*, 1878. — A. Pfeiffer, *Abraham der prophet Jehovas*, Leipzig, 1907. — H. Sayce, *Social life in Asia Minor in the Abrahamic age*, dans *Contemporary Review*, août 1907. — Du même, *The archæological analysis of the book of Genesis*, dans *Expository Times*, t. XVIII, p. 232-234; *The Genealogy of Abraham, the age of Abraham*, dans *The Biblical World*, t. XXVI, p. 248-257. — L. Schewenke ,*Das Leben Abrahams, Isaaks und Jacobs*, Erfurt, 1860. — A. Schmitz, *Abraham im Spatjudentum und im Urchristentum aus Schrift und Geschichte*, Stuttgart, 1922, p. 99-123. — C. A. Scott, *The life of Abraham* (Edimbourg, s. d.). — H. Sommerfeld, *Das Leben der Patriarchen*, 1840. — D. Völter, *Die Patriarchen Israels im Licht der ægyptischen Mythologie*, Leipzig, 2e édition, 1921. — F. Wilke, *War Abraham eine historische Personlichkeit ?* Leipzig, 1907.— A. Williamson, *Light from easter lands on the lives of Abraham, Joseph and Moses*, London, 1892. — E. Ziemer, *Abrahamus Patriarcha an fuerit revera*, Erlanger, 1897.

L. PIROT.

ABRAHAM (APOCALYPSE D'). — Cet apocryphe s'est conservé dans une version slave qui a été publiée pour la première fois en 1863. Mais il fut surtout connu grâce à la traduction allemande qu'en donna Bonwetsch en 1897.

I. CONTENU DU LIVRE. — L'ouvrage se divise nettement en deux parties : une haggada sur la conversion d'Abraham au monothéisme (chap. I-VIII) et une section proprement apocalyptique (ch. IX-XXXII).

1. *Première partie.* — Tharé, le père d'Abraham, est fabricant d'idoles. Son fils qui l'aide dans ses travaux, commence à avoir des doutes sur la légitimité du culte des dieux. Un jour, en entrant au temple, il trouve le dieu Maroumath étendu à terre. N'ayant pas la force de le relever seul, il appelle son père et tous les deux remettent le dieu sur pied. Mais la tête de l'idole s'était détachée. Sans tarder, Tharé prend un bloc de pierre, taille une statue sans tête et y adapte la tête de Maroumath (c. I). Un autre jour, Abraham est chargé par son père de vendre cinq dieux dans la ville voisine. Pendant qu'il s'entretenait avec des marchands syriens, « un de leurs chameaux se mit à roter », l'âne qui portait les idoles fut saisi d'effroi et détala en faisant tomber les statues; trois furent brisées, et Abraham en jeta les morceaux à la rivière (c. II). Ces événements accrurent les hésitations d'Abraham. Eh quoi ! les dieux de son père cèdent débonnairement leur tête, ils n'ont même pas la puissance de punir un âne qui les a réduits en miettes, et ils se laissent jeter sans résistance dans la rivière (c. III). Invité par son père à préparer le repas, il trouve, au milieu des copeaux avec lesquels il va allumer le feu, un petit dieu de bois, Barisat. Il porte Barisat près du foyer en lui ordonnant de veiller à ce que le feu ne s'éteigne pas. Quand Abraham revient, Barisat est tombé à la renverse et ses pieds sont déjà horriblement brûlés. A ce spectacle, Abraham plaisante le dieu impuissant et le laisse se consumer lentement (c. IV-V). Dans une discussion qu'il a avec son père, Abraham s'efforce de lui communiquer ses nouvelles convictions : le feu est plus puissant que les dieux, puisqu'il les dévore; mais l'eau l'emporte sur le feu, puisqu'il l'éteint, et ainsi Abraham passe de l'eau à la terre, de là au soleil, puis aux étoiles et à la lune, et enfin au « Dieu qui a tout créé, qui a empourpré le firmament, doré le soleil, donné la lumière à la lune et aux étoiles, desséché la terre au milieu d'eaux nombreuses... et qui (l'a) cherché dans le désordre de ses pensées. » Et il ajoute : « Puisse Dieu se révéler à nous par lui-même ! » Pendant qu'il parlait ainsi, une voix céleste lui ordonne de sortir de la maison pour n'être pas englobé dans le châtiment qui allait punir les péchés de son père; aussitôt la foudre tombe et réduit en cendres Tharé avec toute sa maison (c. VI-VIII).

2. *Deuxième partie.* — L'apocalypse qui suit nous transporte au pays de Canaan. Elle se rattache au sacrifice raconté par la Genèse, XV, 9 sq.; le sommeil, mystérieux qui tomba sur Abraham, en cette circonstance, et la théophanie dont il fut alors favorisé, prêtaient merveilleusement à des développements ultérieurs. Sur l'ordre de Dieu, l'ange Iaoel (*Iao* = Yahweh; *El* = Dieu), en la vertu du nom ineffable, se présente

à Abraham. C'est au mont Horeb que le patriarche devra offrir le sacrifice dont parle le texte biblique; ils marchent pendant quarante jours et quarante nuits, et durant ce temps Abraham ne mange ni ne boit : voir l'ange est sa nourriture, l'entendre, son breuvage. Abraham offre le sacrifice et, grâce à l'intervention de Iaoel, repousse les suggestions d'Azazel, l'ange déchu, qui lui apparaît sous la forme d'un oiseau impur (cf. Gen., xv, 11) et voudrait le détacher de son compagnon (c. IX-XIV).

Iaoel fait maintenant asseoir Abraham sur l'aile droite de la colombe, pendant que lui-même s'assied sur l'aile gauche de la tourterelle, et tous deux montent au ciel. Arrivé au septième ciel, Abraham voit une flamme, du milieu de laquelle une grande voix se fait entendre; ils se prosternent et adorent la Majesté du Très-Haut. Sous la flamme, un trône de feu entouré d'« anges aux yeux nombreux » (*Ophanim?*). Sous le trône, les quatre « Êtres Vivants » (*Hayyoth;* cf. Ez., I, 4-28), dont chacun a quatre faces, de lion, d'homme, de taureau et d'aigle, quatre têtes et six ailes; comme ils se lancent des regards menaçants, Iaoel accourt, tourne leurs visages dans des directions opposées pour qu'ils ne puissent se voir, et leur apprend « le chant de la paix ». Derrière les « Êtres Vivants », un char avec des roues de feu couvertes d'yeux, et au-dessus des roues, le trône divin enveloppé de flammes et d'une lumière inexprimable (c. XV-XVIII).

Après le trône de Dieu, Abraham contemple les différents cieux qui s'étendent à côté et au-dessous de lui. Dieu lui annonce qu'il lui donnera une postérité nombreuse comme les étoiles (cf. Gen., xv, 5 sq.) et que ce peuple sera « son héritage avec Azazel ». Sous les cieux, Abraham aperçoit la terre et ses habitants, l'abîme (= le Cheol) et ses peines, la mer et ses îles, Léviathan et le monde qu'il porte, l'Éden et sa félicité. Puis, il voit un grand tableau qui déroule à ses yeux l'histoire du monde. A droite et à gauche du tableau, deux foules; à gauche, des gentils, « préparés, les uns pour le jugement et l'ordre, les autres pour la vengeance et la perdition »; à droite, le peuple élu, né d'Abraham « avec Azazel ». Voici la chute des premiers parents : Adam et Ève s'unissent sous un arbre (une vigne, d'après la plupart des mss.; un palmier, d'après deux autres); Azazel préside à leur péché, « debout derrière l'arbre, sous forme de serpent, mais ayant des mains et des pieds comme les hommes, avec six ailes à chaque épaule » (c. XIX-XXIII).

L'histoire se poursuit : Abraham voit les péchés des hommes, l'idolâtrie d'Israël et du temple, la prise de Jérusalem et la destruction du sanctuaire, la dispersion et l'exil. Enfin, voici qu'un homme sort du côté gauche, c'est-à-dire, d'entre les gentils (il est cependant fils d'Abraham : « un homme de ta race »); beaucoup de païens l'adorent. Parmi ceux du côté droit, les uns le repoussent et le frappent, les autres l'adorent. Azazel accourt lui aussi, l'adore, le baise et se tient derrière lui. Un grand nombre de Juifs se scandaliseront à son sujet, tandis que beaucoup de gentils « espéreront en lui » et seront « élevés »; grâce à ceux qui marchent à sa suite, l'éon de l'impiété sera abrégé. Mais avant que ne s'établisse l'éon des justes, le peuple choisi exercera le jugement sur les païens impies. Des hommes justes de la postérité d'Abraham se rassembleront au lieu qui avait été dévasté (Jérusalem), offriront des sacrifices et se réjouiront devant le Seigneur. Quant à leurs ennemis, les Juifs « perdront ceux qui les ont perdus, outrageront ceux qui les ont outragés, et cracheront au visage de ceux qui les ont insultés » (c. XXIV-XXIX).

Abraham redescend à terre et apprend qu'à la suite de dix fléaux par lesquels les païens seront punis, Dieu enverra son « Élu » qui retirera les Juifs du milieu des nations; les méchants, c'est-à-dire ceux qui ont méprisé son peuple et l'ont asservi, seront jetés dans l'Hadès pour y être la proie du feu, tandis que les justes applaudiront au châtiment de leurs ennemis (c. XXX-XXXII).

II. Origine et date de l'Apocalypse. — Les critiques n'hésitent pas, en général, à reconnaître dans cet apocryphe des éléments juifs, cependant en des proportions assez variables. — Bonwetsch pense que les huit premiers chapitres nous présentent, sous une forme remaniée, une légende alors très populaire; en élaborant ses matériaux, l'auteur s'est accordé une grande liberté vis-à-vis des traditions juives, et il est tout indiqué de songer à un écrivain chrétien des premiers siècles de notre ère. La seconde partie est un mélange hétérogène de conceptions juives, chrétiennes et peut-être gnostiques, si bien qu'il est difficile de préciser son origine. — L. Ginzberg estime que la première partie est purement juive. La légende d'Abraham s'y présente dans un état plus rudimentaire que dans les *Jubilés* et le Midrach *Bereschith*. Et comme « le *Livre des Jubilés* n'a pas été écrit après l'an 70 (de notre ère), la date de composition (de cette première section) doit être placée avant le milieu du Ier siècle ». La seconde partie révèle, au jugement de ce critique, un certain antagonisme avec la doctrine chrétienne du péché. Mais cette opposition même montre qu'à l'époque où l'auteur vivait, le christianisme ne s'éloignait pas encore beaucoup du judaïsme. La partie apocalyptique fut donc écrite vers la fin du Ier siècle après J.-C. Des « interpolations chrétiennes et gnostiques » vinrent s'y ajouter plus tard. Les deux parties furent rédigées en hébreu ou en araméen, probablement en Palestine. — D'après Bousset, le fond de l'ouvrage, à tout le moins la première partie, appartient au judaïsme antérieur à la destruction du temple. — M. R. James y voit un « livre juif avec des retouches chrétiennes ». — Le P. Lagrange écrit dans le même sens : « Il n'est pas douteux que notre apocryphe ne soit juif d'origine »; au chapitre XXIX on est cependant en présence d'une « interpolation chrétienne ». Une certaine saveur gnostique rend difficile la détermination de la date. — Schürer admet volontiers que l'ouvrage est « une apocalypse juive légèrement remaniée par un chrétien ». L'antiquité du noyau primitif est attestée par le fait qu'il fut accepté par l'Église chrétienne. — Selon Felten, l'ouvrage est chrétien, du moins sous sa forme actuelle, et probablement gnostique. S'il a eu pour point de départ un écrit juif, celui-ci ne peut guère remonter au delà de l'époque d'Hadrien. — Pour Bardenhewer, l'écrit est juif, mais il a été légèrement retravaillé dans un sens chrétien, et il est assez difficile de séparer cette « enveloppe chrétienne » du fond primitif. Le noyau du livre pourrait appartenir au IIe siècle après J.-C.

En réalité, l'on est ici en présence de deux pièces distinctes et il importe de les envisager séparément. Toute la première partie (I-VIII) rend un son franchement juif; la conversion d'Abraham au monothéisme et son départ de la Chaldée constituent un thème sur lequel l'imagination des rabbins a brodé avec une particulière prédilection. La littérature juive offre des indices de cette élaboration haggadique dès le IIe siècle avant J.-C. : *le livre des Jubilés*, Artapan, Philon d'Alexandrie, l'historien Josèphe, le Talmud et les Midrachim permettent de suivre les développements successifs de la légende. Mais jamais le monothéisme juif n'afficha un mépris aussi hautain à l'égard de l'idolâtrie et, par suite, à l'égard des gentils que dans ces chapitres de l'*Apocalypse d'Abraham*, jamais il ne mania l'arme de l'ironie et du persiflage d'une façon plus atrocement cruelle. Dans notre apocryphe, la légende revêt une forme plus simple et plus primi-

tive que dans les écrits rabbiniques; elle ignore même certains détails que rapportent les *Jubilés* (XI-XII). On peut donc placer la composition de cette première partie au Ier siècle de notre ère.

La seconde partie (IX-XXXII) produit une impression plus mêlée. Au chap. XXIX, le passage qui fait allusion à Jésus-Christ, aux divisions que son apparition provoqua parmi les Juifs, à sa passion et à son œuvre rédemptrice, est évidemment chrétien. Est-ce une interpolation? Oui, car rien de spécifiquement chrétien ne se rencontre ailleurs; tout ce qui précède et suit est juif et des textes parallèles, tirés des apocryphes et des écrits rabbiniques, se présentent en foule à l'esprit; l'intérêt très particulier que l'auteur porte à Abraham et à sa descendance, au mont Horeb, aux vicissitudes du peuple élu, à Jérusalem, au temple, aux sacrifices, la haine qu'il a vouée aux gentils, du moins à ceux qui ont opprimé Israël, et les sentiments de vengeance dans lesquels il se délecte, la spéculation sur Léviathan qui porte le monde et dont les mouvements sont la cause des tremblements de terre, l'angélologie et le rôle dévolu à Iaoel qui ressemble si fort au Métatron des rabbins, la description du « char » divin, tout cela est juif, exclusivement juif.

Il y a pourtant quelques traits au sujet desquels l'on se demande si des influences chrétiennes ou gnostiques ne se sont pas exercées. L'auteur donne une place importante aux idées morales; la chute de la ville sainte et la destruction du temple en 586 avant J.-C. sont considérées comme la punition des péchés d'Israël, surtout de son idolâtrie (XXV.XXVII). Pour échapper au jugement final et avoir part à la félicité future, il ne suffit pas d'être issu d'Abraham, il faut être juste et observer les commandements de Dieu (XXVII. XXXI). D'autre part, les gentils ne sont pas nécessairement condamnés : on prévoit le salut de ceux d'entre eux qui se convertiront et s'agrégeront au peuple israélite (XXIX, fin). Cependant il n'y a là rien qui ne puisse être juif; toutes ces idées se rencontrent déjà dans l'Ancien Testament.

On sera peut-être plus impressionné par la fréquente mention des « éons » qui donne à tout le récit une certaine saveur gnostique. Dieu existe « avant les éons », et il montre à Abraham « les éons qui ont été créés par (sa) parole, ceux qui ont été faits et ceux qui ont été renouvelés » (XXXIX). Le temps se répartit en deux « éons », l'éon actuel (XXXI), l'éon corruptible (XVII), l'éon impie (XXIX.XXXII), durant lequel les gentils dominent sur les juifs (XXXI), — et l'éon à venir (XXXI) l'éon des justes (XVII.XXIX). — Mais la signification gnostique ne s'impose pas dans ces passages; on peut partout traduire « éon », αἰών, par « monde », « siècle », et l'on retrouve alors des conceptions qui sont courantes dans l'apocalyptique juive, particulièrement dans *Hénoch éth.* et *Hénoch slave*, dans *IV Esdr.* et l'*Apoc. syr. de Baruch*.

On relève encore d'autres points. L'auteur semble préoccupé du problème du mal (XXIII.XXVI); mais quelle apocalyptique ne l'est pas? Il voit dans la faute des premiers parents le péché de la chair (XXIII); mais Philon interprète le récit de la chute dans le même sens; *De opif. mundi*, 151 sq.; Mangey, t. I, p. 36 sq.; cf. *De virtutibus*, 203-205, M. II, 440. Voir aussi le *Zohar*, Par. *Bereschith*, f. 49 *b*; — et l'auteur de l'Apocalypse reste encore plus voisin du sens littéral que le philosophe, puisqu'il met dans la main d'Adam et d'Ève, au moment de leur péché, « le raisin de l'arbre. » Enfin, il fait jouer un bien singulier personnage à Azazel, le prince des mauvais anges. D'une part, Azazel est l'auteur de toute impiété (XIII), un tison d'enfer (XIV); il a provoqué la chute d'Adam et d'Ève (XXIII) ainsi que l'homicide accompli par Caïn (XXIV); il cherche à détourner Abraham de l'obéissance due à l'ange Iaoel et celui-ci le chasse en lui déclarant qu'il n'a pas pouvoir de tenter cet homme juste et que le vêtement (de gloire) qui, auparavant, était le sien au ciel est réservé à Abraham (XIII). D'autre part, Azazel devra un jour appartenir au peuple que Dieu se choisira dans la postérité d'Abraham (XX.XXII); la chose est si étrange que le patriarche lui-même s'en étonne (XX). Et d'après le chap. XXIX, Azazel sera parmi ceux qui accourront auprès du Christ « pour l'adorer et le baiser! » S'agit-il de la conversion finale du diable?

Il faut avouer que ces idées, — même abstraction faite de l'interpolation chrétienne du chap. XXIX, — sont bizarres et semblent être isolées dans le judaïsme contemporain de J.-C. Si tout le reste du livre n'était animé de l'esprit le plus authentique des enfants d'Israël, on songerait volontiers à quelque secte gnostique fortement judaïsante. Et de fait, d'après saint Épiphane, *Adv. haer.*, XXXIX, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 669, les Séthiens possédaient une *Apocalypse d'Abraham*, «remplie de toute méchanceté», πάσης κακίας ἔμπλεων. Mais une qualification aussi sévère ne convient pas à notre apocryphe, bien que le récit de la chute et les allusions à la conversion du diable eussent été de nature à déplaire souverainement à cet ardent adversaire des Origénistes, auxquels il reprochait précisément cette dernière doctrine; *Ep. ad Joannem Episc. Hierosolym.*, n. V, *P. G.*, t. XLIII, col. 385.

En fin de compte, rien n'empêche de considérer cette seconde partie de l'*Apocalypse d'Abraham*, exception faite du passage chrétien interpolé, comme purement juive. Elle peut être de la même époque que *IV Esdr.* et l'*Apoc. syr. de Baruch*, avec lesquels elle présente certaines affinités, c'est-à-dire de la fin du Ier siècle.

Avec Ginzberg, on peut admettre que les deux parties furent rédigées en hébreu ou en araméen, probablement en Palestine. Elles ont été soudées ensemble avec assez d'habileté, et il semble bien que le rédacteur de la seconde ait eu devant ses yeux la première, car au chap. XXVI il se réfère nettement à ce qui est raconté au chap. VIII sur la mort de Tharé.

Le texte slave de l'Apocalypse a été traduit sur le grec.

L'apocryphe n'a guère laissé de vestiges dans la littérature postérieure; seul un passage des *Recognitiones Pseudo-Clementinæ*, I, 32 sq., *P. G.*, t. I, col. 1226 sq. semble y faire allusion. Il présente aussi certaines analogies avec *Hénoch slave;* mais rien n'oblige à admettre une dépendance littéraire de l'un vis-à-vis de l'autre, le trésor commun des traditions juives suffit à expliquer les traits de parenté.

Bibliographie. — *Texte.* — Le texte slavon, seul connu jusqu'à présent, a été publié à plusieurs reprises : Tikhonravof, *Monuments de la littérature apocryphe russe* (*Pamyatniki otreichennoi rousskoi literatury*), Pétersbourg, 1863, p. 32-53 et 54-77; Sreznewskij, *Comptes rendus de l'Académie impériale des Sciences, Langue et Littérature russes*, t. X, Moscou, 1861-1863, p. 648-665.

Traductions en allemand : Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer* (*Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg*, t. I, fasc. 1, Leipzig, 1897. La traduction (p. 12-41) est précédée d'une étude sur les textes slaves (p. 3-11) et suivie d'une analyse détaillée du livre (p. 41-70). En anglais : Box, *The Apocalypse of Abraham. Translations of early documents*, Londres, 1918.

Travaux divers. — Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1914, p. 706 sq. — Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édit., Berlin, 1906, p. 25 sq. — Joseph Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. I, Ratisbonne, 1910, p. 593 sq. — L. Ginzberg, art. *Abraham, Apocalypse of*, *The jewish encyclopaedia*, t. I, New-York, 1901, p. 19-92. — M. R. James, art. *Apocrypha*, Cheyne, *Encycl. bibl.*, t. I, Londres, 1899, col. 253 sq. — Lagrange,

Notes sur le Messianisme au temps de Jésus, *Revue biblique*, 1905, p. 481-514, p. 511-514. — Isr. Lévi, *Revue des études juives*, t. XXXVI, 1898, p. 125. — Émile Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édit., vol. III, Leipzig, 1909, p. 336-338.

J. B. Frey.

ABRAHAM (Testament d'). — Cet apocryphe s'est conservé en grec, en slave, en roumain, en copte, en arabe et en éthiopien. Le texte grec a été édité, en 1892, par M. R. James, dans une double recension, l'une plus longue (rec. A), pour laquelle l'éditeur utilisa six manuscrits grecs et la version roumaine, l'autre plus courte (rec. B), représentée par trois manuscrits. Une traduction anglaise de l'apocryphe fut publiée par A. Craigie, en 1897. La version slave avait été imprimée dès 1863 par Tikhonravof, et la version roumaine avait été publiée, en 1887, avec une traduction anglaise, par Gaster. Les deux recensions grecques sont indépendantes l'une de l'autre, elles dérivent toutes deux du « Testament » original. La version arabe, dont quelques fragments ont été traduits en anglais par Barnes, dans l'ouvrage de James, ne dépend pas des deux recensions grecques existantes; elle se rapproche cependant de la recension B plus que de la recension A.

Abraham, homme juste et hospitalier, est arrivé à l'âge de 95 ans (quelques mss. : 175 ans). Le terme de sa vie approche : il ne saurait échapper au sort commun. Dieu lui envoie Michel, son archistratège, pour le préparer à ce passage difficile et le prier de mettre ordre à ses affaires. L'ange trouve Abraham près du chêne de Mambré, surveillant les travaux de ses serviteurs. Dès que le patriarche aperçoit l'étranger qu'il prend pour un soldat, il va à sa rencontre, le salue et lui offre l'hospitalité. Comme ils sont à une certaine distance de la maison, Abraham veut faire venir une monture, mais Michel refuse et ils font la route à pied. En chemin, ils passent près d'un cyprès qui parle « d'une voix humaine ». Abraham soupçonne que quelque chose de mystérieux se prépare et se tait, pensant que l'étranger n'a rien entendu. Quand ils arrivent à la maison, Isaac fait remarquer à sa mère que l'étranger « n'est pas de la race de ceux qui habitent la terre »; il se prosterne devant le visiteur et reçoit de lui des paroles de bénédiction. Pendant qu'Abraham lave les pieds de Michel, il se sent ému et se met à pleurer; Isaac fait de même, et Michel aussi : les larmes de l'ange, en tombant dans le bassin, se changent en pierres précieuses; Abraham les ramasse et « cache le mystère ». Isaac prépare la table; Abraham et son hôte sont déjà assis quand Michel, sous un prétexte peu angélique, sort et en un clin d'œil monte près de Dieu pour lui dire qu'il lui est impossible de donner à un homme si juste l'annonce de la mort. — D'après la recension B, un autre motif encore oblige Michel à monter au ciel : c'est le moment où le soleil se couche et à cette heure « tous les anges offrent leurs adorations à Dieu »; Michel étant « le premier des anges », se doit d'être présent à cette fonction liturgique. Dieu lui ordonne de retourner près d'Abraham et promet de faciliter sa tâche en envoyant à Isaac un songe que Michel devra interpréter. Mais l'ange est aussi préoccupé d'une autre question : invité à la table d'Abraham, comment fera-t-il pour ne pas trahir sa nature spirituelle? Dieu le rassure encore : il lui enverra « un esprit dévorant » qui « consommera de ses mains et par sa bouche tous les aliments qui sont sur la table. » Michel redescend et se met à table avec Abraham. Le repas fini, ils se retirent pour dormir. Isaac a un rêve et, au milieu de la nuit, il court embrasser son père « avant qu'il ne lui soit enlevé. » Tous deux se mettent à pleurer; Sara survient et se demande si l'étranger n'est pas un des trois anges qui, autrefois, sont venus les visiter. Abraham confirme la remarque de Sara et déclare qu'il a reconnu l'ange en lui lavant les pieds; en même temps il tire de son sein les pierres précieuses. Il demande à Isaac de raconter le songe qu'il a eu ; Michel en explique aussitôt le symbolisme et termine en disant : « Je suis Michel, l'archistratège, qui me tiens devant Dieu, et je suis envoyé vers toi pour te donner l'annonce de la mort. » Abraham refuse catégoriquement de lui donner son âme. Michel retourne au ciel et rapporte à Dieu la réponse d'Abraham. Dieu le renvoie et le prie de rappeler à Abraham que la mort est le lot de tous les hommes. Michel s'acquitte de son message, et Abraham demande comme une dernière faveur, pendant qu'il est encore dans le corps, de voir les œuvres de la création (c. I-IX).

Sur l'ordre de Dieu, Michel enlève Abraham dans une nuée, sur le char des chérubins, et lui montre l'univers. Abraham embrasse d'un regard tout ce qui se passe dans le monde, le bien et le mal. Il voit des meurtriers : à sa prière, des bêtes sauvages les dévorent; il aperçoit des adultères : à sa demande, la terre les engloutit; des voleurs : le feu descend du ciel et les consume. En ce moment, la voix de Dieu se fait entendre et ordonne à Michel de changer la direction du char, de peur qu'Abraham ne détruise toute l'humanité, car n'ayant jamais péché, il n'a pas pitié des pécheurs. Alors Abraham est enlevé vers l'Orient, vers la première porte du ciel. Là il remarque deux voies, l'une étroite, l'autre large, et deux portes, l'une étroite, l'autre large. En dehors des deux portes se trouve un homme à l'aspect terrible, « semblable à celui du Seigneur », assis sur un trône d'or; c'est Adam, le premier homme; il se réjouit quand il voit passer des hommes par la porte étroite : c'est celle des justes qui mène à la vie; il pleure au contraire quand il en voit passer par la porte large : c'est celle des pécheurs qui conduit à la perdition. Et grand est le nombre de ceux qui se perdent, petit celui des sauvés : sur sept mille âmes, à peine une est sauvée! « Voici que deux anges, à l'aspect de feu, aux sentiments impitoyables, au regard farouche, poussent devant eux des milliers d'âmes, les frappant sans miséricorde avec des lanières de feu. Nous les suivîmes. » A l'intérieur, entre les deux portes, sur un trône comme de cristal, est assis un homme brillant comme le soleil, « semblable au Fils de Dieu » : c'est Abel, qui exerce le premier jugement. Devant lui est une table comme de cristal, sur laquelle est posé un livre de six coudées d'épaisseur et de dix coudées de largeur, où sont inscrites toutes les actions, bonnes et mauvaises, des hommes. A ses côtés, deux anges, avec du parchemin, de l'encre et un calame : celui de droite écrit les bonnes œuvres, l'autre les péchés. En face de la table, un ange brillant, ayant dans ses mains une balance : c'est l'archange Dokiel, qui pèse les âmes; tout auprès, un autre ange, Pyrouel, qui éprouve les œuvres des hommes par le feu : « si les œuvres d'un homme sont consumées par le feu, l'ange du jugement le saisit et l'emmène parmi les pécheurs, au lieu de supplice très amer; celui dont les œuvres résistent au feu, est déclaré juste et l'ange de la justice le fait monter au lieu du salut et sa part est avec les justes. » (Dans la recension B et dans la version arabe, c'est Hénoch qui est chargé de rappeler les péchés des hommes.) En ce moment même, une âme est amenée : le livre est ouvert, l'âme est pesée, et il se trouve que ses bonnes actions et ses péchés se font équilibre. A la demande d'Abraham, Michel et lui intercèdent pour elle. Dieu exauce leur prière et l'âme est conduite au paradis. Sans cette intervention, elle n'aurait été livrée ni aux anges tortionnaires ni à ceux qui sauvent, mais elle serait restée dans cet état intermédiaire « jusqu'à ce que vînt le juge de tous. » Car, après le jugement exercé par Abel, les âmes ont à en subir

deux autres : l'un « au second avènement », où elles seront jugées par les douze tribus d'Israël, l'autre qui sera exercé par le Seigneur « Dieu de tous les hommes ». A la prière d'Abraham et de Michel, Dieu sauve également les pécheurs que le patriarche, dans un zèle excessif, avait fait mourir d'une mort violente (c. x-xiv).

Michel ramène maintenant Abraham sur la terre et lui rappelle que l'heure est arrivée de laisser son corps. De nouveau Abraham refuse de mourir et l'ange retourne au ciel rendre compte au Seigneur. Alors Dieu appelle la Mort, lui ordonne de prendre un extérieur tout aimable et d'aller prendre l'âme de son ami Abraham en usant de tous les ménagements possibles. La Mort revêt la forme d'un bel archange et vient vers Abraham qui est assis sous les arbres de Mambré. Elle le salue, et comme Abraham la prend pour l'archange Michel, elle lui déclare qui elle est : « Je suis la coupe amère de la mort », et lui fait connaître le but de sa visite. Abraham refuse de la suivre et s'en retourne à sa maison; la Mort l'y accompagne. Il monte dans sa chambre; elle y monte aussi. Il s'étend sur son lit; elle s'assoit à ses pieds. Abraham veut qu'elle se montre sous son véritable aspect, si elle est la Mort. Cédant enfin à ses instances, elle lui apparaît dans toute sa hideur naturelle, avec sept têtes de dragons et quatorze faces : de feu, de ténèbres, de vipère, de précipice, d'aspic, de lion, de basilic, de sabre de feu, d'épée, d'éclair et de tonnerre, de mer, de torrent, de dragon tricéphale, de coupe de poison. Son aspect est si terrifiant que sept mille serviteurs et servantes d'Abraham meurent, et lui-même est sur le point de rendre l'âme. Abraham la supplie de reprendre sa forme première, et tous deux demandent à Dieu de rendre la vie aux serviteurs; Dieu exauce leur prière. La Mort s'attache aux pas d'Abraham lequel, « d'une figure sévère et d'un regard chargé de colère », oppose un nouveau refus à ses demandes. Il veut avoir l'explication de tout ce qu'il vient de voir; la Mort se prête à son désir. A une nouvelle interrogation d'Abraham, elle répond qu'il y a soixante-douze espèces de morts; puis, elle le prie de mettre fin à ses questions et de la suivre. Abraham, qui ne s'est pas remis de son émotion, se sent défaillir et demande à prendre un peu de repos. Isaac, Sara, tous les serviteurs et servantes s'assemblent autour de son lit. La Mort, usant de ruse, invite Abraham à baiser sa main, l'assurant qu'il en éprouvera un grand soulagement. Abraham le fait et son âme reste attachée à la main de la Mort. Michel et un grand nombre d'anges viennent emporter l'âme dans un tissu de lin préparé au ciel; le troisième jour, ils ensevelissent son corps sous le chêne de Mambré. Dieu ordonne que l'âme de son ami Abraham soit portée au paradis « où sont les tentes de mes justes et les demeures de mes saints Isaac et Jacob dans le sein d'Abraham, où il n'y a plus ni souffrance, ni affliction, ni gémissement, mais paix et joie et vie sans fin. » (C. xv-xx.)

On croirait volontiers à une satire, si le récit tout entier, avec ses mille détails, ne tendait à la glorification du grand patriarche. C'est que les Juifs ne considéraient pas la peur de la mort, même chez leurs personnages les plus célèbres, comme une faiblesse dont il fallût rougir, et ils ne croyaient pas leur manquer de respect en soulignant très fortement cette crainte si humaine. — Il est cependant intéressant d'observer que la recension B et la version arabe ont supprimé toute allusion au refus d'Abraham.

Le thème est d'ailleurs très ancien et il se retrouve dans beaucoup d'écrits. Il est appliqué à Moïse dans le Midrach *Debarim Rabba*, xi, *in Deut.*, xxxi, 14. Voici le résumé de cette haggada. Quand s'approchèrent les jours où le grand législateur d'Israël devait quitter ce monde, Dieu lui communiqua l'arrêt de mort. Moïse refuse de mourir; Dieu lui rappelle que c'est le sort commun de tous les hommes. Moïse demande qu'auparavant « toutes les portes du ciel et de la terre s'ouvrent devant lui » (des Midrachim racontent les visions que Moïse a eues du ciel et de l'enfer, mais placent ce voyage à d'autres moments de sa vie). Il se met ensuite à prier pour que l'arrêt soit révoqué : Dieu empêche sa prière de parvenir jusqu'au ciel. Pour demeurer sur la terre, Moïse consentirait à devenir une bête des champs ou un oiseau du ciel; Dieu refuse et ordonne successivement à Gabriel et à Michel d'aller chercher l'âme de Moïse : ils n'osent exécuter l'ordre divin. Alors Dieu envoie l'impie Samaël, le chef des démons : celui-ci tremble devant Moïse qui le renvoie. Samaël retourne près de Dieu rendre compte de son insuccès; Dieu le renvoie, et Samaël se présente à Moïse l'épée nue à la main; Moïse se met en colère, prend un bâton où il avait gravé le nom divin, frappe Samaël et le met en fuite. Voyant cependant qu'il ne peut échapper à la mort, il exprime le désir de ne pas tomber entre les mains de l'ange de la mort. Dieu lui promet de s'occuper lui-même de tout. Alors Moïse se laisse faire; Dieu descend en personne près de lui, avec Michel, Gabriel et Sagsagel, et lui demande de fermer les yeux, de mettre les mains sur la poitrine, d'étendre un pied sur l'autre. Moïse s'exécute, mais au dernier moment son âme supplie encore Dieu de la laisser dans le corps. Alors Dieu « prend son âme dans un baiser de la bouche. » — Sur d'autres formes de la même légende, voir Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 5ᵉ édit., Munich, 1921, p. 218, et James, *The Testament of Abraham*, Cambridge, 1892, p. 64-67.

Les analogies entre ce Midrach et le *Testament d'Abraham* sont trop frappantes pour qu'il soit besoin d'insister. D'autres récits prêtent les mêmes sentiments en face de la mort à Esdras et à Sédrach; cf. *Apocalypse grecque d'Esdras*, éd. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 31 sq.; *Apocalypse de Sédrach*, éd. James, *Apocrypha Anecdota*, i, Cambridge, 1893, p. 133-135; cf. James, *The Test. of Abraham*, p. 64-68. Ces deux apocalypses, il est vrai, sont chrétiennes, mais elles utilisent certainement des données juives.

Dans leur ensemble, les conceptions du *Testament d'Abraham* sont juives. L. Ginzberg a établi, dans son article de la *Jewish Encyclopædia*, la parenté étroite qui existe entre le contenu de notre apocryphe et les productions les plus authentiques du judaïsme. Aussi déclare-t-il qu'il n'y a pas « le moindre doute à avoir au sujet de son origine juive » et a-t-il admis le récit parmi ses *Legends of the Jews*, t. i, Philadelphia, 1909, p. 299-306. Il lui assigne une date « très ancienne », encore voisine des débuts de l'ère chrétienne, puisqu'il se demande si l'auteur était pharisien ou essénien. D'après lui, l'original était en hébreu, et aucune de nos deux recensions grecques n'en est une traduction fidèle.

K. Kohler admet également que le livre est d'origine juive; il serait porté à voir dans l'auteur un essénien. Il est remarquable que jamais il n'y est question de la Loi.

Selon James, le nombre des versions et des différents remaniements qui nous sont restés de cet apocryphe est à lui seul une preuve de sa haute antiquité. Les *Constitutions apostoliques*, au ivᵉ siècle, mentionnent des écrits apocryphes attribués aux « trois patriarches » (Abraham, Isaac et Jacob), vi, 16; *P. G.*, t. i, col. 956. Dans ses premiers travaux, en 1892 et 1899, James pensait fermement trouver dans Origène une citation de notre livre; *in Luc.*, hom. xxxv, *P. G.*, t. xiii, col. 1889. D'après lui, l'auteur était un judéo-chrétien qui a écrit en Égypte, au iiᵉ siècle; « pour les

parties narratives, il a utilisé les légendes juives, et pour la partie apocalyptique il a puisé largement dans sa propre imagination »; cependant, un certain nombre d'expressions sont dues à un rédacteur du IXe ou Xe siècle. Dans son dernier ouvrage, il est moins affirmatif au sujet de la date du livre; il estime en tout cas que « le *Testament* représente un ancien livre »; *The lost Apocrypha of the O. T.*, 1920, p. 16 sq.

Wells semble se rallier aux premières conclusions de James et croit que le *Testament* a emprunté beaucoup de détails à l'*Apocalypse de Moïse*.

Schürer ne veut voir dans notre apocryphe qu'une production chrétienne.

D'après Thomson, « le Midrach original était l'œuvre d'un Juif »; il a probablement été écrit en araméen, avant l'ère chrétienne. Au second siècle de notre ère, il a été traduit par un chrétien qui, dans sa traduction, a laissé des traces de ses croyances.

Il faut reconnaître que l'esprit dont le livre est animé n'a rien de chrétien. La partie narrative a un parallèle exact dans les légendes juives sur Moïse, et l'ascension d'Abraham au ciel rappelle la seconde partie de l'*Apocalypse d'Abraham*; voir plus haut, col. 28,29.

Des conceptions assez semblables à celles de notre apocryphe sur le jugement et le pesage des âmes se rencontrent dans une apocalypse anonyme (mais qui fait sans doute partie de l'*Apocalypse de Sophonie*), d'origine très probablement juive, éditée, d'après un ms. copte d'Akhmim, par Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung und Glossar*, Leipzig, 1899. Les anges du Seigneur, assis à la porte du ciel, tiennent registre de toutes les bonnes actions des justes, « afin que leur nom soit inscrit dans le Livre des Vivants. » D'autre part, les anges de l'Accusateur (= le diable) consignent par écrit tous les péchés des hommes et en remettent la liste à l'Accusateur, afin qu'il accuse les hommes quand ils quittent le monde; III, 13-IV, 13; X, 20-XII, 19. « Les bonnes et les mauvaises actions sont pesées sur une même balance; » XIII, 12-14. On sait que l'idée de la pesée des âmes (psychostasie) se rencontre aussi dans la littérature rabbinique et qu'elle trouva un large écho dans l'art chrétien du Moyen Age. Cf. Émile Mâle, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, 4e édit., Paris, 1919, p. 438-441; le même, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris, 1922, p. 413 sq.

D'autre part, on doit concéder que le texte actuel du *Testament* présente des passages qui coïncident presque littéralement avec des textes du Nouveau Testament. Par exemple, c. VII : « Je suis Michel, l'archistratège, qui me tiens devant Dieu, et je suis envoyé vers toi pour... » cf. Luc., I, 19; c. X : « voler et tuer et perdre »; cf. Joan., X, 10; c. XI : la description des deux voies et des deux portes; cf. Matth., VII, 13 sq.; c. XIII : « au second avènement, les douze tribus d'Israël seront jugées par les douze Apôtres » (tous les mss. de la recension A, sauf un); cf. Luc., XXII, 30; *ibid.* : l'épreuve des œuvres par le feu; cf. I Cor., III, 13-15. La plupart de ces expressions manquent dans la recension B; quelques-unes pourraient peut-être s'expliquer, comme le croit Ginzberg, par des traditions purement juives; d'autres sont évidemment le fait d'un auteur chrétien.

L'écrit primitif est antérieur aux *Constitutions apostoliques* qui mentionnent des apocryphes placés sous les noms des « trois patriarches ». — Il est difficile de savoir si le terme « Patriarches » qui se rencontre dans les listes de livres apocryphes du pseudo-Athanase, de Nicéphore et dans la liste anonyme publiée par Cotelier, Hody, Montfaucon et Pitra, vise les Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ou les Testaments des Douze Patriarches. *Ps. Athanase et Nicéphore* énumèrent aussi un livre apocryphe d' « Abraham »; mais ici encore il est impossible de déterminer s'il s'agit de l'*Apocalypse* ou du *Testament d'Abraham*. — Ce qui paraît certain, c'est que le *Testament d'Abraham* existait déjà au IVe siècle; sous sa forme primitive, il est assez antérieur à cette date. Si, comme il est probable, l'apocryphe a été rédigé en hébreu ou en araméen, il faut en placer la composition dans les deux premiers siècles de notre ère; plus tard, un écrit juif aurait difficilement passé dans l'Église chrétienne. Sa grande diffusion indique également une date très ancienne.

Dans les versions copte, arabe et éthiopienne, le *Testament d'Abraham* est suivi des *Testaments d'Isaac* et *de Jacob*. Le texte copte de tous les trois a été édité, d'après un ms. de la Vaticane, par Guidi, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. V, t. IX, Rome, 1900, p. 157-180, 223-264. W. E. Barnes a donné, en anglais, des extraits de la version arabe de ces trois testaments, dans James, *The Testament of Abraham. Appendix : The Testaments of Abraham, Isaac and Jacob*, p. 131-154. Les Testaments d'Isaac et de Jacob ont été composés sur le modèle de celui d'Abraham; dans les trois on a le même schème : apparition de Michel, convocation de la famille, des fragments d'une vision du ciel et de l'enfer, enfin les recommandations d'ordre moral qui constituent le Testament proprement dit; cette dernière partie, très accentuée dans le Testament d'Isaac, comme dans les *Testaments des Douze Patriarches*, manque totalement dans celui d'Abraham. Dans les *Testaments d'Isaac* et *de Jacob* on rencontre des traits chrétiens, une prophétie de la naissance de Jésus le Messie et des références assez explicites à Eph., IV, 26; Matth., V, 28; Rom., I, 18. Mais la vénération dont sont entourés les patriarches et les promesses qui sont faites à ceux qui les honorent, montrent que l'écrit original était juif.

BIBLIOGRAPHIE. — *Textes et traductions* : Montague Rhodes James, *The Testament of Abraham, with an appendix, by* Barnes : *Texts and Studies, edited by* J. Armitage Robinson, t. II, n. 2, Cambridge, 1892; Vassilief, *Anecdota Græco-Byzantina*, t. I, Moscou, 1893, p. 292-308, a édité le texte grec d'un ms. de Vienne, utilisé par James sous le sigle E.; la version slave a été éditée par Tikhonravof, *Monuments de la littérature apocryphe russe* (*Pamyatniki Otretchennoi Russkoi Literatury*), Pétersbourg, 1863, p. 79-90; la version roumaine a été publiée par Gaster, *Transactions of the Society of biblical archeology*, t. IX, 1887, p. 195-226, avec une traduction anglaise. Le texte publié par James a été traduit en anglais par A. Craigie, dans Menzies, *Recently discovered manuscripts. Ante-Nicene christian library (Additional Volume)*, p. 183-201, Edinburgh, 1897. M. Ginzberg donne un résumé assez complet du *Testament*, en mélangeant les deux recensions, dans *The Legends of the Jews*, t. I, Philadelphia, 1909, p. 299-306.

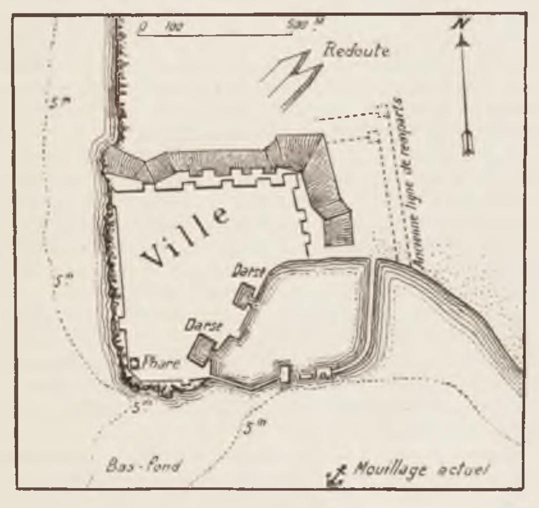
TRAVAUX DIVERS. — Outre les publications déjà citées, voir : L. Ginzberg, art. *Abraham (Testament of) : The Jewish Encycl.*, t. I, New-York et Londres, 1901, p. 93-96; M. R. James, art. *Apocrypha* : Cheyne, *Encycl. biblica*, t. I, Londres, 1899, col. 253; M. R. James, *The ost Apocrypha of the O. T.*, Londres, 1920, p. 16 sq.; K. Kobler, *the Pre-Talmudic Haggadah : The Jewish quarterly Review*, VII, 1895, p. 581-606; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e édit., t. III, Leipzig, 1909, p. 339; J. E. H. Thomson, art. *Apocalyptic Literature : The International Standard Bible Encyclopædia*, t. I, Chicago, 1915, p. 177 ; Wells, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, t. II, Oxford, 1913, p. 131.

J.-B. FREY.

ABSOLUTION DES PÉCHÉS. — Voir PÉNITENCE.

ACCHO, un des plus anciens ports de la côte syrienne. Les documents découverts et les travaux parus depuis une quarantaine d'années nous permettent de compléter son histoire.

Le nom, déjà déchiffré sur les monuments égyptiens sous la forme [hieroglyphs], à lire, non pas *'A-a-k*, mais *'A-ka*, selon d'autres inscriptions qui portent [hieroglyphs] cf. Mariette-Bey, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 27; Maspero, *Sur les noms géographiques de la liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée*, extrait des *Transactions of the Victoria Institute*, 1886, p. 8; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, Leipzig, 1893, p. 181; lu sur les monuments assyriens sous la forme [cuneiform] *Ak-ku-ù*, cf. Sennachérib, Taylor, II, 40, s'est retrouvé dans les Lettres d'El-Amarna sous celle de [cuneiform]. *A k-ka*, cf. Otot Schrœder, *Die Tontafeln von El-Amarna*, dans les



6. — Ancien fort d'Acre.
D'après Rey, *Les colonies franques de Syrie aux XIIe et XIIIe siècles*, 1883, p. 462.

Vorderasiatische Schriftdenkmäler, Heft XI, 5, l. 19, Leipzig, 1915, toutes formes qui répondent exactement à celle de l'hébreu, עַכּוֹ *'Akkô*.

Les Lettres d'El-Amarna nous ont révélé les noms des deux princes d'Accho sous Aménophis III et Aménophis IV : *Šarâtum*, appelé aussi *Zurata*, et son fils *Šutatna* ou *Zatatna* ou encore *Zitatna*. Les faits qu'elles racontent à leur sujet jettent un certain jour sur l'état du pays de Chanaan à cette époque et sur les mœurs des roitelets qui l'habitaient. Le n. 8 exhale ainsi les plaintes de Bournabouriash de Babylone à Aménophis IV : « Maintenant mes marchands qui étaient allés avec Ahutâbu s'étaient attardés en Canaan (*Ki-na-ah-hi*) pour affaires. Après que Ahutâbu se fut rencontré avec mon frère (le roi d'Égypte), [voici que] dans la ville de *Hi-in-na-tu-ni* (Hanathon, Jos., XIX, 14) de Canaan, Sumadda, fils de Balummê, [et] Sutatna, fils de Sarâtum, de la ville de *Ak-ka*, comme [mes marchands] avaient renvoyé leurs hommes, tuèrent mes marchands et emportèrent leur argent. » (l. 13-21). Bournabouriash demande en conséquence au pharaon de veiller à la restitution de l'argent volé et de venger le sang des serviteurs tués. « Si tu ne tues pas ces gens-là, ajoute-t-il, ils mettront à mort une autre fois soit mes caravanes, soit tes messagers, et alors il n'y aura plus de messagers entre nous, et alors ils te feront défection » (l. 30-34). On voit par là comment les habitants de Akka, surveillant la route d'Égypte en Mésopotamie, se faisaient les pirates de terre, métier qu'ils devaient sans doute exercer aussi sur mer. Malgré cela, la ville était en faveur auprès du roi d'Égypte, car nous entendons Rib-Addi de Gubla (Byblos) dire avec amertume : « Le messager du roi de Akka est plus considéré que mon messager » (n. 88., l. 46-47). Zurata est mentionné dans une circonstance où, s'étant offert à envoyer par mer en Égypte le corps de Labaia, que le pharaon aurait voulu recevoir vivant, il le rendit à la famille moyennant rachat (n. 245, l. 24-35). Dans une lettre au roi d'Égypte, il fait la plus humble profession d'obéissance (n. 232).

Nous avons également trois lettres de Zatatna au Pharaon. Le n. 233 n'est aussi qu'une profession d'obéissance. Dans le n. 234, il fait preuve de caractère et d'indépendance en refusant de livrer à Namiawaza, sur les injonctions de Suta, Zirdamiasda, qui s'était réfugié près de lui. Le n. 325 n'a que l'introduction de la lettre. — Sur ces lettres, transcription et commentaires, cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, 1 p., texte, 11 p. *Anmerkungen und Register*, Leipzig, 1915. On peut voir aussi P. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 512; 1909, p. 380, 381.

Les nouvelles Lettres d'El-Amarna, entrées au musée du Louvre en 1918, et publiées par M. Thureau-Dangin, nous montrent Zurata auxiliaire de Suwardata et d'Abdi-hiba (de Jérusalem) dans la guerre contre les SA GAZ, bandes indigènes qui s'étaient coalisées contre la domination étrangère. Le prince de Akka fournit avec celui de Aksapa (héb. *Aksaf*) 50 chars. Cf. F. Thureau-Dangin, *Nouvelles Lettres d'El-Amarna*, dans la *Revue d'assyriologie*, 1922, p. 98, 99, 106; P. Dhorme, *Revue biblique*, 1924, p. 12.

La situation d'Accho et la conformation de son port en faisaient un des points les plus importants de la côte palestinienne, une des clefs de la Syrie. La langue de roc qui s'avance vers le Sud (voir fig. 6) et sur laquelle est bâtie la ville offrait aux vaisseaux un abri naturel contre les vents de terre et de mer. Entre le promontoire et le plage de sable, il était facile d'aménager un bassin où ils s'enfermeraient. D'un autre côté, la cité elle-même opposait une barrière



7. — Monnaie d'Accho. Tête laurée d'Apollon à droite. Grènetis au pourtour. R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ, (à droite) ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ, (à gauche) corne d'abondance; dessous ΑΣ et ΚΑ.

aux incursions des indigènes du continent attirés par les richesses de ses magasins. Aussi les Phéniciens durent-ils, dès les premiers temps, constituer là un des principaux centres de leur activité commerciale et industrielle, et il n'est pas étonnant que les autres peuples se le soient disputé au cours des siècles. Accho, tour à tour conquise par les Égyptiens et les Assyriens, subit parfois de dures représailles pour son insoumission : « Les gens de la ville d'*Ak-ku-u*, insoumis, je les frappai, dit Asurbanipal. Je suspendis leurs cadavres à des perches, je les plaçai tout autour de la ville. Ceux qui restaient, je les emmenai au pays d'Asur, je les enrôlai dans l'armée et je les ajoutai aux troupes nombreuses que m'a accordées le dieu Asur. » *Cyl. de Rassam*, IX, 122 sq.

Le nom d'Accho, que la ville portait depuis sa fondation, subsista sous la domination des Perses achéménides. Avant Alexandre, il était passé chez les

Grecs sous la forme Ἄκη, qu'on trouve dans le *Péripe*, de Scylax, cf. *Geographi græci minores*, éd. Car. Müller, Paris, Didot, 1855, t. I, p. 79. Au temps d'Isée et de Démosthène, des marchands athéniens avaient un comptoir à Ἄκη, cf. Isée, *Orat.*, IV, 7, dans *Oratores attici*, Paris, Didot, 1847, t. I, p. 262; Démosthène, *Orat. contra Callippum*, 24, où il faut lire Ἄκην au lieu de Θράκην; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1898, t. II, p. 111. A l'époque d'Alexandre, la cité devait être importante, car, parmi les monnaies du grand roi frappées en Phénicie, celles d'Akè sont nombreuses. Elles portent le nom d'Alexandre en grec et celui de la ville en écriture phénicienne, et les dates d'une ère qui commence avec Alexandre. Longtemps encore après la mort de ce prince, on frappa ici, comme ailleurs, des



8. — Monnaie d'Accho au temps de Claude. Têtes accolées et laurées des Dioscures à droite ayant chacun le front surmonté d'une étoile ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ; à droite, ΙΕΡΑΣ ΑΣΥΛΟΥ; à gauche, au revers, personnage assis.

monnaies en son nom. Cf. Schürer, *Geschichte des jud. Volkes*, t. II, p. 112, n. 181; Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. Bouché-Leclercq, Paris, 1883, t. I, p. 301-303 (fig. 7).

C'est un Ptolémée qui donna à Accho son nom de Πτολεμαΐς. Mais lequel? Plusieurs savants avaient pensé à Ptolémée Ier Soter. L'hypothèse est aujourd'hui considérée comme fausse, et l'imposition du nom attribuée à Ptolémée II, Philadelphe. En 312, en effet, lorsque Ptolémée Ier Soter, en abandonnant la Syrie pour se retirer sur l'Égypte, détruisit les principales villes qu'il avait occupées, celle-ci, au témoignage de Diodore de Sicile, lib. XIX, 93, Paris, Didot, 1855, t. II, p. 335, s'appelait encore *Akè*, Ἄκην μὲν τῆς Φοινίκης Συρίας. Le monarque égyptien ne réoccupa ce point que de 302 à 300 av. J.-C., et n'en changea point le nom à cette époque. « Car la série des tétradrachmes à types alexandrins, portant le nom d'Acco en lettres phéniciennes, avec des dates empruntées à l'ère d'Alexandre le Grand inaugurée après la bataille d'Issos, se continue jusqu'en 46, soit 287-286 av. J.-C. Dès l'an 300, la Phénicie avait été reprise à Ptolémée Ier par Démétrius, elle passa ensuite au pouvoir de Séleucus Ier Nicator, qui la conserva jusqu'à sa mort en 281. Ce fut en cette année seulement que Ptolémée II Philadelphe recouvra la possession de cette contrée. Les monnaies frappées aux types de Ptolémée Ier Soter, avec les initiales de Ptolémaïs, ne purent donc être émises dans cette ville qu'après la mort de ce souverain, et sous le règne de son fils Philadelphe. M. Babelon (*Perses Achéménides*, p. CLXXVII) pense aussi que le nom de Ptolémaïs fut donné à Acé par Philadelphe, mais il retarde cet événement jusqu'en 267 av. J.-C., date correspondant à l'an 46 de l'ère des Séleucides à laquelle il rattache les monnaies à types alexandrins d'Acé. » Dr Jules Rouvier, *Ptolémaïs-Acé* dans la *Revue biblique*, 1899, p. 394. Il est certain, en tout cas, qu'à l'époque du voyage de Zénon en Palestine (259 avant J.-C.), le nom de Πτολεμαΐς était déjà courant, et le papyrus 71 de Zénon est le plus ancien texte qui le reproduise. Cf. F.-M. Abel, *La liste géographique du papyrus 71 de Zénon*, dans la *Revue biblique*, juillet 1923, p. 414.

La ville garda son nouveau nom jusqu'au règne d'Auguste, pendant lequel elle reprit momentanément celui d'Akè. Les livres des Machabées l'appellent constamment Ptolémaïs. Elle fut l'objet des faveurs des Séleucides, lorsque ceux-ci eurent pris possession définitive de la Phénicie. Sur des monnaies, principalement émises sous Antiochus IV et Antiochus VIII, on trouve la légende ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ, parfois avec l'addition ἱερᾶς ἀσύλου. S'agit-il ici simplement d'une colonie de citoyens ou de marchands d'Antioche domiciliés à Ptolémaïs, et qui, constitués en corporation, auraient frappé ces pièces? Mais, en numismatique, on ne rencontre pas un seul exemple probant du droit qu'auraient eu ces corporations de battre monnaie dans une cité étrangère. Cf. Droysen, *Hist. de l'hellénisme*, t. II, p. 739. La concession de ce titre d'Ἀντιοχεῖς, qui comportait peut-être certains droits et l'addition ἱερὰ ἄσυλος semblent plutôt une faveur accordée à la ville ou tout au moins aux habitants d'un quartier jouissant des privilèges réservés aux Antiochéens. Il est intéressant de rapprocher ce fait de II Mach., IV, 9, où il est parlé des promesses de Jason à Antiochus Épiphane « si on lui accordait d'établir de sa propre autorité et selon ses vues un gymnase avec un éphébée, et d'*inscrire les habitants de Jérusalem comme citoyens d'Antioche,* » καὶ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι.

L'empereur Claude Ier établit à Ptolémaïs une colonie de vétérans. La ville s'appela depuis lors *Colonia Ptolemaïs*. Cf. Pline, *H. N.*, lib. V, 17 (19) : *Colonia Claudii Cæsaris Ptolemais, quæ quondam Ace.* Le privilège de colonie romaine ne lui fut accordé par Claude que dans les deux ou trois dernières années de son règne, c'est-à-dire entre 52 et 54 après J.-C. Ses monnaies portent COL. PTOL. Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de Terre sainte*, Paris, 1874, p. 158-169, 405-406, pl. VIII, n. 2-11 (fig. 8).



9. — Monnaie d'Accho au temps d'Éliogabale IM. C. M. AUR. ANTONINUS. Buste d'Éliogabale lauré et cuirassé avec le paludamentum. ℞ COL. PTOL., et à l'exergue ΠΞΣ. Temple de la Fortune couronnée par la Victoire.

On compte quatre ères employées par Ptolémaïs-Acé : 1° l'ère d'Alexandre, de 332 à 281 avant J.-C.; 2° l'ère des Séleucides, de 198 à 47 av. J.-C.; 3° l'ère des Antiochéens de Ptolémaïde, de 174 avant J.-C. au règne d'Auguste; 4° l'ère césarienne, de 47 avant J.-C. à 235 après J.-C. Sur cette question des ères et le catalogue des monnaies autonomes de Ptolémaïs-Acé, cf. J. Rouvier, *Ptolémaïs-Acé*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 393-408, avec planche. Pour les autres références numismatiques, cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. II, p. 111-115.

A. LEGENDRE.

ACTES DES APOTRES. — I. État de la question. II. Authenticité et unité de composition du livre des Actes des Apôtres. III. Époque de composition du livre des Actes. IV. Sources des Actes des Apôtres. V. Valeur historique du livre des Actes. VI. Examen des difficultés soulevées contre la véracité historique du livre des Actes. VII. Le texte des Actes

des Apôtres. VIII. Analyse du livre des Actes. IX. Décision de la commission biblique sur les Actes des apôtres. X. Bibliographie.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — On ne voit plus de nos jours, et depuis longtemps, dans le *livre des Actes* un écrit destiné à réconcilier Pauliniens et Pétriniens comme l'avait cru l'École de Tubingue. En se faisant l'écho de cette théorie dans *Orpheus* (p. 345), M. Salomon Reinach retarde de plus de cinquante ans. Aujourd'hui ou bien on refuse de suivre Renan (*Les Apôtres*, introd., p. x), et d'attribuer avec lui et toute la tradition ecclésiastique, à un seul et même auteur, à Luc, le compagnon et le disciple de Paul, le *livre des Actes* et le troisième Évangile sans même se soucier de discuter les arguments sur lesquels repose l'opinion traditionnelle (Holtzmann, Overbeck, Hausrath, Weizsäcker, Wendt, Scholten, Schürer, Pfleiderer, von Soden, Jülicher, Knopf, etc.); ou bien, surtout, on s'autorise de l'analyse littéraire du *livre des Actes* pour y découvrir plusieurs sources et faire de cet ouvrage d'une unité si évidente de plan et de style un agrégat de morceaux divers d'origine et de tendance, réunis et soudés tant bien que mal par un rédacteur anonyme de la fin du premier siècle ou du début du second. Les uns se contentent de deux sources : von Manen (1890), Spitta (1891), Jüngst (1895); d'autres, comme Clemen, après avoir distingué en 1893-1895 quatre sources, trois rédacteurs et beaucoup de témoins secondaires, sont revenus, en 1904-1905, a des opinions beaucoup moins extravagantes, se contentant de deux sources, une pour les onze premiers chapitres, l'autre pour les voyages de saint Paul, supposant même que cette dernière émanerait de saint Luc lui-même et aurait été rédigée peu après les événements. Le livre actuel aurait été compilé entre 95-100 par l'auteur inconnu du troisième Évangile. Cf. *Die chronologie der Paulinischen Briefe*, Halle, 1893; *Die Zusammensetzung von Apostelgeschichte*, I-V, 1895; et *Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904; *Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text, Quellen und historisch-kritischen Forschungen*, Giessen, 1905. Ces sources sont tantôt judéo-chrétiennes et tantôt hellénistes; on reparle même parfois à leur propos d'inspiration pétrinienne ou paulinienne, mais non plus au sens tubingien. Dans le travail de dissection on va même parfois, comme Jüngst, jusqu'à scinder le même verset en deux ou trois parties. Inutile de dire que les conclusions des critiques qui se livrent à cette analyse sont rarement d'accord pour le même récit. Harnack a jugé sévèrement la méthode de Jüngst. « Si on traite les Actes des Apôtres à la mode de la critique littéraire, on peut les débiter en une demi-douzaine de strates; mais *si on les lit avec du bon sens*, on y découvre un seul esprit et une seule main. *Lukas der Artz*, p. 102, cf. R. P. Prat, *Les sources des Actes des Apôtres*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 276-281. Quant aux Fragments-nous s'il y en a certains qui ne voudraient pas les attribuer à Luc mais préféreraient y voir l'œuvre de Timothée, de Tite, ou de Silas : Sorof, *Die Enstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890; Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht*, dans *Zeitschrift für die wiss. Theologie*, Leipzig, 1895, 1896, la majeure partie des critiques, de nos jours surtout, les attribue à Luc, voyant même souvent dans cette portion très restreinte des Actes (Act., XVI, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1-XXVIII, 16), 97 versets sur 1007, la seule portion qui serait certainement de lui. Cf. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, Les origines*, Paris, s.d., p. 41, 42; *Modernisme et tradition catholique*, 1908, p. 41; *Programme des modernistes*, Paris, 1908, p. 69. Ce serait par erreur que la tradition ecclésiastique postérieure aurait attribué tout le *livre des Actes* à saint Luc, simple auteur de cette minime partie. D'autres, un peu plus généreux, acceptent que Luc ait composé, en dehors des *Fragments-nous*, quelques sections plus ou moins étendues tels que les chapitres XVI-XXVIII et les chapitres XI-XV. Un rédacteur anonyme aurait ensuite complété et retouché les documents fournis par saint Luc en vue de les adapter à son cadre général et d'en faire l'histoire de l'Église naissante par des récits sur les prédications des Apôtres et des diacres à Jérusalem, en Judée et dans la Samarie. Cette théorie poussée à ses limites extrêmes au point de rendre indiscernable l'œuvre primitive authentique de Luc et de lui enlever toute valeur historique a été adoptée et vulgarisée chez nous par M. Loisy, et la même théorie se trouve à la base du *christianisme antique* de M. Guignebert (p. 83). Selon M. Loisy, les Actes des Apôtres ont un fond authentique qui remonte à Luc, compagnon et disciple de Paul, mais l'ouvrage que nous possédons actuellement, sous le titre d'*Actes des Apôtres*, n'est plus l'œuvre authentique de Luc, c'est un livre frelaté qui a travesti l'histoire sans même conserver le squelette complet de l'œuvre originale. Il n'a été rédigé que vers le début du IIe siècle par un faussaire qui agissait pour le compte de la communauté romaine, et qui, pour donner plus de crédit à son travail, l'a laissé sous le patronage de son premier auteur. Loisy, *Les Actes des Apôtres*, p. 89-121, Paris, 1920.

Tous les critiques indépendants, tant s'en faut, ne rejettent pas avec pareille désinvolture les thèses traditionnelles relatives à l'authenticité du *livre des Actes* et parmi ceux qui les acceptent, en dépit des objections soulevées au nom de la critique littéraire ou de l'histoire, nous pouvons mentionner entre autres : Credner, Zahn, Hobart, Ramsay, Hawkins, Plummer, Vogel, Blass, Headlam et surtout Harnack qui, depuis 1906, a fait sans trêve ni merci une campagne énergique en faveur de cette unanime tradition qui a toujours attribué à saint Luc, disciple de saint Paul, le *livre des Actes* dans toute son étendue. *Lukas der Artz, der Verfasser des dritten Evangelium und der Apostelgeschichte, eine Untersuchung zur Geschichte der Fixierung der urchristlichen Ueberlieferung*, Leipzig, 1906, p. IV.

II. AUTHENTICITÉ ET UNITÉ DE COMPOSITION DU LIVRE DES ACTES. — En interrogeant la tradition ecclésiastique et à l'aide de la critique interne, nous allons prouver que le *livre des Actes* est de saint Luc, auteur du troisième Évangile et qu'il est tout entier de lui, y compris les *Fragments-nous*.

1. AUTHENTICITÉ. — a) *D'après la tradition ecclésiastique.* — Dès la seconde moitié du IIe siècle et au début du IIIe, nous entendons les voix les plus autorisées nommer dans les diverses parties de l'Église saint Luc, le compagnon et le disciple de Paul, comme étant l'auteur du *livre des Actes*.

1° *Le canon* de *Muratori*, entre 170-200, catalogue officiel des Saintes Écritures reçues dans l'Église de Rome, contient cette notice.

Acta autem omnium apostolorum
sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprendit, quæ sub præsentia ejus singula
gerebantur, sicuti et semota passione Petri
evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.

Nous la citons d'après Lietzmann telle qu'elle est reproduite dans l'*Enchiridion* de Kirch, n. 158. De cette notice il convient de rapprocher pour la compléter celle qui est aussi consacrée dans le *Muratorianum* au troisième Évangile :

Tertium Evangelii librum secundum Lucam.
Lucas iste medicus post ascensum Christi

cum eum Paulus quasi litteris studiosum
secum adsumpsisset, nomine suo
ex opinione conscripsit, Dominum tamen nec ipse
vidit in carne, et ideo prout assequi potuit
ita et a nativitate Iohannis incipit dicere. (Kirch, n. 156.)

Ainsi donc d'après ce document officiel et fort ancien les Actes de tous les Apôtres ont été réunis en un seul livre par opposition évidemment dans la pensée de l'auteur aux actions et paroles de Jésus qui sont contenues dans nos quatre Évangiles. Ce livre unique est de Luc, le compagnon de route de Paul, mentionné plus haut (n. 156) comme l'auteur du troisième Évangile. Saint Luc n'a parlé ni de la Passion de Pierre, ni du voyage de Paul en Espagne, nous dit-on, à la fin de la notice; c'est parce qu'il n'a raconté que ce dont il avait été personnellement témoin ou dont il avait pu s'informer sûrement auprès de témoins dignes de foi, selon sa façon d'agir indiquée dans le Prologue du troisième Évangile (Luc., I, 2). On ne peut donc en inférer, comme le fait M. Loisy (*Les Actes des Apôtres*, p. 10,11), que Luc n'a pu être l'auteur des récits concernant saint Pierre à Jérusalem, son arrestation et sa délivrance de prison. Il était facile à Luc, habitant d'Antioche, converti de la première heure, de s'informer sûrement à Jérusalem non seulement de tout ce qui concernait saint Pierre, mais de tout ce qui avait trait à l'Église naissante. Le nom de Luc était donc attaché dans la plus ancienne tradition au troisième Évangile et aux Actes, M. Loisy lui-même en convient, ajoutant que si ces écrits avaient été à l'origine anonymes, ce qui est invraisemblable, vu la dédicace à Théophile, on aurait plutôt choisi, parmi les compagnons de Paul, Timothée et Tite auxquels il avait écrit (*Les Actes des Apôtres*, p. 12). Retenons cet aveu et constatons que si le *Muratorianum* connaît l'auteur des Actes il ne soupçonne même pas l'existence d'un rédacteur postérieur qui aurait donné au début du IIe siècle, donc quelque cinquante ans avant l'époque où il écrivait lui-même, au *livre des Actes*, sa forme actuelle.

2° *Les prologues anonymes des anciens manuscrits.* Le premier type, le plus succinct, a été conservé dans l'inscription copte d'une chapelle de la montagne d'Assiout. Cette inscription du VIe ou VIIe siècle seulement représente un texte bien plus ancien. Cf. *Égypte chrétienne*, par Gust. Lefebvre, dans *Annales du Service des antiquités*, t. x, 1, 1909. Un autre type de prologue beaucoup plus développé se rencontre dans certains mss. de l'ancienne version latine : le *Cavensis*, le *Toletanus*, le *Corbeiensis;* von Soden en a publié un texte grec qui remonterait à une antiquité voisine de celle du *Muratorianum*. Cf. Buchanan, *Old latin biblical Texts*, n. v et *The Journal of theological Studies*, 1906, p. 105; Wordsworth-White, *Novum Testamentum*, I, p. 269; Von Soden, t. I, p. 327; Corssen, *Monarchianische Prologe*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xv, 1; Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. XIII-XVII. Ces Prologues anonymes très anciens disent dans leur forme la moins développée et qui a toute chance d'être la plus primitive, que Luc, médecin, fut disciple des Apôtres, qu'il suivit Paul, vécut 84 ans, écrivit son Évangile et ensuite les Actes des Apôtres. Ils attestent donc tout simplement mais de la façon la plus catégorique l'opinion communément reçue à leur époque et dans leur milieu, à savoir que les Actes et le troisième Évangile ont été composés par le même auteur, par Luc, disciple et compagnon de Paul.

3° *Saint Irénée.* — Toujours dans la seconde moitié du second siècle, puisque les cinq livres de l'*Adversus hæreses* furent rédigés au moins entre les années 180-198, saint Irénée désigne lui aussi saint Luc comme l'auteur des *Actes*. Or saint Irénée est dans la primitive Église un des témoins les plus importants de la tradition. Originaire d'Asie, évêque de Lyon dans les Gaules, en relations constantes avec Rome, il concentre, pour ainsi dire, en sa personne l'enseignement des Églises d'Asie, des Gaules et de Rome. Cf. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896.

Parmi ses nombreuses citations (il cite les Actes environ cinquante fois et souvent en joignant à sa citation le nom de l'auteur) voici les textes les plus intéressants :

Avant de rapporter l'incident de Simon le Mage, il écrit : « *Simon enim Samarites, magus ille, de quo discipulus, et sectator apostolorum Lucas ait... Adv. hæres.*, lib. I, c. XXIII, 1, *P. G.*, VII, col. 670. Il montre en saint Luc le compagnon de saint Paul dans la plupart de ses voyages, et il rassemble si bien les divers textes dans lesquels l'évangéliste est représenté à ses côtés, qu'il donne positivement le sommaire des douze derniers chapitres des Actes; puis, il ajoute : *Omnibus his cum adesset Lucas diligenter conscripsit ea, uti neque mendax neque elatus deprehendi possit, eo quod omnia hæc constarent et seniorem eum esse omnibus qui nunc aliud docent, neque ignorare veritatem. Adv. hæres.*, lib. III, cap. XIV, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 913, 914. Il attribue nettement à saint Luc le récit de la conversion de saint Paul (IX) : « *Neque enim (hæretici) contendere possunt Paulum non esse apostolum quando in hoc sit electus; neque Lucam mendacem esse possunt ostendere, veritatem nobis cum omni diligentia annuntiantem. Adv. hæres.*, lib. III, cap. XV, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 917. Il donne souvent des extraits des quinze premiers chapitres des Actes disant expressément qu'il sont tirés *ex ipsis sermonibus et actibus Apostolorum*, *ex actibus apostolorum*, il désigne même les Actes comme la *Lucæ de apostolis testificatio*, *Adv. hæres.*, lib. III, cap. XII, n. 1-10, *P. G.*, t. VII, col. 892-905; cap. XIII, n. 3, col. 912; cap. XIV, n. 1, col. 914; enfin par ses citations, Irénée s'attache à mettre en lumière la valeur historique des *Actes des Apôtres*. Saint Luc connaissait parfaitement toutes choses et il a fait ses récits avec le souci de la plus grande exactitude. *Adv. hæres.*, lib. III, cap. XIV, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 914, 915.

4° *Tertullien.* — En Afrique, Tertullien, vers la fin du IIe siècle, cite de nombreux passages des *Actes des Apôtres* et il les emprunte à plus de vingt chapitres différents. Il désigne parfois l'œuvre de saint Luc par les expressions *Acta apostolica*, *Acta Apostolorum*, *Instrumentum Actorum*, *De præscriptione*, *P. L.*, t. II, col. 34, 35, etc.; parfois aussi, il indique clairement le nom de l'auteur. *Commentarius Lucæ*, *De jejunio*, *X*, *P. L.*, t. II, col. 966. Faisant allusion au discours de Pierre, le jour de la Pentecôte, il écrit : *Porro, cum, in eodem commentario Lucæ et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu Sancto initiati, pro ebriis habebantur, De jejunio, X, P. L.*, t. II, col. 966. A l'exemple de saint Irénée, il met en relief la valeur historique des *Actes*, l'exactitude de la plupart des faits qui y sont racontés se trouvant confirmée par les Épîtres de saint Paul : *Exinde, decurrens (Paulus) ordinem conversionis suæ, de persecutore in Apostolum, scripturam Actorum apostolicorum confirmat, apud quam ipsa etiam epistolæ istius materia recognoscitur... Et sic ei ratio constat, Timotheum circumcidendi, et rasos introducendi in templum, quæ in Actis edicuntur, adeo vera, ut apostolo consonent profitenti : factum se Judæis Judæum. Adv. Marcion.*, lib. V, cap. II, *P. L.*, t. II, col. 472; *ibid.*, cap. III, *P. L.*, t. II, col. 475.

5° *Clément d'Alexandrie et Origène.* — A la même époque, vers 202-203 ou même vers 208-211, en tout cas dans le premier quart du IIIe siècle, Clément cite le début du discours de Paul à Athènes, et il l'introduit en ces termes : « Luc aussi, dans les *Actes des Apôtres*,

rapporte que Paul... » *Stromata*, lib. V, cap. XII, *P. G.*, t. IX, col. 124.

Ailleurs, il fait remarquer que saint Luc rédigea dans les *Actes des Apôtres* la prédication de saint Paul, imitant en cela saint Marc qui avait transmis dans son Évangile la prédication de saint Pierre : *Sicut Lucas quoque, et Actus Apostolorum stylo exsecutus agnosceret, et Pauli ad Hebræos interpretatus epistolam. Adumbrationes in Priorem D. Petri epistolam*, *P. G.*, t. IX, col. 732. Au IIIe siècle, dans la même région, Origène écrit, dans le *Contra Celsum*, vers les années 244-249 : « Judas de Galilée et, avant lui, Theudas, comme en témoigne Luc dans les *Actes des Apôtres*, voulurent être quelqu'un de grand... » *Contra Celsum*, VI, 11, *P. G.*, t. XI, col. 1307, 1308. Cf. aussi *In Joannem*, t. I, 6; *P. G.*, t. XIV, col. 29.

6° *Eusèbe de Césarée.* — Au IVe siècle, Eusèbe résume tous les enseignements de la tradition ecclésiastique sur l'auteur des *Actes des Apôtres*. Il place ce livre saint parmi les «ὁμολογούμενα.» Parmi les livres admis sans aucune contestation : « nous mettrons au premier rang la sainte tétrade des évangiles que suit le *Livre des Actes* des Apôtres... voilà les livres reçus de tous. » *H. E.*, III, XXV. Il fait expressément de Luc l'auteur des Évangiles et des Actes. *H. E.*, VI, XXV; III, IV; I, V; II, VIII, XI.

A l'exception d'un passage de saint Jean Chrysostome, *In Act.*, homil. I, *P. G.*, t. LX, 13-16, tous les témoignages postérieurs sont unanimes pour attribuer à saint Luc la composition du *livre des Actes*. On trouve bien il est vrai certains hérétiques : marcionites, ébionites, sévériens et manichéens qui se sont séparés du grand courant traditionnel et ont rejeté l'authenticité du *livre des Actes*. Cf. *Adv. Marcion.*, lib. V, cap. II, *P. L.*, t. II, col. 472 ; saint Épiphane, *Hoeres.*, XXX, cap. XVI, *P. G.*, t. XLI, col. 432; Eusèbe, *H. E.*, lib. IV, cap. XIX, *P. G.*, t. XX, col. 401 ; saint Augustin, *De utilitate credendi*, VII, *P. L.*, t. XLII, col. 69, 160, 368. Mais leur attitude pratique guidée par des postulats purement dogmatiques ne fait que mieux ressortir l'unanimité imposante du témoignage traditionnel. Quant au texte de la première homélie sur les *Actes* de saint Jean Chrysostome, elle nous permet de constater qu'à Constantinople, beaucoup ne connaissaient pas le *livre des Actes*, ou en ignoraient l'auteur; mais saint Jean Chrysostome ne partageait pas cette ignorance, il savait que les Actes étaient de saint Luc, et le passage de son homélie sur l'Ascension, *P. G.*, t. LII, col. 780, reproduit par Photius *Ad Amphilochium quæstio*, 123, *P. G.*, t. CI, col. 716, doit, avec Montfaucon, être considéré comme apocryphe. En s'appuyant sur la tradition, on peut donc regarder comme une thèse absolument certaine la composition du *livre des Actes* par l'évangéliste saint Luc.

b) *D'après la critique interne.* — L'examen même du *livre des Actes* confirme parfaitement et de tous points le verdict de la tradition ecclésiastique.

D'après les données néo-testamentaires (Col., IV, 11, 14; Philémon, 24; II Tim., IV, 11) et traditionnelles, Luc était originaire de la gentilité et vraisemblablement d'Antioche; c'était un médecin, donc un personnage cultivé; c'était un compagnon et un disciple de Paul et non un disciple de Jésus-Christ (Luc., I, 2) enfin, à lui fut due la composition et du *troisième Évangile* et des *Actes des Apôtres*. Nous allons examiner successivement le *livre des Actes* et le *troisième Évangile* pour montrer que ces deux écrits portent l'empreinte de Luc tel que nous l'ont dépeint l'Écriture et la tradition.

1° Le *livre des Actes* atteste que son auteur était : *a*) *Un grec cultivé issu de la gentilité.* Harnack place ce livre au premier rang, tant au point de vue de la construction qu'au point de vue du style, *Luke the physician*, p. 144; Blass, *Acta Apostolorum*, p. 12 sq. Le Prologue des Actes, tout comme celui d'ailleurs du *troisième Évangile*, atteste une grande habileté à manier la langue grecque; la seconde partie du livre, plus indépendante que ne l'est la première, des sources araméennes est écrite en un style coulant, simple, naturel, et en dépit des expressions incorrectes, des tournures sentant l'araméen rencontrées au cours des douze premiers chapitres, il reste acquis et reconnu de tous que les *Actes des Apôtres* ont dans leur ensemble beaucoup plus de termes classiques et beaucoup moins d'hébraïsmes que n'en ont les autres écrits du Nouveau Testament, exception faite de l'épître aux Hébreux.

L'auteur des *Actes* se révèle encore comme un grec cultivé par sa connaissance des lieux, des hommes, des mœurs locales et des usages administratifs (Act., XIII-XXVIII) ce qui, nous le verrons plus loin, donne à son livre une valeur historique de tout premier ordre; on sent aussi dans ses récits une prédilection marquée pour tout ce qui concernait Antioche, son évangélisation, son rôle aux origines du christianisme (Act., VI, 6; XI, 20, 22-24, 25, 26, 28-30; XIII 1-3; XV, 1, 2; 36-39.

b) *Un médecin ou du moins quelqu'un très au courant des termes de médecine*, Act., III, 7; XII, 23; XIII, 11; XXVIII, 8, etc., etc. Hobart a consacré sa vie à prouver philologiquement que l'auteur des *Actes* était un médecin. *The medical language of S. Luke*, Dublin et London, 1882. Si sa thèse contient des exagérations de détails, elle est inattaquable dans son ensemble et les études postérieures, loin de l'infirmer, n'ont pu que la confirmer, Plummer, *S. Luke*, Edinburgh, 1901, p. XIV et LXIV sq. ; Hawkins, *Horæ Synopticæ*, 1899; Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 429 sq.; Harnack, *Luke the physician*, p. 13-17 et *Appendix* I, p. 175-198; Jacquier, *Hist. des livres du Nouveau Testament*, t. III, p. 28 sq.; Patrizzi, *De Evangeliis*, t. I, p. 63 sq.; Cornely, *Introductio*, t. III, p. 130 sq.; Moffatt, *An introduction*, p. 298 sq., ont adopté et développé ses conclusions. De nos jours pourtant, Cadbury, *The alleged medical language of Luke*, 1919, p. 39-72, a attaqué très vivement la thèse de Hobart. Néanmoins, le P. Lagrange, tout en ne lui accordant pas le caractère d'une démonstration proprement dite, convient que cette thèse telle qu'elle fut maniée par Harnack établit bien que l'auteur du troisième Évangile et des Actes « a écrit comme eût fait un homme au courant de la médecine et versé dans sa littérature. » *Saint Luc*, p. CXXVI. Cette constatation nous suffit et nous ne demandons pas davantage. Lagrange, *op. cit.*, p. CXXVII.

c) *Un compagnon et un disciple de saint Paul.* — *Un compagnon*, car il donne dans son livre, à l'apôtre des gentils une place très importante : 15 chapitres (XIII-XXVIII) sur 28 lui sont entièrement consacrés, et encore, devons-nous ajouter, à ce total, IX, 1-30, où il s'agit de sa conversion. De plus, au cours des différentes missions de saint Paul, il note les divers incidents dans leurs moindres détails avec une précision historique et géographique qui trahit à chaque instant soit le témoin oculaire qui a vu par lui-même et revit en les racontant les scènes auxquelles il a assisté, soit le narrateur bien informé qui s'est enquis de tout auprès des acteurs ou des témoins (Act., XVI, 19-40; XXI, 18-40; XXII, 1 - XXIII, 10 ; XXIV, 1 - XXV, 32). *Un disciple de Paul*, car on retrouve dans le *livre des Actes* des idées et des expressions spécifiquement pauliniennes, fait qui mérite d'autant plus d'être signalé que saint Luc, à en croire la majorité des critiques, ne semble pas avoir connu les épîtres de saint Paul. C'est ainsi que les thèses sur la justification par la foi sans les œuvres de la Loi et sur l'universalité de la Rédemption sont constamment rappelées dans les allocutions

prononcées ou évoquées par le récit des faits. Pour la première thèse, se reporter à Act., x, 43; xv, 9; xiii, 39; xxvi, 17, 18; viii, 37; xvi, 31. — Pour la seconde à Act., ii, 9-11; viii, 26-40; ix, 15; x, 1-xi, 18; x, 34, 35, 45; xi, 18, 19, 30; xiii-xxi, 16; xiii, 46, 47; xv, 3, 12; xiv, 26, etc. Les mots n'affirment pas moins que les idées cette dépendance de l'auteur des Actes vis-à-vis de saint Paul : le mot χάρις si souvent utilisé par saint Paul se rencontre 17 fois dans les Actes, 8 fois dans le troisième Évangile, 4 fois chez saint Jean et 18 fois dans tout le reste du Nouveau Testament, saint Paul excepté. Dans le Nouveau Testament, parmi les mots particuliers à saint Paul et à l'un quelconque des Évangélistes, nous en trouvons 29 communs à Matthieu et à Paul; 20 à Paul et à Marc; 17 à Paul et à Jean et 84 communs à Paul et à Luc. Sur ces 84 mots, 33 se retrouvent dans les *Actes*. Cette dépendance dans les idées et dans les termes s'explique fort bien si l'auteur des *Actes* a été, comme le veulent les données néo-testamentaires et traditionnelles, compagnon et disciple de saint Paul.

Ajoutons enfin, pour terminer ce paragraphe, que saint Luc n'est jamais nommé dans les *Actes des Apôtres*. Un auteur ne se désigne jamais par son nom, même quand il énumère ses compagnons de route. Aristarque au contraire, mentionné dans les épîtres de saint Paul (Col., iv, 10; Philem., 24) conjointement avec saint Luc, est nommé dans les Actes des Apôtres aux endroits correspondants à ceux des épîtres par le rédacteur des *Actes* (xix, 29; xx, 4; xxvii, 2).

2° L'étude intrinsèque du troisième Évangile prouve qu'il émane du même auteur qui composa les *Actes des Apôtres*. Pour s'en rendre compte, il suffit de considérer : *a*) les ressemblances de vocabulaire, de grammaire et de style qu'il y a entre les deux ouvrages : sur 143 mots ou expressions employés au moins quatre fois dans le troisième Évangile, nous en retrouvons 108 dans les *Actes*. Des formules sont communes aux Actes et au troisième Évangile (v. gr.), les péricopes composées d'une proposition et de πρόσωπον, ou de χείρ, de ἡμέρα avec εὑρίσκω ou ἔχω; la prédilection pour le pluriel de certains mots : δεσμά, χοιροί, μέρη; les expressions construites avec καρδία, l'usage fréquent de μέλάς et des verbes composés principalement avec ἀνα et διά. — Au point de vue grammatical nous trouvons dans le troisième Évangile comme dans les *Actes* : l'emploi de l'article neutre avec un participe, l'introduction des interrogations par τό, l'emploi du verbe au pluriel avec un sujet collectif au singulier; l'usage de l'optatif si rare dans le Nouveau Testament (10 fois dans le troisième Évangile, 13 fois dans les *Actes*, etc., etc.). — Pour les similitudes de style on pourra comparer Luc., i, 66 et Act., xi, 21; Luc., xii, 14 et Act., vii, 27; Luc., xxiv, 19 et Act., vii, 22; Luc., i, 39 et Act., i, 15; Luc., xv, 20 et Act., xx, 37; Luc., xxiv, 4 et Act., i, 10; x, 30; Luc., xxiii, 1 et Act., v, 17; Luc., xviii, 2 et Act., xxiv, 2, 5, etc., cf. Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, t. iii, p. 11-14. On y trouvera une liste des mots et des expressions où se sont glissées certaines inexactitudes : les chiffres, en particulier, auraient besoin d'être revisés pour une prochaine édition. Sans doute, il y a des mots fréquemment employés dans les Actes et qui ne se retrouvent pas dans le troisième Évangile, mais il ne faut pas oublier que les sujets traités dans les deux ouvrages étant différents appellent des termes également différents. Les expressions géographiques, militaires, administratives des Actes des Apôtres n'ont pas et ne pouvaient pas avoir leurs équivalents dans le troisième Évangile. On comprend également que le grec des Actes, surtout dans leur seconde partie, soit meilleur que le grec du troisième Évangile, car alors saint Luc n'était plus tributaire de sources araméennes orales ou écrites comme cela lui arriva soit pour son Évangile soit pour les 12 premiers chapitres des Actes. En conséquence, « si nous tenons compte de toutes ces particularités de mots, d'expressions, de constructions de phrases, le plus souvent identiques dans toutes les parties des Actes et le troisième Évangile, quelquefois cependant divergentes, nous devons conclure, pour expliquer les ressemblances et les divergences, que l'auteur de ces deux livres est le même, qu'il a imprimé à toutes les parties de son œuvre sa marque littéraire, comme rédaction, mais que, pour certaines sections, il a utilisé des sources écrites ou orales, dont il a conservé, à un certain degré, la phraséologie, tout en les retravaillant, surtout pour le style... Il reste donc établi que l'auteur du troisième Évangile et celui des Actes est le même, et que c'est Luc, le compagnon de Paul, le médecin, païen d'origine, probablement né à Antioche. » Jacquier, *op. cit.*, t. iii, p. 23, 24 et t. ii, p. 450-457.

b) la même utilisation de termes médicaux. Le fait est particulièrement frappant si l'on compare le récit de certaines guérisons miraculeuses communes au second et au troisième Évangile : Marc., i, 26 et Luc., iv, 35; Marc., i, 30 et Luc., iv, 38; Marc., i, 40 et Luc., v, 12; Marc., ii, 3, et Luc., v, 18; Marc., v, 2 et Luc., viii, 27; Marc., v, 26, 29 et Luc., viii, 43, 44; Marc., v, 42 et Luc., viii, 55: Marc., xiv, 17 et Luc., xxii, 50, 51, etc., etc., et aussi si l'on étudie dans leurs moindres détails trois récits propres au troisième Évangile : la parabole du bon Samaritain, x, 25-37, le récit de la guérison de la femme courbée, xiii, 11-13, la parabole de Lazare et du mauvais riche, xvi, 21-26. Sur ce point spécial la conclusion d'Harnack est des plus absolues : « Il me semble qu'il est impossible de douter que le troisième Évangile et les Actes des Apôtres aient été composés par un médecin. » *Luke the physician*, p. 198.

c) les mêmes idées théologiques spécifiquement pauliniennes relatives à la justification par la Foi et à l'universalité de la Rédemption : Luc., vii, 9, 60; xvii, 19; v, 20; vii, 50; viii, 48; xviii, 42; xiii, 29; xvi, 12-32; xviii, 9-14; xxiii, 39-43.

On pourrait enfin alléguer pour confirmer tous les indices déjà signalés, montrant que les Actes des Apôtres et le troisième Évangile sont bien d'un même auteur, l'affinité et la connexité des prologues mis en tête de ces deux ouvrages (Luc., i, 1-4; Act., i, 1, 2).

II. UNITÉ DE COMPOSITION DU LIVRE DES ACTES. — Les passages des *Actes* rédigés à la première personne du pluriel (Act., xvi, 10-17; xx, 5-15; xxi, 1-18; xxvii, 1-xxviii, 16) ou pour nous servir du terme consacré par la critique d'Outre-Rhin les *Fragments-nous*, proviennent du même auteur qui a rédigé le reste du livre. En témoin scrupuleux et en historien fidèle, cet auteur a fait à la première personne du pluriel le récit des faits auxquels il avait personnellement assisté.

On peut le prouver :

a) par la façon si naturelle dont ces *Fragments-nous* s'insèrent dans la trame du récit et se relient à ce qui précède ou à ce qui suit. Quand il s'agit pour saint Paul d'aller en Macédoine, l'auteur dit sans transition : « Nous cherchâmes aussitôt à passer en Macédoine ». (xvi, 10), la suite du récit : escales à Samothrace et à Néapolis, débuts de l'évangélisation à Philippes continue à la première personne (xvi, 10-17). La troisième personne du pluriel réapparaît quand saint Paul, accompagné de Silas, quitte Philippes et va à Thessalonique, Bérée, Athènes, Corinthe, Jérusalem, Antioche. L'auteur des *Fragments-nous* est vraisemblablement resté à Philippes où saint Paul le retrouvera à la fin de la troisième mission. Et de fait le récit reprend aussitôt à la première personne (xx, 5). A Philippes, l'auteur des *Fragments-nous* s'embarque avec saint Paul et va rejoindre à Troas ses autres

compagnons (xx, 6). Désormais, jusqu'à la fin du livre, la narration se poursuivra avec des morceaux rédigés tantôt à la première, tantôt à la troisième personne du pluriel, les premiers morceaux devenant de plus en plus longs et contenant des détails très précis et fort minutieux sur les escales et les incidents divers du voyage de Césarée à Rome (xx, 6-15; xxi, 1-17; xxvii, 1-44; xxviii, 1-16). Sur les autres événements particuliers à saint Paul et dont le récit est écrit à la troisième personne du pluriel, l'auteur a pu se renseigner directement et aux meilleures sources car il était à Jérusalem avec Paul, au ch. xxi, 17, il parle de « notre arrivée à Jérusalem »; il était aussi avec lui à Césarée puisqu'il pourra dire sans autre transition et sans autre explication au moment du départ « lorsqu'il eut été décidé que nous irions par mer en Italie. » (xxvi, 1). L'auteur des *Fragments-nous* se révèle donc comme un compagnon de saint Paul qui insère au cours de son récit des extraits de son journal de voyage.

Or ce compagnon de voyage de saint Paul était saint Luc et n'en pouvait pas être un autre, car aucun des principaux compagnons de saint Paul, qu'il s'agisse de Barnabé, de Timothée, de Tite, de Silas, de Sopater, de Secundus, de Tychique, de Trophime, d'Eraste, d'Aristarque ou de Gaïus, n'a pu rédiger ces *Fragments-nous*. Barnabé s'est brouillé avec saint Paul au début de la seconde mission (xv, 39) et le premier *Fragments-nous* n'apparaît qu'au cours de cette seconde mission (xvi, 10). Eraste au cours de la troisième mission (xix, 22) a été envoyé à Éphèse avec Timothée; or, nulle part, il ne montre à ce moment-là par une rédaction à la première personne du pluriel qu'il soit à la fois auteur et acteur. Sopater, Aristarque, Secundus, Gaïus, Timothée, Tychique et Trophime sont nettement distingués de l'auteur des *Fragments-nous* par le rédacteur lui-même de ces *Fragments* (xx, 4). De plus, quand Gaïus et Aristarque sont traduits à Éphèse devant la foule ameutée, le récit reste à la troisième personne (xix, 29 et aussi xxvii, 2, pour Aristarque); quand Timothée est adjoint à Lystres à saint Paul (xvi, 1-9), quand il va avec Silas le rejoindre à Corinthe (xviii, 5) le récit reste toujours à la troisième personne. Tite ne se trouvait pas avec saint Paul durant le voyage de Césarée à Rome, il n'a donc pas pu en noter à la première personne du pluriel les diverses péripéties. Enfin quand Silas part avec saint Paul pour la seconde mission, quand avec lui il est arrêté, battu de verges et incarcéré à Philippes (xvi, 19-40), quand seul avec lui il va à Thessalonique et à Bérée (xvii, 1-4) ou, en compagnie de Timothée, va rejoindre saint Paul à Corinthe (xviii, 5) le récit est toujours à la troisième personne. Parmi tous les compagnons de saint Paul, il n'y a donc que saint Luc qui ait pu rédiger ces *Fragments-nous*, saint Luc qui ne se nomme jamais et ne s'attribue aucun rôle prépondérant, personnage trop obscur dans la primitive Église pour que la légende ait pu être tentée d'en utiliser le nom. Or précisément les *Fragments-nous* conduisent à Rome ce saint Luc en compagnie de saint Paul qui, à deux reprises (Col., iv, 14; Philem., 24), signale sa présence à ses côtés au cours de sa première captivité.

b) par la même sollicitude, signalée déjà dans le troisième Évangile et dans les *Actes*, à raconter les guérisons, les manifestations de l'Esprit, les apparitions d'anges (xvi, 16; xx, 9; xxi, 4, 9, 11; xxvii, 23, 24, 26, 31, 34; xxviii, 7, 9, 13). Et n'oublions pas que nous n'avons que 97 versets dont beaucoup sont consacrés à des récits de voyages.

c) surtout par une conformité de style indéniable entre les *Fragments-nous* d'une part, et d'autre part le reste des Actes et le troisième Évangile, à tel point que des auteurs comme B. Weiss qui ont rejeté l'authenticité des *Actes* en ont fait néanmoins ressortir merveilleusement l'unité littéraire. Cf. B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*, 3. aufl., Berlin, 1897. Cf. aussi Vogel, *Charakteristik des Lukas*, p. 61 ; Harnack, *Luke the Physician*, p. 27-120 ; *The Acts of the Apostles*, Appendix i, p. 31-34 ; *Date of the Acts and the synoptic, Gospels*, p. 1-29. La preuve philologique est ici d'une importance capitale, toutefois pour en saisir toute la portée il ne faut jamais perdre de vue que les *Fragments-nous* ne comprennent que 97 versets sur 1007. Si l'on se livre à un examen linguistique d'ensemble, on constate que 27 mots manquant dans les 4 Évangiles ne sont que dans les *Fragments-nous* et dans la seconde partie des Actes; que 15 mots manquant dans les 4 Évangiles ne sont que dans les *Fragments-nous* et dans la première partie des Actes (i-xii); que 22 mots manquant dans les 4 Évangiles se trouvent dans les *Fragments-nous* et dans les deux parties des Actes indistinctement, donc 64 mots ou locutions communs aux *Fragments-nous* et aux seuls Actes. En outre sur 143 mots ou locutions, employés au moins 4 fois dans le troisième Évangile et dans les Actes, 108 se retrouvent dans les *Actes* et, sur ces 108, 44 dans les seuls *Fragments-nous*. Enfin 20 mots ne sont que dans les *Fragments-nous* et le troisième Évangile. Cette proportion impressionnante déjà par elle-même eu égard au petit nombre de versets sur lesquels porte l'examen philologique le devient plus encore si l'on constate que les mêmes *Fragments-nous* qui avaient 64 termes communs avec l'Évangile de saint Luc n'en ont que 4 avec celui de saint Matthieu, que 3 avec celui de saint Marc, que 4 avec celui de saint Jean. Si l'on envisage les détails on constate que les indications chronologiques sont données de la même façon que dans le reste *du livre des Actes*, xx, 6; xxi, 4, 7; xxvii, 27, 33 ; xxviii, 7, 11, 12, 13, 14; xx, 6, 7, 16 ; xxvii, 9; xvi, 12, 18; xxi, 10, 15; xxvii, 7, 9, 14, 20; xxviii, 6. La locution τῇ ἑξῆς « le jour suivant » (xxi, 1; xxvii, 18) ne se trouve pas dans le Nouveau Testament en dehors de Luc., vii, 11; ix, 37; Act., xxv, 17. On voit que les *Fragments-nous* ont le même souci de parler en termes à peu près identiques des divers arrêts de saint Paul dans les demeures des disciples : à Damas, Philippes, Colosses, Césarée, Jérusalem. Sur 16 cas de ce genre, six (xvi, 13; xx, 8; xxi, 9, 16; xxviii, 16, 31) appartiennent aux *Fragments-nous*. Enfin, il y a des mots et des tournures de phrases caractéristiques du style de saint Luc que l'on rencontre aussi dans les *Fragments-nous :* Ἱκανός (2 fois); καλουμενος (3 fois), ʼονόματι pour introduire le nom d'un personnage (5 fois), ʺετερος (3 fois), tous termes fréquents dans Luc et très rares dans le reste du Nouveau Testament à l'exception d'ʺετερος qui est 30 fois dans Paul. On trouve aussi dans les *Fragments-nous* des termes médicaux (xx, 9; xxvii, 3, 17; xxviii, 3-6, 8-10.) Enfin on y rencontre des constructions particulières à saint Luc : emploi très fréquent et approprié de l'imparfait, emploi de μελλειν pour exprimer le temps (xxvii, 2, 10), de la conjonction τέ, de τίς avec des noms, de τό, de τά devant des prépositions, de τοῦ devant l'infinitif, de ὥς comme conjonction temporaire etc., Cf. Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, t. iii, p. 10-15; Harnack, *Date of the Acts and of the synoptic Gospels*, p. 4-21. Aussi impressionnés par cet examen philologique beaucoup d'exégètes indépendants n'ont pas craint de déclarer que les *Fragments-nous* ne pouvaient avoir été rédigés que par celui qui avait composé le reste du volume. Cf. Harnack, *Luke the physician*, p. 84; Moulton, *A grammar of the New Testament*, 1908, p. 4; Hawkins, cité par Harnack, dans *Luke the physician*, p. 82; Vogel, *Charakteristik des Lukas*, p. 61. La fréquence des ἅπαξ λεγόμενα dans le *Fragments-nous* 111 pour 97 versets alors qu'il n'y en a que 657 pour tout le livre ne peut infirmer en rien

la haute valeur probante de notre conclusion philologique car ces ἅπαξ λεγόμενα qui sont pour la plupart des termes géographiques ou administratifs proviennent du genre de récits que font les *Fragments-nous*.

III. Époque de composition du livre des Actes. — A s'en tenir à ces vingt-cinq dernières années, on constate que les différents critiques qui ont étudié le *livre des Actes* ont beaucoup varié d'opinion sur l'époque à laquelle il convenait d'en placer la composition. L'*Encyclopædia biblica*, par la plume de Schmiedel, s'est prononcée pour les années 105-130; Jülicher, pour les années 100-105; Loisy a placé l'œuvre de l'auteur vers 80, celle du rédacteur au début du second siècle, dans les premières années de Trajan, qui régna de 98-117; Hilgenfeld, aux environs de l'an 100; Meyer-Wendt, entre 95-100; Spitta, vers 90; M. Giffert, entre 81-96; Bernard Weiss et Harnack dans sa *Chronologie*, t. I, p. 246-250, vers 80. Celui-ci a depuis lors modifié notablement son point de vue; Ramsay entre 81-90; Zahn, entre 75-80; Sanday, le P. Seméria, dans la *Rev. biblique*, 1895, p. 337, 338 avec réserves de la rédaction, vers 80; un recenseur de la *Revue biblique* rendant compte de l'ouvrage de Harnack : *Date of the Acts*, vers 64-69, *Revue biblique*, 1911, p. 618; des critiques catholiques : le P. Knabenbauer, Belser, le *Manuel biblique* de M. Brassac, le P. Rose, le P. Lagrange et des critiques indépendants : Rendall, Blass, Peloubet, Lumby, Rackham, vers 63-64; Jacquier, entre 62-67; enfin Harnack dans ses travaux les plus récents a assigné aux *Actes* pour date de composition l'année 63, et Mgr Batiffol l'année 62.

Quelle est entre ces dates si variées celle qu'il convient d'adopter en tenant compte de tous les éléments du problème?

1° Nous ne pouvons pas placer la rédaction du *livre des Actes* avant les années 62-63 puisque saint Luc poursuit son récit jusqu'à la fin de la seconde année de captivité de saint Paul à Rome (XXVIII, 30). Or cette seconde année de captivité doit être placée, suivant Prat, au printemps de 62 (*Recherches de science religieuse*, 1912, p. 391, 392), suivant Brassac au printemps de 63 (*Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul, Revue biblique*, 1913, p. 36-53; 207-217).

2° A s'en tenir au seul *livre des Actes* il paraît certain qu'il n'a pas été composé :

a) Après 75, ni à plus forte raison après 80, car la non-utilisation des épîtres de saint Paul par saint Luc admise communément aujourd'hui par des critiques d'opinions et de tendances fort diverses : le P. Séméria, A. Sabatier, Harnack, Jülicher, Zahn, B. Weiss, Chase, le P. Prat, Belser, serait autrement absolument inexplicable. On comprend qu'écrivant vers 63, saint Luc ait pu ignorer des lettres de saint Paul écrites en son absence et qui contenaient sur la vie de l'apôtre des détails qui eussent complété ses récits, v. gr. Galat., I et II, et l'Assemblée de Jérusalem. Les épîtres de saint Paul étaient alors peu répandues; elles étaient conservées dans les églises particulières auxquelles elles avaient été adressées ou dans les églises environnantes; à Rome même, on ne lisait peut-être à ce moment que l'épître qui avait été adressée par l'Apôtre à cette Église. Sans doute on était très avide des lettres de Paul au point de pouvoir se laisser tromper par des missives apocryphes même dans les églises qu'il avait évangélisées; sans doute aussi on cherchait parfois dans le texte de Paul mal interprété des arguments en faveur de doctrines suspectes comme en témoigne saint Pierre (II Petr., III, 15, 16). Ces faits laissent aisément deviner avec quelle rapidité les épîtres de saint Paul durent acquérir après sa mort une souveraine autorité et une grande diffusion. Il en put être ainsi vers 75 ou peu après. Un auteur écrivant alors n'aurait pu les ignorer et, les connaissant, il s'en serait servi certainement comme d'une source précieuse d'informations.

b) Ni après 70, date de la ruine de Jérusalem, car saint Luc ne fait pas la moindre allusion soit à la révolte des Juifs, soit au cataclysme effroyable dans lequel devaient disparaître Jérusalem et la nation juive. Or écrivant après 70, saint Luc ne pouvait pas ne pas connaître ces événements et, les connaissant, il ne pouvait pas à tout le moins y faire allusion pour montrer que les Juifs commençaient enfin à expier leurs forfaits vis-à-vis du Christ et de ses disciples. Lui qui avait noté avec tant de soin l'accomplissement de la prophétie d'Agabus lors de la famine (Act., XI, 27, 28; XXI, 11), comment n'aurait-il pas mis en relief l'accomplissement bien autrement significatif et éloquent de cette prophétie du Christ contre Jérusalem et la nation juive dont il s'était fait l'écho dans son Évangile (XXI, 5-24)? comment n'aurait-il pas montré que la destruction du temple, la suppression du culte, la dispersion de la nation juive étaient une confirmation divine de la solution pratique adoptée à l'assemblée de Jérusalem au sujet de la circoncision et des observances légales (XV), et montraient de la façon la plus évidente que le salut messianique s'adressait à tous les hommes, même aux païens, ainsi que saint Luc s'était efforcé de le mettre en relief, en écrivant son Évangile et le *livre des Actes*. Déjà, dès 1876, un maître de la critique historique, le P. de Smedt, avait conclu en ces termes du silence de saint Luc, que la ruine de Jérusalem n'avait pas encore eu lieu : *Ex silentio alicujus scriptoris tunc valide argui potest adversus veritatem facti (in casu : cladis Hierosolymitanæ tempore scriptionis Actuum) ubi, inspectis conditionibus omnibus loci, temporis aliisque sive ad ipsum factum, sive ad scriptorem pertinentibus, omnino judicandum apparet* : a) *factum hujusmodi esse ut ab hoc scriptore omnino ignorari non potuerit, et* b) *eumdem scriptorem certe de eo facto locuturum fuisse, si illud, non ignorasset* (*Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, Gandavi, 1876, p. 29).

Bien plus, à en juger par la façon dont saint Luc parle, dans les Actes, des Juifs ou du Temple, on voit que la nation est toujours dans la même situation politique et religieuse. Vis-à-vis de l'Église naissante les Juifs haineux, facilement turbulents, se conduisent en véritables persécuteurs; les groupes du Sanhédrin qui conservent des dissensions religieuses si nettement accentuées (XXIII, 6-9) s'unissent généralement contre les Apôtres et les premiers chrétiens comme ils ont fait sous Pilate contre Jésus; dès que le pouvoir romain devient moins fort, ils ont toutes les audaces, massacrent Étienne, envoient Paul arrêter les chrétiens de Damas et même, quand ils sont obligés de livrer leurs ennemis aux autorités dont ils doivent subir le joug, ils ne craignent pas de faire du tumulte, et même de menacer si la condamnation n'est pas portée aussi vite, si elle n'est pas aussi sévère qu'ils le désirent; enfin ils vont jusqu'à préparer des guets-apens quand l'autorité romaine n'a pas traité un de leurs ennemis comme ils le voulaient (XXIII, 12-22). Par ailleurs, la vie religieuse continue de se dérouler dans les synagogues et au temple comme elle se déroulait du temps de Jésus. Les cérémonies se développent dans le sanctuaire avec la même pompe qu'autrefois; les victimes sont toujours immolées aux mêmes heures et en même nombre suivant les solennités; à l'époque des fêtes, les foules accourent toujours aussi nombreuses et forcent le pouvoir romain à prendre les mêmes précautions ou le Sanhédrin à agir avec la même circonspection; les apôtres et les disciples montent au temple à l'heure de la prière; ils instruisent les foules sous le

portique de Salomon comme faisait N.-S.; saint Jacques pousse saint Paul à offrir un sacrifice de naziréat, et c'est de la même tour Antonia que viendra le tribun avec sa troupe quand les Juifs auront provoqué des désordres à l'occasion de saint Paul en vue d'amener son arrestation.

Ce sont là tout autant de faits qui imposent de dater les Actes d'avant 70. Et qu'on ne vienne pas objecter contre ces indications précieuses tirées du livre même des Actes que la prophétie sur la ruine de Jérusalem contenue dans le troisième Évangile impose à raison de quelques-uns de ses détails (xxi, 20-24) une date de rédaction postérieure à 70 et entraîne par le fait même, puisque les deux ouvrages sont solidaires (Act., i, 1, 2), une date plus tardive encore pour la composition du *livre des Actes*. Sur ce point très particulier, les critiques ont bien changé d'avis. Harnack qui écrivait en 1893 dans sa *Chronologie*, « de l'aveu de tous les critiques, le troisième Évangile présuppose la ruine de Jérusalem, » disait en 1911 : « Il est donc prouvé qu'il est tout à fait inexact de dire que les passages eschatologiques nous forcent à conclure que le troisième Évangile a été écrit après l'année 70. » *Date of the Acts*, p. 123, 124. Et de fait, les traits relevés aux versets 20 et 24 sont bien insuffisants pour dénoter un rédacteur témoin des événements de 70; ils ne contiennent rien de particulièrement caractéristique : l'investissement d'une ville, le meurtre ou la captivité de ses défenseurs ou de ses habitants, l'occupation de la place par le vainqueur, ce sont là des faits de guerre quotidiens, et saint Luc ne pouvait guère se servir d'un autre langage pour concrétiser la prophétie de N.-S. S'il avait écrit après 70, il eût été fatalement plus précis sur les horreurs ou les souffrances du siège; il ne se fût pas contenté du terme vague de « Gentils » pour désigner les Romains, il n'eût pas parlé de la captivité des Juifs dans toutes les nations et il eût certainement précisé davantage le sort terrible, si mérité aux yeux d'un chrétien, qui fut fait à Jérusalem et à ses habitants. Laissons donc complètement de côté dans ce débat le troisième Évangile dont la composition dut avoir lieu entre les années 60-62.

c) Ni plus probablement après 64, date de l'incendie de Rome, de la persécution de Néron et de la mort de saint Pierre à en juger par la façon dont il est parlé dans les *Actes* de saint Pierre et du pouvoir romain.

En effet on ne trouve pas dans les premiers chapitres des *Actes* la moindre indication qui puisse laisser supposer un seul instant que le Prince des Apôtres ait consommé son martyre, ou même dans les derniers chapitres quand Paul arrive à Rome, que cette ville ait été incendiée et que les chrétiens courent quelques dangers. Au contraire, Paul qui aurait été remis en liberté sur les conseils d'Agrippa II (xxvi, 32), s'il n'en avait appelé à César, est traité, quoique captif, avec une grande bienveillance (xxviii, 31). De la lecture de tout le *livre des Actes* se dégage très nettement l'impression que saint Pierre vit encore, que les chrétiens aux yeux des fonctionnaires ne se distinguent pas des Juifs et que la pratique de la religion nouvelle ne constitue pas un crime punissable des derniers supplices. En dépit de leur ténacité haineuse, les Juifs ne peuvent parvenir légalement à se débarrasser de saint Paul; leurs tentatives à Philippes (xvi, 19-39), à Corinthe auprès de Gallion (xviii, 12-16), « s'il s'agissait de quelque délit ou de quelque grave méfait, dit le Proconsul, je vous écouterais comme de raison, ô Juifs! Mais puisqu'il s'agit de discussions sur une doctrine, sur des noms et sur votre Loi, cela vous regarde, je ne veux pas être juge de ces choses » (14-15), à Césarée auprès des procurateurs Félix (xxiv, 1-26) et Festus (xxiv, 27-xxv, 32) échouent toujours piteusement. Et qu'on ne dise pas que tous ces traits d'une situation ancienne dans un écrit qui aurait été rédigé à une époque où le christianisme était un crime capital et où le pouvoir romain s'était fait persécuteur font mieux ressortir la valeur des documents consignés dans les *Actes* et la fidélité scrupuleuse de l'historien émérite qu'était saint Luc. Il est vraiment peu vraisemblable, si Luc avait écrit après 64, qu'il n'ait pas manifesté soit par des allusions au présent, soit par sa façon d'évoquer le passé que l'attitude de l'autorité romaine s'était bien modifiée et que de nombreux chrétiens, dont saint Pierre et peut être saint Paul, avaient rendu à Jésus, au milieu des pires supplices, le témoignage du sang.

d) Mais le *livre des Actes* a été rédigé à la fin de la seconde année de captivité de saint Paul à Rome, vers 62-63. C'est à notre avis la meilleure façon d'expliquer pourquoi l'ouvrage de saint Luc se termine si brusquement avec les derniers jours de la première captivité de saint Paul à Rome.

En effet, cette conclusion est ainsi libellée : « Paul demeura deux ans entiers dans une maison qu'il avait louée et il recevait tous ceux qui venaient le voir prêchant le royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ en toute liberté, sans empêchement. » (Act. xxviii, 30, 31.) Saint Luc écrivait donc à la fin de ces deux années de captivité au moment où un changement venait de se produire, dans la situation de saint Paul, ainsi que l'insinue l'aoriste ἐνέμεινεν (xxviii, 30) employé dans la proposition principale. Quel était ce changement? D'après le P. Lagrange (*Saint Luc*, p. xxii) et quelques autres, c'était l'indication discrète d'un acquittement dû à une sorte de non-lieu, bien plus qu'aux formalités d'un véritable arrêt rendu par un tribunal régulièrement constitué, c'était donc pour saint Paul le recouvrement après deux ans de sa pleine et entière liberté apostolique. Nous ne pouvons adopter cette manière de voir non pour des raisons de grammaire mais pour des raisons de vraisemblance historique que nous exposerons plus loin. Avec le P. Prat (*Saint Luc et les Actes des Apôtres*, *Études*, 20 décembre 1913, p. 749) et son point de vue est partagé par Blass et par Harnack, nous croyons que le changement survenu dans la situation de saint Paul et insinué par l'aoriste ἐνέμεινεν ne fut ni le verdict d'acquittement ni, comme l'ont dit quelques-uns, le martyre de saint Paul; ces faits étaient trop importants pour qu'un historien comme saint Luc ait pu les passer sous silence; nous croyons que le changement de situation signalé par le verbe fut le passage de la liberté relative, dont le prisonnier jouissait depuis deux ans, à la surveillance plus stricte qui précédait la sentence. Saint Luc, selon nous, adressa donc son livre à Théophile, durant cet intervalle probablement assez court qui s'écoulait entre le régime de la *libera custodia* et le prononcé du jugement. Comment s'expliquer autrement, même dans l'hypothèse admise par beaucoup où Luc aurait eu le dessein d'écrire un troisième volume (cf. le P. Séméria, *Revue biblique*, 1895, p. 339 ; le P. Calmes, *Revue biblique*, 1899, p. 617 ; les recenseurs de la *Revue biblique*, à l'ocasion des ouvrages de Rackam (1902, p. 306) et de Harnack (1911, p. 618); Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. ii, p. 369-375. Mgr Batiffol s'est inscrit en faux contre cette hypothèse, *Orpheus et l'Évangile*, p. 133, 134), qu'il n'ait pas indiqué à tout le moins brièvement l'issue d'un procès si impatiemment attendu depuis le chapitre xxi, 17 si saint Paul avait déjà comparu devant César; comment admettre davantage qu'il n'ait pas indiqué, fût-ce d'un mot, où saint Paul était allé au sortir de Rome? En procédant de la sorte, Luc n'aurait fait que se conformer à sa manière d'agir dans le troisième Évangile, où en deux versets (xxiv, 51, 52) il a résumé le

récit de l'Ascension, le retour des Apôtres à Jérusalem, leur attitude joyeuse et recueillie, se proposant de reprendre ces faits pour les narrer plus au long dans les deux premiers chapitres des *Actes*. Si donc se conformant à sa méthode d'amorcer le livre suivant à la fin du livre précédent, Luc n'a fait allusion dans sa finale des *Actes* qu'au ministère de saint Paul à Rome c'est qu'il ne connaissait pas encore l'événement capital qui devait libérer peu après le glorieux captif, c'est qu'il ne savait rien du fameux acquittement au tribunal de César et, s'il n'en savait rien, lui, le témoin assidu des faits et gestes de Paul, c'est que cet événement ne s'était pas produit et qu'on était encore, à l'heure où il achevait son volume, à quelque temps du jour où l'Apôtre des Gentils devait se présenter devant César.

Pour échapper à cette conclusion si naturelle et devant l'impossibilité de nier au nom de la critique interne l'authenticité des deux derniers versets des Actes des Apôtres, on a essayé d'expliquer autrement pourquoi saint Luc n'avait pas parlé de l'issue du procès. Le P. Rose faisant sienne l'hypothèse de Clemen a dit : (*Les Actes des Apôtres*, p. XIII-XXII) Luc avait rempli le programme qu'il s'était tracé; il avait montré l'évangélisation s'étendant successivement selon les désirs du Sauveur (Matth., XXVIII, 19; Luc., XXIV, 47: Act., I, 8) à la Judée, à la Samarie, à l'Asie Mineure, à Rome enfin centre de l'univers où Paul captif annonçait la Bonne Nouvelle. Ayant ainsi réalisé son plan, il n'avait plus rien à ajouter, son livre était achevé. Comme si l'on pouvait considérer comme achevé un livre dont toute une partie (un tiers de l'ensemble) roule autour d'un procès dont sachant l'issue sciemment, volontairement on ne dit rien pour nous la faire connaître ou même soupçonner. Dira-t-on pour excuser saint Luc que tous savaient à Rome l'issue de ce procès. Mais outre que le jugement de saint Paul et le verdict prononcé formaient la conclusion toute naturelle du *livre des Actes*, n'importait-il pas de retracer, sinon pour la postérité, du moins pour les frères de Jérusalem et d'Asie qui avaient connu l'apôtre et ne vivaient pas à Rome, les vicissitudes par lesquelles il était passé, les obstacles qu'il avait surmontés, la sentence libératrice qu'il avait obtenue du juge suprême, sentence qui faisait écho à celle qu'auraient voulu rendre en Palestine les procurateurs romains s'ils n'avaient pas redouté un soulèvement de la part des Juifs, et si pour se préserver de leurs coups saint Paul n'en avait pas appelé au tribunal de César, en la justice duquel il avait davantage confiance? Ne fallait-il pas montrer aux gens de Césarée, au procurateur Festus, à Agrippa II que cette confiance n'avait pas été déçue? Encore une fois le fait que l'issue du procès était connue des fidèles de Rome ne suffit pas à expliquer d'une façon satisfaisante et vraisemblable le silence que garde saint Luc sur cet événement capital. La seule explication naturelle à notre avis, et de la conclusion brusque des Actes et du silence de saint Luc sur l'issue du procès, ne réside ni dans le plan du *livre des Actes*, ni dans le projet très hypothétique de composer ultérieurement un troisième livre, ni dans la notoriété du fait; — cette explication réside uniquement dans l'achèvement de la rédaction du *livre des Actes* vers 62-63, c'est-à-dire vers la fin de la seconde année de la première captivité de saint Paul à Rome avant qu'il n'ait comparu devant le tribunal de César, avant que n'ait été rendu le verdict d'acquittement qui devait lui permettre de reprendre la série momentanément interrompue depuis près de quatre ans de ses travaux apostoliques.

IV. Les sources des Actes des Apôtres. — Le concept de l'inspiration n'empêche pas l'auteur inspiré soit avant d'être gratifié de ce charisme, soit pendant qu'il est sous son influence, de se servir de sources écrites, ou orales, pour écrire le livre dont il a conçu l'idée et le plan sous la motion divine et qu'il rédige étant toujours sous l'empire de cette même motion qui fait vraiment de son livre une œuvre divine à laquelle il coopère comme une cause instrumentale intelligente et libre, selon ses aptitudes et son génie propre. Et quand il s'agit de Luc qui nous a si clairement montré dans le Prologue du troisième Évangile (I, 1-4) son scrupuleux souci de s'informer de tout ce qui concernait Jésus, on ne saurait douter qu'il ait mis le même soin à se renseigner et à se documenter, oralement et par écrit, sur tout ce qui avait trait à l'Église naissante. Pour écrire son livre, il fit donc appel à ses souvenirs personnels et à ceux qu'il put se procurer auprès des premiers et principaux fondateurs et témoins de l'Église; il fit aussi appel très probablement à des sources écrites sans qu'il faille compter au nombre de ces sources les écrits de l'historien Josèphe.

a) Saint Luc fit d'abord appel à ses souvenirs personnels. Né vraisemblablement à Antioche et gagné au christianisme dans cette cité, dès les premiers temps, probablement par ces hommes de Jérusalem, de Chypre et de Cyrène (Act., XI, 20) qui y vinrent après le meurtre d'Étienne (Act., XI, 19), saint Luc fut assez intimement mêlé à la vie de cette Église pour avoir connu par lui-même les différents incidents qui s'y déroulèrent : les débuts du christianisme dans la ville (XI, 19-30), la désignation par l'Esprit de Paul et Barnabé en vue de l'évangélisation et leur départ pour leur première mission (XIII, 1-3), leur retour à Antioche (XIV, 25-27) et les discussions soulevées par les judaïsants (XV, 1-3), la communication à Antioche de la décision de l'Assemblée de Jérusalem et le dissentiment survenu entre Paul et Barnabé au début de la seconde mission (XV, 30-40).

Comme compagnon de saint Paul, saint Luc fut en outre le témoin oculaire ou auriculaire de tous les faits dont il a fait le récit à la première personne au livre des *Actes* (XVI, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1-XXVIII, 16). Avec lui, il alla de Troas à Philippes par Samothrace et Néapolis (XVI, 11) et évangélisa Philippes (XVI, 19-40); avec lui, il alla de Philippes à Jérusalem (XX, 5; XXI, 18); et ils firent ensemble la traversée de Césarée à Rome (XXVII, 1-XXVIII, 16).

b) Pour tous les autres faits, et ils sont nombreux, qui concernent les origines de l'Église de Jérusalem, l'évangélisation de la Palestine, celle de la Gentilité, saint Luc fut parfaitement bien placé pour être renseigné sûrement.

Les relations étaient alors faciles, et fréquentes entre la capitale de la Syrie et la Ville Sainte. Émus de l'évangélisation des païens, les frères de Jérusalem avaient envoyé Barnabé pour enquêter sur la foi de la nouvelle Église (XI, 22, 23). Le prophète Agabus était venu y annoncer la famine imminente (XI, 28) et les frères d'Antioche avaient aussitôt adressé aux chrétiens de Jérusalem des secours par l'entremise de Paul et de Barnabé (XI, 29, 30); Barnabé, Marc et Silas, membres tous les trois de cette église de Jérusalem, venaient après la famine poursuivre l'évangélisation d'Antioche (XI, 22; XII, 25; XV, 22, 34); enfin les judaïsants de Jérusalem, mécontents de l'apostolat de Paul et de Barnabé au milieu des païens, accouraient pour ébranler la confiance des nouveaux convertis dans la certitude de leur salut dû à Jésus seul (XV, 1, 2). Luc, l'un des premiers fidèles de l'église d'Antioche, pouvait donc facilement se renseigner de vive voix sur les origines de l'Église de Jérusalem; il le pouvait d'autant mieux qu'il devait au cours de sa vie se trouver en rapports directs avec les premiers fondateurs des communautés palestiniennes. Si on ne peut pas affirmer, faute de documents, que saint Luc ait eu en Palestine des relations directes avec saint Pierre

ou avec quelques-uns des disciples de son entourage immédiat, on doit dire du moins que toutes les vraisemblances sont pour que ces relations aient existé. Par contre on peut montrer, textes en mains, que saint Luc a été en relations avec saint Jacques le Mineur à Jérusalem au retour de la troisième mission de saint Paul (xxi, 18); qu'à Césarée ou plutôt à Rome, d'où fut plus probablement écrite l'épître aux Colossiens; il a été en relations avec Jean Marc (Col., iv, 10-14; Philem., 24); qu'au cours de la seconde mission il s'est rencontré avec Silas (xvi, 10). Or ces trois personnages comptaient parmi les principaux de l'Église de Jérusalem : Jacques en était le chef; Jean Marc y avait une part tellement prépondérante que Barnabé se l'adjoignait pour l'évangélisation d'Antioche (xii, 25); Silas désigné avec Jude pour accompagner Paul et Barnabé et notifier aux fidèles d'Antioche les décisions de l'Assemblée de Jérusalem est indiqué dans les Actes comme un « personnage éminent parmi les frères » (xv, 22). Par eux Luc pouvait être renseigné sur la fondation de l'Église de Jérusalem (i-v), sur l'admission des Gentils dans l'Église par saint Pierre (ix, 31-xi, 18), sur le meurtre de saint Jacques le Majeur, l'arrestation de saint Pierre et sa délivrance miraculeuse lors de la persécution dirigée contre les chrétiens par Hérode Agrippa Ier (xii), enfin, sur l'Assemblée de Jérusalem (xv, 1-34).

Saint Luc fut également en rapports et en rapports assez continus avec le diacre Philippe. Au retour de la troisième mission, il a séjourné chez lui à Césarée durant plusieurs jours en compagnie de saint Paul (xxi, 15); quand l'Apôtre était retenu captif à Césarée, alors même que saint Luc ne serait pas resté auprès de lui durant les deux années de sa captivité, on doit supposer qu'il faisait de Césarée son séjour habituel, puisqu'il se trouve là à point nommé pour prendre le bateau dès que le départ pour Rome est décidé (Act., xxvii, 1). Auprès de ce diacre qui joua un rôle si important dans l'évangélisation de la Palestine, saint Luc put recueillir des renseignements qui complétèrent ce qu'il savait déjà de l'élection des diacres, de la prédication et du meurtre de saint Étienne (Act., vi, 1-8; vi et vii); sur ses lèvres mêmes, il dut recueillir les récits si vivants du ministère de Philippe en Samarie (Act., viii, 4-25), et auprès de l'eunuque de la reine d'Éthiopie (Act., viii, 26-40).

Si donc, ce qui paraît incontestable, nous le dirons plus loin, saint Luc s'est servi de sources écrites pour les quinze premiers chapitres des Actes, il a pu contrôler ses sources et au besoin les compléter par des conversations directes avec les témoins oculaires ou avec les auteurs mêmes des faits.

En ce qui concerne l'apostolat de saint Paul (Act., ix, 1-30; xiii-xxviii), saint Luc n'était pas moins bien placé pour être renseigné. Nous avons déjà mentionné Barnabé et saint Marc. Du premier, il put apprendre tous les détails relatifs à la première mission de saint Paul (xiii, 1-xiv, 27) et savoir du second les motifs de son départ à Perge (xiii, 13), d'où devait résulter plus tard un dissentiment entre Paul et Barnabé (xv, 37-39). Il put aussi savoir de saint Paul ou de ses disciples : Timothée, Sopater de Bérée, Aristarque et Secundus de Thessalonique, Gaïus de Derbé, Tychique et Trophime d'Asie (Act., xx, 4,5; xxvii, 2; Philem., 4), les principales circonstances de l'évangélisation de Thessalonique et de Bérée (Act., xvii, 1-14), d'Athènes, de Corinthe (Act., xvii, 15-xviii, 17) et d'Éphèse (Act., xviii, 19-21; xviii, 24-xix, 40); saint Luc était alors sans doute à Philippes où Paul l'avait laissé vraisemblablement seul pour affermir la foi des nouveaux convertis au moment où il partait lui-même pour Thessalonique (xvii, 1). Leur séparation à cette époque fut d'environ 5 à 6 ans.

Mais lors de son retour définitif vers Jérusalem, saint Paul retrouva saint Luc en Macédoine (xx, 5) et désormais ils furent presque constamment ensemble jusqu'à la fin de la seconde année de la première captivité.

c) En dehors de ses souvenirs personnels et des renseignements qu'il put facilement se procurer de vive voix, auprès des personnages principaux de l'Église naissante, saint Luc utilisa en outre probablement des sources écrites. Leur influence est sensible surtout dans les douze premiers chapitres du *livre des Actes.* Il est, en effet, bien invraisemblable que quelqu'un à Jérusalem n'ait pas fixé par écrit les principaux faits qui caractérisèrent les origines de cette Église en y joignant le canevas des allocutions de saint Pierre devant le peuple, devant les frères et devant le Sanhédrin. C'est à ces annales rédigées en araméen, qu'on tenterait vainement certes de reconstituer en toute certitude, mais dont la rédaction originale se trahit à travers le style dans cette première partie des Actes, que saint Luc aurait emprunté les discours de saint Pierre et celui de saint Étienne (i, 16-22; ii, 14-40; iii, 12-26; iv, 8-12; vii, 2-53), cf. Coppieters dans d'Alès, *Dict. apologétique*, t. i, p. 266; Belser, *Die Apostelgeschichte ubersetz und erklärt*, p. 190, 207; Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, p. 8: Harnack, *Lukas der Artz*, p. 82 sq.; Camerlynck, *Commentarius in Actus Apostolorum*, édit. 7a, p. 48; Rose, *La critique nouvelle et les Actes des Apôtres*, dans *Revue biblique*, 1898, p. 325-342. A des recueils de documents, il aurait aussi emprunté la lettre notifiant les décisions de l'Assemblée de Jérusalem (xv, 23-29) et celle du tribun Lysias au procurateur Félix (xxiii, 26-30); enfin, les trois fragments rédigés à la première personne du pluriel (xvi, 10-17; xx, 5-xxi, 18; xxvii, 1-xxviii, 16) ont tout à fait l'aspect d'un journal de route rédigé au jour le jour et inséré tel quel par saint Luc dans la trame de son récit. Et ainsi par l'utilisation des sources écrites s'expliquent et ces nombreux aramaïsmes chez un écrivain aussi distingué que saint Luc et cette christologie tout à fait primitive chez un disciple de saint Paul.

Mais ce que l'on peut dire et prouver avec une absolue certitude, c'est que parmi ces sources écrites dont dut se servir saint Luc ne figurèrent certainement pas les œuvres de l'historien Josèphe. C'est d'ailleurs parce que cette thèse de Krenkel (*Josephus und Lukas, der schriftstellerische Einfluss, des Jüdischen Geschichtschreibers auf den Christen*, Leipzig, 1894), vivement combattue dès son apparition par Schürer, Nösgen, Wellhausen, Salmon, Sanday, Bousset, Jülicher, Zahn, Plummer, Harnack, etc., ne repose pas sur des arguments sérieux, en dépit de l'affirmation sans preuve de Salomon Reinach dans *Orpheus*, p. 325, que nous avons jugé tout à fait inutile de tenir compte d'une pareille dépendance dans notre paragraphe relatif à la date de composition du *livre des Actes*.

On ne trouve en effet dans les *Actes des Apôtres*, quoi qu'on en ait dit, aucune trace de dépendance littéraire ou historique de saint Luc vis-à-vis de Josèphe De toutes les œuvres de l'historien juif, l'œuvre le plus souvent mise en avant est celle des *Antiquités judaïques* (93 94 ap. J.-C.).

Or si on se place au point de vue du style, on constate une grande supériorité au bénéfice de saint Luc. Josèphe connaissait mal le grec, il dut se servir pour rédiger la *Guerre juive* (69-79 ap. J.-C.) de secrétaires plus experts que lui (*Cont. Apionem*, i, 9). Si parfois les deux historiens se rencontrent, c'est dans l'emploi de termes d'usage courant ou dans l'utilisation par l'un et par l'autre de la version des LXX. Cf. Belser dans la *Theologische Quartalschrift*, 1895, p. 634 sq.; 1896, p. 1 sq.

Si, d'autre part, on examine les faits, on constate qu'ils ont souvent parlé l'un et l'autre des mêmes événements ou des mêmes personnages : recensements, révolte de Theudas, famine au temps de Claude, grands prêtres Anne et Caïphe, Gamaliel, Félix et sa femme Drusilla, Agrippa et Bérénice, le procurateur Festus, ils ont pu aussi faire allusion aux mêmes traditions extra-bibliques sans qu'il en résulte d'autre dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre que le fait d'avoir puisé peut-être aux mêmes sources, soit écrites, soit orales.

Des exemples cités pour montrer la dépendance de saint Luc vis-à-vis de Josèphe, nous n'en retiendrons que deux : l'allusion aux révoltes de Theudas et de Judas le Galiléen dans le discours de Gamaliel, et les soi-disant erreurs du discours de saint Étienne.

Révoltes de Theudas et de Judas le Galiléen (Act., v, 36, 37). — Gamaliel dans son discours devant le Sanhédrin parle comme de faits récents des révoltes successives de Theudas et de Judas le Galiléen. Or Josèphe (*Antiq. jud.*, XX, v, 1 et 2) parle de la révolte sous Cuspius Fadus d'un certain Theudas vers 45 ap. J.-C. et il fait suivre son récit de la mise à mort des fils de Judas le Galiléen. Selon Holtzmann (*Theologische Literaturzeitung*, 1896, n. 3), Luc a lu Josèphe et l'a mal lu, car il a pris les fils de Judas le Galiléen pour Judas lui-même, et c'est le motif pour lequel il a placé après la révolte de Theudas, qui n'eut lieu que vers 45, un soulèvement qui eut lieu en réalité l'an 6 ou 7 ap. J.-C.

Or si l'on met en parallèle le texte des *Actes* et celui des *Antiquités judaïques*, on constate :

1° *Au point de vue littéraire* que les deux auteurs n'ont de communs que les mots qui s'imposaient, on ne rencontre chez Luc aucun des termes caractéristiques de Josèphe; que le récit de la révolte de Theudas n'est pas suivi par celui de la mort des fils de Judas le Galiléen mais qu'il en est séparé par un intervalle de plus de dix lignes où il est question de Tibère Alexandre, successeur de Fadus; qu'à propos des fils de Judas Josèphe renvoie le lecteur à ce qu'il a dit du soulèvement de Judas, lors du recensement de Quirinius et ce renvoi suffisait déjà, dans le cas où Luc aurait consulté Josèphe, pour l'empêcher de confondre les fils avec le père.

2° *Au point de vue historique*, qu'il y a trop de divergences entre les deux historiens sur la date (Luc avant l'an 6-7 ap. J.-C., Josèphe vers 45 ap. J.-C.), le résultat (Luc, 400 partisans; Josèphe, une grande multitude le suit au delà du Jourdain), la façon dont est racontée la répression de la révolte de Theudas pour que l'on puisse supposer que saint Luc se soit inspiré de Josèphe. On doit en dire tout autant en ce qui concerne Judas le Galiléen, car s'ils le font vivre tous les deux à la même époque, s'ils lui font jouer le même rôle et attribuent l'un et l'autre à son insurrection une certaine importance, Josèphe donne à Judas un compagnon en la personne du pharisien Sadoc, fait de lui le fondateur et le chef de la secte des Zélotes, parle longuement de sa doctrine et de son influence tandis qu'il est tout à fait muet sur le fait de la répression de la révolte et de la mort de Judas signalée par saint Luc (*Ant. jud.*, XVIII, I, 1, 6 ; XX, v, 2 ; *De Bell. jud.*, II, VIII, 1; VII, VIII, 1; XVII, VIII, 9).

Les soi-disant erreurs du discours de saint Étienne. — Ces erreurs consistent en quelques données sur le lieu de la vocation d'Abraham, l'époque de la mort de Tharé, la durée du séjour en Égypte qui sont en opposition avec les affirmations de la Bible. Or, dans tous ces cas, Étienne-Luc est tributaire non de Josèphe mais de la Bible, de la version des LXX, de Philon ou des traditions rabbiniques. Ainsi pour l'appel d'Abraham à Ur en Chaldée, Act., VII, 2, Étienne-Luc dépendrait soit de Gen., XV, 7, Neh., IX, 7, soit de Philon, *De migratione Abraham*, XIV, 15; — pour l'époque de la mort de Tharé, Act., VII, 4, Étienne-Luc dépendrait des traditions rabbiniques consignées dans Philon, *De migratione Abraham*, XXXII; — enfin pour la durée du séjour en Égypte, le chiffre de 400 ans a pu être tout simplement sur les lèvres du diacre un chiffre rond dont la Bible (Gen., XV, 13) s'est servie bien avant Josèphe (*Antiq. jud.*, II, IX, 1). Ce dernier cas est d'ailleurs le seul des trois où l'on trouve dans Josèphe une donnée correspondante à celles des *Actes*, car l'historien juif a passé sous silence le séjour d'Abraham à Haran, il n'a pas davantage parlé de la mort de Tharé.

Si nous examinons d'autres points de la harangue de saint Étienne nous arrivons toujours aux mêmes constatations : les divergences s'expliquent par des traditions rabbiniques ou par les LXX, non par Josèphe : Les membres de la famille de Jacob étaient au nombre de 75 (Act., VII, 14) avec les LXX et non 70, avec Gen., XLVI, 27; Exod., I, 5 ; Josèphe, *Antiq. jud.*, II, VII, 4; VI, v, 6. Moïse fut initié à toutes les sciences des Égyptiens (Act., VII, 22). Cf. Philon, *De vita Mosis*, I, 15; Moïse commença sa mission à 40 ans (Act., VII, 23); Exode, II est moins précis, mais les traditions rabbiniques divisaient les trois phases de la vie de Moïse en trois périodes d'égale durée (traité *Beresch. rabb.*, fol. 115, 3 et *Schemath rabb.*, fol. 118, 3). C'est un ange et non Dieu qui apparut à Moïse au buisson (Act., VII, 30). C'est un écho des traditions alexandrines qui substituaient volontiers dans les théophanies les anges à Yahweh. Les particularités du discours de saint Étienne s'expliquent donc fort bien sans jamais recourir à Josèphe. Par conséquent entre lui et saint Luc ce n'est même pas de « rapports vagues » qu'il convient de parler, mais, comme l'ont montré les deux exemples que nous avons choisis parmi les preuves fournies pour établir la dépendance, c'est de rapports absolument nuls et inexistants. Les œuvres de l'historien Josèphe doivent à tout jamais être rayées de la liste des sources écrites dont a pu s'inspirer saint Luc pour rédiger son *livre des Actes*.

V. Valeur historique du livre des Actes. — Dès lors que saint Luc, personnage cultivé, historien consciencieux (Luc., I, 1-4) a vu beaucoup par lui-même et a pu se renseigner de vive voix auprès des personnages principaux qui furent les témoins ou les acteurs de la fondation et de l'expansion de l'Église, dès lors qu'il a pu et qu'il a dû compléter ses informations personnelles directes ou non par des sources écrites, nous avons tout lieu de supposer qu'il nous a donné dans le *livre des Actes* un récit absolument digne de foi, conforme en tout à la réalité des faits. Toutefois nous n'en sommes pas réduits à une simple présomption car il y a dans le *livre des Actes* bien des détails qui montrent la probité historique, la sûreté d'information de saint Luc. Ces détails prouvent l'accord du *livre des Actes :*

1° Avec les épîtres de saint Paul;

2° Avec l'histoire profane.

1° *Accord du livre des Actes avec les épîtres de saint Paul.* — Bien que saint Luc n'ait pas utilisé les épîtres de saint Paul, nous constatons qu'il y a entre ces deux auteurs le plus parfait accord, qu'il s'agisse de la personne de l'apôtre, ou de son activité apostolique ou des divers personnages qui vécurent dans son entourage.

a) La personne de l'apôtre : Milieu d'origine, Act., XXI, 39, 40; XXII, 2, 3; XXIII, 6; XXVI, 4, 5 et Galat., I, 14; II, 15; II Cor., XI, 21, 22; Philip., III, 5-7. Haine persécutrice contre l'Église naissante : Act., VII, 58-60; VIII, 3; IX, 1, 2; XXII, 4, 5, 20; XXVI, 9-12 et Philip., III, 7; I Cor., XV, 9; Gal., I, 13, 22-24. Conversion : Act., IX, 3-9; XXII, 6-10; XXVI, 13-18; XIII, 47 et Gal., I, 1;

II, 7, 8; Rom., I, 1, 6; I Cor., I, 1; II Cor., IV, 1; Ephes., I, 1; III, 7; Col., I, 1; II Tim., I, 1; Gal., I, 11, 12; I Cor., IX, 1; XV, 8; Gal., I, 15-17.

b) Son activité apostolique. — Depuis sa conversion jusqu'à sa première mission : double séjour à Damas, Act., IX, 20, 23 et Gal., I, 15-17; fuite de Damas, Act., IX, 23-25 et II Cor., XI, 32, 33; voyages à Jérusalem, Act., IX, 26-30 et Gal., I, 18-19; Act., XV et Gal., II, 1-10. Persécutions violentes et acharnées que saint Paul eut à endurer au cours de sa carrière de la part des Juifs ou des chrétiens judaïsants, Act., IX, 23, 29; XIII, 50; XIV, 5, 6, 18; XVI, 20-40; XVII, 5-14; XVIII, 12-17; XIX, 35-40; XX, 18-21; XXI, 32, 33 et II Tim., III, 10; I Cor., XV, 30; II Cor., I, 8-10; IV, 8-11; VI, 4-10; VII, 5; XI, 23-29; Gal., IV, 13, 14; Philip., I, 29, 30. Aussi c'est en termes sévères que saint Paul stigmatise ces ennemis qui lui ont tendu tant d'embûches au cours de ces missions dont nous lisons le récit dans les *Actes* : Gal., I, 7; II, 4; II Cor., III, 1; V, 12; X, 2, 10; XI, 4, 13; Philip., I, 15; III, 2; I Thess., II, 14, 15. — Désintéressement pécuniaire de saint Paul subvenant à ses propres besoins par son travail, Act., XX, 34; XVIII, 3 et II Cor., XI, 9; XII, 13; Philip., IV, 15-18. Accord parfait entre saint Luc et les épîtres de saint Paul pour les centres où saint Paul a déployé son activité. Les *Actes* ne parlent pas de l'Église de Colosses que saint Paul n'a pas évangélisée lui-même (Col., I, 7; II, 2), mais pour Philippes on pourra comparer, Act., XVI, 12-40 et Philip., I, 29, 30; II, 12; IV, 9; I Thess., II, 2; pour Thessalonique, Act., XVII, 1-9; XVI, 40 et Philip., IV, 15; I Thess., I, 5-9; II, 1, 2, 3-12, 15; pour Bérée, Act., XVII, 10 et I Thess., II, 17; pour Athènes, Act., XVII, 15 et I Thess., III, 1; pour Corinthe, Act., XVIII, 1-18; XX, 2, 3 et II Cor., XII, 14; XIII, 1; I Cor., III, 6; IV, 15; IX, 1, 2; XI, 2; II Cor., I, 19; XII, 12. Même accord pour la première captivité de saint Paul, Act., XXI, 33; XXVIII, 31 et Ephes., III, 1, 13; IV, 1; Philip., I, 7, 13, 17; Col., II, 1; Philem., 1, 9.

c) Personnages qui vécurent dans son entourage. — On pourra comparer pour Timothée, Act., XVI, 1-3; XVI, 4-XX, 4 et I Cor., IV, 7; Col., I, 1; I Tim., I, 2, 18; II Tim., I, 5, 13; II, 1, 2; I Thess., I, 1; II Thess., I, 1; Philip., I, 1; II, 19, 22; Philem., 1. Pour Silas, Act., XVI, 19-XVII, 9 et I et II Thess., I, 1. Pour Apollos, Act., XIX, 1 et I Cor., I, 10-III, 9. Pour Caïus et Crispus, Act., XVIII, 8 et I Cor., I, 14 et Rom., XVI, 23. Pour Tychique, Act., XX, 4 et Col., IV, 7; Ephes., VI, 21; Tite, III, 12; II Tim., IV, 12. Pour Aristarque, Act., XX, 4; XXVII, 2 et Col., IV, 10; Philem., 24. Pour Priscille et Aquila, Act., XVIII, 1-3, 18, 26 et I Cor., XVI, 19; Rom., XVI, 3, 4.

2° *Accord du livre des Actes avec l'histoire profane.* — L'épigraphie, témoin impartial par excellence, prouve jusque dans les moindres détails l'exactitude des récits de saint Luc relatifs aux diverses contrées ou villes : île de Chypre, Philippes, Thessalonique, Athènes, Corinthe, Éphèse et Jérusalem par lesquelles saint Paul passa ou dans lesquelles il séjourna.

a) Ile de Chypre. — Cette île changea quatre fois d'administration en deux siècles. En l'an 27 av. J.-C., elle forma la neuvième province impériale; en l'an 22 av. J.-C., échangée par Auguste avec la Gaule Narbonnaise pour la Dalmatie, elle devint province sénatoriale; on commença, dit alors Dion Cassius, à y envoyer des proconsuls ἀνθύπατοι (Strabon, XIV, 6, édit. Didot, p. 584; XVII, 25, p. 713; Dion Cassius, LIII, 15, édit. Teubner, t. III, p. 89; LIV, 4, p. 117). Sous Adrien (117-138) l'île redevint province impériale (*Corp. ins. lat.*, t. III, n. 6072, p. 679) pour retourner au Sénat à l'époque de Sévère en 198 (*Corp. ins. lat.*, t. III, n. 218, p. 42). Quand y vint saint Paul elle était donc gouvernée par un proconsul, c'est le titre que saint Luc donne à Sergius Paulus (XIII, 7). Ce titre nous le retrouvons sur des médailles de Cominius Proclus datant du règne de Claude (40-54), sur des inscriptions de Q. Julius Cordus et L. Annius Bassus datant des années 51 et 52 (*Corp. insc. græc.*, n. 2361, 2632, t. II, p. 442). On a même découvert à Karavostasi (Soles) une inscription de l'année 55, concernant un certain Paulus, proconsul. Ne serait-ce pas le Sergius Paulus des *Actes?* Cf. *Di Cesnola Cyprus*, p. 229 et 425. On trouvera dans Hogarth, *Devia Cypria*, la liste des proconsuls de Chypre.

Sergius Paulus avait à ses côtés un magicien, du nom de Bar-Jesu (XIII, 6). Or les fouilles ont révélé que la magie et la sorcellerie étaient en grand honneur dans l'île de Chypre. Cf. *Inscriptions relating to sorcery in Cyprus*, dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology*, fév. 1891, t. XIII, p. 174-190.

b) Philippes. — D'après les *Actes*, la ville de Philippes était une colonie romaine, gouvernée par des stratèges, ayant à leur service des licteurs (XVI, 12, 14, 22, 35). Les Philippiens en leur qualité de « Romains » prétendent ne pouvoir ni recevoir, ni suivre les usages que leur prêche saint Paul (XVI, 21), et les magistrats sont très effrayés quand les licteurs leur apprennent que ceux qu'ils ont fait battre de verges et jeter en prison sans l'ombre d'un jugement sont des citoyens romains. Ils leur font des excuses (XVI, 37-39). Tous ces détails sont rigoureusement confirmés par l'histoire profane, les usages ou les lois. Antoine et Octave avaient fait de Philippes, en 42 av. J.-C., une colonie romaine après avoir triomphé sous ses murs de Brutus et de Cassius, meurtriers de César; en 31 av. J.-C., à la suite de la bataille d'Actium, Auguste avait encore accru les privilèges de Philippes. Une monnaie du règne de Claude montre, qu'en signe de gratitude, la cité avait alors ajouté à son titre officiel le terme « Augusta ». Elle s'appelait *Colonia Augusta Julia Philippensis*, *Corp. insc. lat.*, t. III, p. 660. Ramsay, *The Journal of theological studies*, octob. 1899, p. 116, ajouta le mot *Victrix* entre *Julia* et *Philippensis*. Mommsen nie que ce terme ait figuré sur les médailles, *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 660. Toute colonie romaine était comme une partie de Rome, ses habitants étaient des Romains et étant régis par les mêmes lois ne pouvaient admettre une religion nouvelle que si son exercice était autorisé. Les magistrats de Philippes étaient des stratèges qui se faisaient précéder de licteurs. A l'instar des consuls à Rome, ils jouissaient d'une autorité absolue pour tout ce qui regardait le gouvernement intérieur de la colonie. Aussi vis-à-vis de saint Paul ont-ils agi avec l'arbitraire le plus révoltant. Mais comme les lois Valeria et Porcia déclaraient coupables de lèse-majesté envers le peuple romain quiconque aurait flagellé ou battu de verges un citoyen romain, sans qu'au préalable il n'ait été condamné et déclaré déchu de son titre, on conçoit l'émoi des magistrats de Philippes quand les licteurs vinrent leur annoncer que Paul et Silas étaient citoyens romains. Ils firent volontiers les excuses demandées (XVI, 38, 39), trop heureux de se tirer à si bon compte du mauvais cas dans lequel ils s'étaient mis.

c) Thessalonique. — En raison des services qu'elle avait rendus à Octave en 42 avant la bataille de Philippes, la ville de Thessalonique était une ville libre comme Athènes et Tarse; de nombreuses médailles en témoignent. Elle pouvait donc se gouverner comme elle le voulait, réglait à son gré ses affaires intérieures et municipales, avait une assemblée du peuple (XVII, 5) et des magistrats appelés *Politarques* (XVII, 6, 8), qui avaient sur leurs concitoyens droit de vie et de mort. On prétendait que le terme *poliarque* était plus usité (Grimm, 3e édit., par Wilke, *Clavis Novi Testamenti philologica*, in-8°, Leipzig, 1888, p. 368). Et voici qu'on a trouvé toute une série d'inscriptions où est

employé le terme *politarque.* En 1740, Muratori a publié à Milan pour la première fois une liste de sept politarques (*Corp. insc. græc.*, 1843, t. II, n. 1967, p. 53; depuis la démolition de la porte du Vardar cette liste de *Politarques* se trouve dans la cour du consulat britannique à Salonique). En 1746, M. Germain, consul de France, trouva un fragment de marbre où se lit l'inscription : Marc étant *politarque* (*op. cit.*, p. 53). Au cours du siècle dernier la mission archéologique de Macédoine découvrit à son tour une liste de six *politarques* datant de 143 ap. J.-C. (Heuzey, *Mission archéologique de Macédoine*, p. 272). En 1869, Vidal-Lablache copia une inscription de 46 après J.-C., donc de quelques années seulement antérieure au passage de saint Paul, et où deux *politarques* étaient nommés (*Rev. archéologique*, juillet 1869, p. 61, 62). Enfin, en 1874, Mgr Duchesne exhuma lui aussi des décombres de la vieille cité grecque deux listes de cinq *politarques* (*Mémoire sur une mission au Mont Athos*, 1877, p. 11, 12). L'appellation employée par saint Luc est donc complètement justifiée par l'épigraphie.

d) *Le séjour de saint Paul à Athènes.* — Son discours, l'inscription « au dieu inconnu ».

α *Authenticité du discours.* — Contre l'authenticité du discours de saint Paul à Athènes (XVII, 22-31), Norden a construit toute une thèse que l'on peut résumer ainsi : ce discours mis par les *Actes* sur les lèvres de saint Paul aurait été composé par un écrivain du IIe siècle qui se serait inspiré des termes généraux de la prédication apostolique et du type de discours alors commun sur le thème stoïcien περὶ τοῦ θείου. D'ailleurs les pensées reproduites dans le discours d'Athènes se retrouvent en d'autres endroits des Actes : IV, 24; XIV, 25; VII, 48; III, 19; III, 17; XVII, 30 ou dans l'Ancien Testament, Exode, XX, 11 ; Deut., XXXII, 8. Le fond du discours, polémique judéo-chrétienne contre l'idolâtrie avec mélange d'idées stoïciennes, rappelle des écrits similaires du IIe siècle, tels que le *Poimandrès.* la XXXIIIe *ode de Salomon*, le *Kerygma Petri*, la *Prédication de Barnabas*. Le discours de l'Aréopage bâti suivant le modèle des discours sur le divin περὶ τοῦ θείου des prédicateurs missionnaires diffère trop profondément de l'enseignement authentique de saint Paul pour avoir pu être fait par lui, il a été composé à l'imitation d'un discours prononcé à Athènes par Apollonius de Tyane (*Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913).

Cette thèse a trouvé aussitôt d'ardents contradicteurs : chez les catholiques le P. Lagrange : *Rev. bibliq.*, 1914, p. 442-448; M. Jacquier, *Valeur historique des Actes des Apôtres, Rev. bibliq.*, 1915, p. 164-176 ; du même, *Le discours de S. Paul à Athènes*, dans l'*Université catholique*, 15 mars 1914, p. 229-239; le P. Prat, *Recherches de science religieuse*, mai-juin 1913, p. 275-296; chez les critiques indépendants, surtout Curtius, *Gesammelte Abhandlungen*, II, p. 543 ; *Paulus in Athens;* Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Iahrhunderten*, t. I, p. 321, n. 1, 2 Aufl., Leipzig, 1906; du même, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* Leipzig, 1913. On peut opposer sans crainte aux diverses raisons alléguées par Norden en guise de preuves les remarques suivantes :

1° Les ressemblances du discours d'Athènes avec divers autres passages des *Actes* ou de l'Ancien Testament prouvent tout simplement que la prédication chrétienne à ses débuts développait généralement sur le même thème et dans des circonstances identiques les mêmes pensées. Qui pourrait en être surpris?

2° Le rapprochement établi entre les idées stoïciennes sur la divinité et les idées développées par saint Paul est tout à fait superficiel. Alors que les premières sont inspirées par un panthéisme naturiste, les secondes parlent de Dieu, de ses rapports avec les créatures ou avec l'homme en s'inspirant de l'Ancien Testament.

3° On ne peut établir aucune dépendance littéraire entre les écrits apocryphes du IIe siècle qui sont cités par Norden et le *livre des Actes.* Une ressemblance très vague existe entre le *Keryma Petri* et la *Prédication de Barnabas;* elle se réduit à la reproduction d'un thème général : appel du prédicateur chrétien aux païens, exhortation à se repentir, allusion à la résurrection du Christ. Or ce thème était celui de la prédication chrétienne, les écrits cités ont pu le lui emprunter, si même ils n'ont pas subi l'influence du *livre des Actes*, qui leur était antérieur de beaucoup et était alors très répandu.

4° Enfin la vie d'Apollonius de Tyane (né vers le début de l'ère chrétienne, mort en 97 ap. J.-C.) écrite au IIIe siècle par Philostrate ressemble plus à un roman qu'à une biographie. On ne sait même pas si le fameux manuscrit du ninivite Damis, son prétendu compagnon de voyage, qui lui a servi de base a jamais existé. On voit par là quelle confiance il convient d'accorder aux divers événements de la vie du philosophe. Mais qui plus est on ne peut pas prouver qu'Apollonius ait parlé à Athènes de dieux inconnus, qu'il y ait jamais prononcé un discours procédant d'une inscription d'autel, ni même qu'il ait jamais eu connaissance d'autels athéniens à des dieux inconnus. Apollonius a parlé d'autels à des *démons inconnus*, élevés à Athènes, et où en a-t-il parlé? Fort vraisemblablement sur les bords du Nil, où il se trouvait alors. A Athènes où, selon Philostrate, Apollonius aurait prononcé de nombreuses (?) conférences, la première aurait eu pour thème les choses sacrées, ὑπὲρ ἱερῶν. Eusèbe en cite un passage dans *Præparat. evangelic.*, IV, 13. Porphyre (*De abst.*, II, 34), auquel fait allusion Eusèbe, hésitait à authentiquer ce passage et il semble qu'il avait raison car on ne trouve rien dans la vie d'Apollonius qui ressemble à la doctrine qui y est exposée et qui serait plutôt du IIIe ou IVe siècle ap. J.-C. Enfin le fameux traité περὶ θυσιῶν dont on veut faire une conférence à Athènes, était non un discours mais un ouvrage composé en cappadocien par Apollonius après ses entretiens avec Iarchas, fameux sage de l'Inde; il n'était pas encore traduit en grec au IIIe siècle à l'époque où écrivait Philostrate. Toutes ces remarques montrent avec quel scepticisme il faut accueillir la thèse de Norden. M. Loisy trouve qu'elle ne dépasse pas les limites d'une simple probabilité (*Les Actes des Apôtres*, p. 666). Nous ne craignons pas de dire, nous, qu'elle n'apporte ni une preuve, ni une probabilité en faveur de la dépendance du discours de saint Paul à Athènes vis-à-vis de la vie d'Apollonius de Tyane, écrite par Philostrate. Si le fragment de l'ὑπὲρ ἱερῶν conservé par Eusèbe, dans lequel il n'y a pas la moindre allusion à Athènes, est authentique, il n'y a à retenir d'un tel discours adressé non au public, mais à un particulier qu'une seule chose à savoir qu'Apollonius et saint Paul ont en commun « seulement ce qui ne pouvait être différent, étant donnée leur doctrine générale : l'annonce d'un dieu unique, très-haut, sans besoin, et l'adoration spirituelle et non cultuelle de celui-ci. Ce qui, outre cela, est enseigné par les deux orateurs est complètement différent : Apollonius donne des instructions pour le culte sacrificiel des dieux particuliers, Paul développe une vue strictement monothéiste du monde et y joint l'exhortation au repentir, appuyant tout son enseignement sur Jésus-Christ ressuscité. Il n'y a donc aucun lien qui unisse Paul strictement monothéiste et Apollonius nettement polythéiste. » Jacquier, *op. cit.*, *Rev. bibliq.*, 1915, p. 175, 176. Le seul mérite de Norden ce sera d'avoir bien replacé dans son

milieu le discours à l'Aréopage, d'avoir bien noté les conceptions auxquelles l'esprit grec était particulièrement réfractaire comme la conversion ou la pénitence, d'avoir montré que saint Paul connaissait mieux la philosophie stoïcienne qu'on ne le croyait communément jusqu'à ce jour, et par là même, d'avoir mieux mis en lumière le don de pénétration et d'adaptation que l'apôtre des Gentils possédait à un suprême degré.

Comme au contraire paraissent convaincantes surtout après l'exposé et la réfutation des misérables arguments de Norden les preuves positives qui établissent l'authenticité et l'historicité de ce discours de saint Paul à Athènes dont saint Luc nous a transmis un canevas qui lui fut fourni soit par saint Paul lui-même, soit plutôt par l'un de ses auditeurs, peut-être Denys l'Aréopagite. Si on se place au point de vue philologique, on constate qu'il n'y a pas dans ce discours un seul mot, une seule expression qui ne se retrouve ailleurs dans les *Actes des Apôtres*, même parmi les plus caractéristiques du style de saint Luc. Cf. Jacquier, *op. cit.*, *Rev. bibliq.*, 1915, p. 173, 176. — Si on examine les idées exprimées sur Dieu, sur l'homme sur les rapports de l'homme avec Dieu, sur le thème de la prédication nouvelle, on les retrouve toutes dans le *livre des Actes* et, souvent, en plusieurs endroits. Cf. Jacquier, *loc. cit.*, p. 173. Enfin, les pensées philosophiques rencontrées dans ce discours étaient trop universellement répandues au Ier siècle pour n'être pas parvenues à la connaissance de saint Paul, sans qu'il fut nécessaire pour cela qu'il ait fréquenté une université. Quant au thème du discours, il n'est pas sur les lèvres de saint Paul, ainsi que l'a prétendu M. Loisy (*Les Actes*, p. 683), un « pur contresens et un anachronisme », il met seulement parfaitement en relief ce sens délicat de l'à-propos dont bien des fois au cours de ses missions l'apôtre a donné l'exemple. A Athènes, comme plus tard devant le Sanhédrin ou devant les proconsuls et le roi Agrippa II, saint Paul a su profiter de la situation afin d'en tirer pour la cause de l'Évangile le meilleur parti possible. Dans ce milieu païen et philosophique, il a varié le thème de sa catéchèse, utilisé les allusions locales pour rendre sa harangue plus vivante et plus prenante; à ces curieux, il a tenu un langage susceptible de piquer leur curiosité et les idées développées alors par lui font songer à celles qu'il exposera dans l'épître aux Romains sur la connaissance de la Divinité et de la Loi naturelle (Rom., I, 19 sq.; II, 14, 16). Si, à Athènes, saint Paul a été moins dur contre l'idolâtrie, c'est parce qu'il avait alors devant lui des païens dont il fallait ménager les susceptibilités pour essayer d'ouvrir leurs yeux à la vérité, tandis qu'en écrivant aux fidèles de Rome il s'adressait à des chrétiens déjà convertis, qui avaient abjuré toute pratique idolâtrique. Nous ne voyons donc aucun motif plausible de retirer de l'œuvre authentique de saint Luc le canevas du discours prononcé par saint Paul à Athènes (XVII, 22-31).

β *L'inscription « Au Dieu inconnu »*. — Que penser de cette inscription? Est-elle authentique sous la forme où nous la lisons dans les Actes ou ne se lisait-elle qu'au pluriel? La trouvant au pluriel saint Paul, comme le prétend saint Jérôme (*In epist. ad Tit.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 572, 573), l'a-t-il mise au singulier pour les besoins de son argumentation?

Remarquons tout d'abord que le culte à la divinité inconnue existait certainement dans l'Antiquité, soit grecque, soit latine (Diogène Laërce, *Epiménide*, I, 10; Pausanias, I, 14; Philostrate, *Vita Apollonii*, VI, 3, édit. Teubner, t. I, p. 207; l'inscription du Palatin découverte en 1829 dans Marucchi, *Guide du Forum romain et du Palatin*, p. 115). Il procédait de cette persuasion qu'avaient les anciens que leurs prières ne pouvaient pas être exaucées s'ils faisaient erreur sur la désignation du dieu invoqué; aussi, surtout dans le culte des divinités topiques ou des génies protecteurs, ils recouraient bien volontiers à ces formules dubitatives. Il n'y a donc en soi rien de surprenant à ce que saint Paul parcourant Athènes ait pu y trouver un autel dédié à quelque divinité inconnue. Et de fait, on a trouvé des autels anonymes, βωμοὺς ἀνωνύμους (Diogène Laërce), et d'autres où le nom du dieu n'est pas spécifié. Seulement les dédicaces d'autels connues jusqu'à ce jour sont « aux dieux inconnus » ἀγνώστοις θεοῖς et non « au dieu inconnnu » ἀγνώστῳ θεῷ. La variante rencontrée au singulier dans Isidore de Péluse, *Epist.*, LXIX, *P. G.*, t. LXXVIII, 1128 et dans Œcuménius (cf. Cornelius a Lapide, édit. Vivès, t. XVII, p. 324; Knabenbauer, *Actus Apostolorum*, p. 304, note 1), n'est pas à retenir tant il est probable, pour ne pas dire certain, qu'elle doit son origine à l'influence exercée sur ces auteurs par le texte du *livre des Actes*. On n'a donc pas encore retrouvé de dédicace au singulier. « Au dieu inconnu ». Ce qui s'en rapprocherait le plus, ce serait celle mise sur un autel pour éloigner la peste et signalée par Diogène Laërce (*Epiménide*, I, 10, édit. Didot, p. 28, 29) : τῷ προσηκόντι θεῷ, « au dieu que cela concerne ». Mais du fait que nous n'avons à l'heure actuelle aucune mention épigraphique ou documentaire de l'expression ἀγνώστῳ θεῷ nous n'avons pas le droit de conclure qu'elle n'a pas existé et que saint Paul n'a pas pu la lire sur un autel d'Athènes. Nous n'avions pas jusqu'à ces années dernières d'attestation épigraphique de la dédicace ἀγνώστοις θεοῖς. Or il semble bien qu'en 1909 Dörpfeld en a trouvé une à Pergame. Cf. H. Hepding, *Athenische Mitteilungen*, 35 (1910), p. 454-457. Peut-être aurons-nous un jour la même surprise pour l'inscription signalée par saint Paul dans son discours des *Actes*. En tout cas, les faits ont déjà trop montré en maintes occasions la scrupuleuse exactitude de saint Luc pour qu'il ne soit pas de la plus élémentaire prudence d'attendre avant de le condamner. On peut d'ailleurs se demander si ces inscriptions au pluriel citées plus haut avaient vraiment un sens pluriel, si dans la pensée des gens de ce temps elles n'évoquaient pas tout simplement le souvenir de la « divinité inconnue » quelle qu'elle fût, dieu ou déesse, protectrice de l'endroit où s'élevait l'autel anonyme.

e) Corinthe. — A Corinthe, saint Paul rencontra Priscille et Aquila, chassés de Rome, par l'édit de Claude et, à la suite d'une émeute soulevée par les Juifs, il comparut devant le proconsul Gallion (XVIII, 2, 12). Or on sait par Orose (*P. L.*, t. XXXI, 1075) que Josèphe datait l'édit de proscription des Juifs de la 9e année de Claude, donc de l'année 49-50; on sait aussi que l'Achaïe revendue par Claude en 44 au Sénat était redevenue province sénatoriale et avait par conséquent alors à sa tête un proconsul, on sait enfin, par l'inscription de Delphes, que Gallion, frère de Sénèque (cf. *epist.* CIV) fut proconsul d'Achaïe en 52 et du même coup se trouve précisée l'époque où saint Paul séjourna à Corinthe. On pourra consulter sur cette inscription de Delphes si importante pour fixer la chronologie de la vie de saint Paul : Bourguet, *De rebus Delphicis imperatoriæ ætatis*, Montepessulano MCMV, p. 63, 64. — Brassac, *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul*, *Rev. bibliq.*, 1913, p. 36-53, 207-217; et 1924, p. 632; P. B., *Le proconsul d'Achaïe Gallion*, *Bulletin d'anc. littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, p. 214, 215; E. Dubowy, *Paulus und Gallio*, *Biblische Zeitschrift*, 1912, p. 143-153; Prat, *La Chronologie de l'âge apostolique*, *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 374-392; Ramsay, *The Expositor*, mai, 1909, p. 467-469; Lietzmann, *Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus*, *Zeitschrift für Wissenschaftliche*

Theologie, 1911, p. 219-223. Cantarelli, *Revue des Études anciennes*, 1924, p. 285 sq.

Éphèse. — Nous voyons par les *Actes* (xix, 24 sq.) que la ville d'Éphèse était célèbre par son culte de Diane. La déesse y possédait un temple dont les orfèvres faisaient en argent de petites reproductions et dans le sanctuaire on pouvait voir une statue d'Artémis (= Diane) qu'on disait tombée du ciel. De 1863 à 1874, on a entrepris des fouilles qui ont permis de découvrir non seulement les restes du temple, mais encore ceux du grand théâtre et un nombre considérable de débris de sculptures et d'inscriptions grecques et latines. Ces fouilles ont été reprises et activement poussées de 1897 à 1899 par les Autrichiens. Tous les vestiges du passé successivement mis à jour ont confirfirmé de tout point ce que saint Luc et les historiens profanes ont dit de la splendeur et de la richesse du temple de Diane, de l'affluence des fidèles aux nombreux pèlerinages organisés en son honneur, des profits considérables que ces pèlerinages procuraient aux orfèvres, donc à Démétrius et à ses ouvriers. Chaque pèlerin tenait à emporter avec lui, à titre de souvenir, ou à déposer en *ex-voto* dans le temple, la reproduction du sanctuaire vénéré. Cf. Act., xix, 24, 27.— Strabon, xiv, 1, 22, édit. Didot, p. 547; xiv, 1, 23, p. 547; Pline, *Histor. natur.*, xxxvi, 21 ; vii, 38 ; xxxvi, 14; Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, p. 516 sq. De nombreuses médailles trouvées dans le sol représentent ce temple dont Démétrius faisait faire des fac-similés. Cf. Wood, *Discoveries at Ephesus*, p. 267 sq. En raison de leur fervente piété pour la grande déesse, les habitants d'Éphèse sont souvent appelés dans les inscriptions φιλάρτεμις «les amis d'Artémis». Cf. Wood, *Inscriptions from the great theatre*, n. 1, col. 2, l. 24, 25, p. 6; col. 6, l. 78, 79, p. 36; du même, *Appendix Inscriptions*, vi, 6, p. 50; Le peuple d'Éphèse transporté de colère par le discours de Démétrius s'écrie : « Grande est la Diane des Éphésiens » (Act., xix, 28, 35); l'épigraphie a livré maintes fois la même appellation τῇ μεγίστῃ Θεᾷ 'Εφεσίᾳ 'Αρτέμιδι. Cf. Wood, *Inscriptions*, n. 1, col. 1, l. 5-10, p. 2; col. 6, l. 80-81, p. 36; col. 4, l. 48, 49, p. 16 ; col. 5, l. 85, p. 24; col. 6, l. 34, p. 30.

A Éphèse l'organisation municipale différait encore de celle que nous avons trouvée à Philippes, ou à Thessalonique. Ici plus de stratèges, ni de politarques, mais un proconsul, un grammate et des asiarques (Act., xix, 31, 35, 38). Le proconsul était le gouverneur de la province. La cité, ville libre et autonome, pouvait s'administrer à sa guise; elle avait à sa tête un grammate, premier magistrat de la ville, et des asiarques. Les inscriptions confirment l'exactitude de tous les termes usités par saint Luc. Une médaille du temps de Néron a conservé le nom d'un proconsul d'Éphèse. Cf. Akermann, *Numismatic illustrations of the New Testament*, p. 55. D'autres textes nous apprennent que les grammates étaient élus pour un an et donnaient leur nom à l'année; qu'ils pouvaient être élus plusieurs fois (une médaille dit que Cousinios est grammate pour la quatrième fois), qu'à une certaine époque il y eut même deux grammates à Éphèse, l'un pour le sénat, l'autre pour le peuple. Cf. *Inscriptions from the great theatre*, col. 5, l. 58, 59; col. 6, l. 45 (grammate du peuple pour la seconde fois); col. 5, l. 52, 54 (grammate du sénat). Sur l'office de grammate, cf. *Corp. insc. græc.*, n. 2953, 2966. On a des jetons de grammates. Enfin, les Asiarques, parmi lesquels saint Paul comptait des amis (Act., xix, 31), étaient à Éphèse les grands prêtres du culte de Rome et d'Auguste; en cette qualité, ils présidaient les fêtes et en payaient les frais; dans l'exercice de leurs fonctions, ils avaient le privilège de ceindre une couronne d'or. Les monnaies ou inscriptions parlent souvent d'eux; parfois le même personnage était grammate et asiarque : « A l'empereur César... d'après un décret de T. Flavius Aristobule, asiarque, grammate... fils de Pythion. » « Monnaie des Hypœpéniens, sous Ménandre, pour la seconde fois asiarque et préteur. » Cf. Akerman, *loc. cit.*, p. 51; Wood, *Inscriptions from the site of the temple of Diana*, n. 13, p. 14, 15; Duruy, *Histoire de la Grèce*, t. i, p. 396 sq.

g) Le motif de l'arrestation de saint Paul à Jérusalem. — Saint Paul a été vu à Jérusalem en compagnie de Trophime d'Éphèse. Ses ennemis l'accusent aussitôt d'avoir introduit un païen dans le temple et d'avoir ainsi profané le lieu saint (Act., xxi, 28, 29, τὸ ἱερόν). Grand émoi dans la ville; on se saisit de saint Paul qui n'échappe à la mort par lynchage populaire que parce que le tribun qui commandait la tour Antonia le fait saisir et charger de chaînes par ses soldats.

Une inscription, découverte le 26 mai 1871 par M. Clermont Ganneau, à Jérusalem est venue expliquer cette scène et montrer toute la gravité du danger qu'avait couru saint Paul. Dans le temple d'Hérode, le parvis des Gentils, formé de terrains profanes annexés alors au temple et en doublant la superficie, était séparé par une balustrade de la partie ancienne de l'enceinte sacrée. Les étrangers avaient libre accès dans le parvis des Gentils (Josèphe, *De bello jud.*, lib. V, cap. v, 2; *Antiq.*, lib. XV, cap. xi, 5), mais seuls les Juifs pouvaient franchir la balustrade entourant le parvis au milieu duquel s'élevait le naos. De distance en distance, le long de cette balustrade, aux ouvertures qui livraient passage au public étaient dressées des stèles rédigées en grec et en latin, interdisant aux étrangers de franchir cette limite sous peine de mort. Voici le texte complet de cette inscription grecque : « Qu'aucun étranger ne pénètre à l'intérieur de la balustrade et de l'enceinte qui entoure le sanctuaire τὸ ἱερόν. Celui qui serait pris ne devra accuser que lui-même de la mort qui sera son châtiment. » Cf. Clermont-Ganneau, *Une stèle du temple de Jérusalem*, *Revue archéologique*, avril 1872, p. 214-234, 290-296. Du même, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1885, p. 13; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. ii, p. 329; R. Dussaud, *Musée du Louvre, Les monuments palestiniens et judaïques*, p. 25-27, Paris, 1912.

Cet accord constant de saint Luc avec les épîtres de saint Paul et avec l'histoire profane montre à quel point est incontestable l'autorité historique du *livre des Actes*. Si en certains passages cet écrit paraît en contradiction avec l'histoire profane ou l'histoire biblique, s'il contient divers récits qui semblent se contredire ou qui contredisent d'autres écrivains bibliques, c'est en ne perdant jamais de vue cette multitude de détails dans lesquels saint Luc n'a jamais été pris en défaut, qu'il convient d'aborder, pour le mener d'une façon tout à fait impartiale, l'examen de ces difficultés soulevées de nos jours contre la véracité historique du *livre des Actes*.

VI. Examen des difficultés soulevées contre la véracité historique du livre des Actes. — Ces difficultés ont trait : 1° aux récits de miracles; 2° aux discours contenus dans le livre; 3° à divers passages jugés en contradiction soit avec l'histoire profane soit avec l'histoire biblique; 4° à certains récits qui semblent se contredire ou qui paraissent contredire d'autres écrivains bibliques.

1° Récits de miracles. — Les manifestations surnaturelles de diverse nature : miracles proprement dits, prophéties, visions sont nombreuses dans le *livre des Actes des Apôtres*. On n'en compte pas moins de 101 : 77 dans les chapitres i-xv; 10 dans les chapitres xvi-xxviii et 14 dans les *Fragments-nous*. Pour nous qui croyons à la possibilité du surnaturel, ce fait n'est de nature ni à nous surprendre, ni à nous embarrasser. Il

en va tout autrement de ceux pour lesquels la négation du surnaturel sous toutes ses formes est devenue un dogme qui s'impose absolument à tout esprit cultivé. Cf. Renan, *Vie de Jésus*, Introd., p. 51; *Les Apôtres*, p. XLIII; Aug. Sabatier, *L'apôtre Paul* (1896), p. 42, et également Harnack, *The Acts of the Apostles*, p. 133-161. En effet, si Harnack est d'accord avec nous pour l'authenticité, l'unité littéraire et la date du *livre des Actes*, il refuse formellement d'admettre la réalité des miracles racontés par saint Luc : ou bien il les nie ou bien il essaie de les expliquer naturellement. De telles objections inspirées par un postulat philosophique erroné creusent un fossé infranchissable entre le critique catholique et le critique rationaliste. Le premier examine les textes en eux-mêmes et se contente de voir si les renseignements transmis sont parvenus avec toutes les garanties de véracité désirables; le second les traite en suspects; s'ils contiennent un phénomène surnaturel, il y voit aussitôt une légende et il risque du fait merveilleux une explication naturelle, fût-ce au dépens de la plus élémentaire vraisemblance. Il faudrait avant toute discussion convaincre de tels adversaires de la possibilité du miracle et aussi de la possibilité de sa constatation par des témoins dignes de foi. Ce n'est évidemment pas le lieu d'entreprendre ici cette démonstration.

Nous nous contenterons de discuter à propos des miracles la thèse un peu renouvelée des Tubingiens qui fut chère autrefois à Renan et qui l'est encore de nos jours à Holtzmann : *Einleitung in das N. T.*, Freiburg, 1892, t. I, p. 398; du même, *Die Apostelgeschichte in Hand-Commentar zum N. T.*, Freiburg, 1901; et à Weizaecker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg, t. I, 1892, p. 202; selon laquelle les miracles auraient été habilement répartis et proportionnés dans les *Actes* pour donner à saint Pierre et à saint Paul une égale importance et effacer toute trace du fameux conflit entre Pétriniens et Pauliniens. L'un et l'autre guérissent des boiteux (Act., III, 2, et XIV, 7-9), ressuscitent des morts (Act., IX, 40 et XX, 10-12), chassent les démons (Act., V, 16; VIII, 20; XIII, 11; XVI, 18; XIX, 13), sortent miraculeusement de prison (Act., XII, 7 et XVI, 26), sont adorés comme dieux (Act., X, 25 et XIV, 11). N'y a-t-il pas là un indice parfaitement révélateur du caractère conventionnel des prodiges racontés? Nullement! à la condition de tenir compte de certaines remarques et de ne pas se contenter d'un examen superficiel des faits. La première remarque qu'il convient de faire c'est que deux vies peuvent se ressembler sans que l'on soit autorisé pour cela à nier la réalité de l'une au bénéfice de l'autre; la seconde, c'est que leur ressemblance ne doit nullement surprendre quand il s'agit de personnages qui se sont dévoués à la même œuvre, à la même époque et dans des milieux à peu près semblables. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que le parallélisme soit aussi absolu qu'on le prétend comme le montre l'examen détaillé des faits allégués :

Prenons le cas du boiteux de naissance guéri par saint Pierre, accompagné de saint Jean, à la porte du temple (III, 1-11). C'est le premier miracle accompli par le Prince des Apôtres après la Pentecôte; saint Luc le raconte avec des détails tellement précis qu'il a dû les emprunter soit à une source écrite, soit à un témoin oculaire. Le prodige présenté comme analogue dans la vie de saint Paul, accompli par lui à Lystres, est brièvement raconté (Act., XI, 7-9) ; il sert de conclusion à son discours et est en quelque sorte le dernier argument destiné à emporter l'adhésion de la foule; il est accordé, nuance bien paulinienne, en récompense de la foi du boiteux; enfin, il n'est pas le premier miracle de saint Paul. Dans l'île de Chypre, l'apôtre a déjà frappé de cécité le magicien Elymas (XIII, 1).

Les cas du paralytique de Lydda (IX, 33) et du fiévreux de Malte (XXVIII, 8) ne peuvent être sérieusement assimilés. Évidemment, tous les deux sont au lit et tous les deux sont guéris! mais, l'un est paralysé et l'autre a la fièvre et la dysenterie; de plus, le premier est guéri par un ordre de Pierre; le second l'est, sans aucune parole, par une imposition des mains, consécutive à une prière.

Vouloir faire correspondre la mort subite d'Ananie et de Saphire (V, 1-11), avec la cécité dont est frappé subitement le magicien Elymas (XIII, 11) est vraiment une gageure et nous croyons parfaitement inutile d'insister pour montrer le caractère artificiel d'un pareil rapprochement.

Les deux résurrections opérées par saint Pierre et par saint Paul n'ont pas d'autre trait de ressemblance que le fait lui-même. Tabitha est une femme riche, morte de maladie, qu'on se prépare déjà à ensevelir quand Pierre, mandé de Lydda, arrive à Joppé (Act., IX, 36-41). L'apôtre se met en prières, puis il ordonne au cadavre de se lever. Le jeune homme ressuscité par saint Paul à Troas se trouvait dans des conditions totalement différentes (XX, 8-12). Il s'était endormi sur le bord de la fenêtre pendant le discours de saint Paul. Tombé du troisième étage, on l'avait relevé mort. Pour le ressusciter saint Paul se penche sur lui et le prend dans ses bras. Si l'on veut nier l'historicité du second fait comme reproduisant le premier, pourquoi ne pas dire que tous les deux ne sont pas historiques parce qu'ils ressemblent à des miracles évangéliques.

Les guérisons à distance par saint Pierre et par saint Paul n'ont pas eu lieu non plus dans les mêmes conditions. On dit de Pierre que son ombre guérissait les malades (V, 15, 16); on raconte de saint Paul que les fidèles appliquaient sur les malades des mouchoirs et des ceintures qui avaient touché son corps et les maladies les quittaient et les esprits mauvais étaient chassés (XIX, 11, 12).

On ne peut pas davantage assimiler l'accueil fait à saint Pierre par Corneille qui se prosterne à ses pieds (X, 25) avec celui que les habitants de Lystres veulent faire à Barnabé et à Paul après la guérison du boiteux dont nous avons parlé. Il ne s'agit plus alors de marques de profond respect et de grande vénération, il s'agit d'actes formels d'idolâtrie. Barnabé est pris pour Jupiter; Paul, pour Mercure et les taureaux ornés de bandelettes sont déjà prêts pour le sacrifice (XIV, 10-12).

Enfin, les délivrances de prison, toutes les deux miraculeuses, se produisent à des époques et dans des circonstances très différentes. Pierre est à Jérusalem; il dort enchaîné entre deux soldats; les portes de la prison sont gardées. Un ange le réveille et le fait sortir (XII, 6-10). Paul est à Philippes, enfermé, en compagnie de Silas, dans un des cachots intérieurs, les pieds engagés dans des ceps. Aucun ange n'intervient; un tremblement de terre se produit; les portes de la prison s'ouvrent; les liens des prisonniers tombent à terre sans que Paul et Silas songent un instant à s'échapper. Au contraire, ils rassurent le geôlier sur le point de se tuer, lui annoncent la parole de Dieu, le baptisent lui et toute sa maison et ne quittent la prison qu'après avoir été remis en liberté sur l'ordre des stratèges (XVI, 25-37).

Il n'y a donc pas entre les miracles de saint Pierre et les miracles de saint Paul racontés au *livre des Actes* d'autre ressemblance que celle, très générale, qui résulte de la similitude de leur ministère, de leurs pouvoirs (Jean, XIV, 12, 13; Marc, XVI, 15-18) et de leur situation. Saint Luc a raconté les faits tels qu'il les a appris ou tels qu'il les a vus, avec leurs moindres nuances et leurs détails les plus caractéristiques, sans

l'arrière-pensée ou la préoccupation puériles de faire la part égale à saint Pierre et à saint Paul.

IIº LES DISCOURS DES ACTES. — Le *livre des Actes des Apôtres* contient de nombreux discours : il y en a huit de saint Pierre (I, 16-22; II, 14-36; III, 12-26; IV, 8-12; VI, 2-4; X, 34-43; XI, 5-17; XV, 7-11), dix de saint Paul (XIII, 17-41; XV, 22-31; XX, 18-35; XXII, 1-21; XXIII, 1-9; XXIV, 10-21; XXV, 8-11; XXVI, 2-29; XXVII, 21-26; XXVIII, 25-28), deux de saint Jacques (XV, 13-21; XXI, 20-25), deux de Festus (XXV, 14-21, 24-27), un de saint Étienne (VII, 2-53), de Gamaliel (V, 25-39), de Démétrius (XIX, 25-28), du grammate d'Éphèse (XIX, 35-40) et de Tertullus (XXIV, 2-8), en tout vingt-sept, abstraction faite des fragments de dialogues.

Ces discours ne sont pas des compositions purement artificielles habilement appropriées aux circonstances de temps et de milieu. Si en les reproduisant saint Luc leur a donné à un certain degré sa langue et son style, nous les considérons néanmoins comme substantiellement authentiques quant aux idées et parfois même quant à la forme archaïque si particulière sous laquelle ces idées sont exprimées. Cf. Jacquier, *loc. cit.*, *Rev. biblique*, 1915, p. 161-182. Et nous nous expliquons. Il va de soi, évidemment, que nous n'avons pas dans les *Actes* les discours tels qu'ils ont été prononcés avec tous les termes employés et les développements exigés par le sujet traité. Nous n'en possédons que des résumés et le plus long de ces résumés, celui du discours de saint Étienne, ne demanderait pas pour être prononcé plus de cinq minutes; d'autres, le seraient en quelques secondes. Saint Luc a emprunté ces résumés ou à ses souvenirs personnels, cf. discours aux presbytres d'Éphèse réunis à Milet, XX, 18-35; discours au peuple de Jérusalem, XXII, 1-21; harangue de Tertullus devant Félix, XXIV, 2-9, ou à des sources écrites, en particulier pour les discours de saint Pierre, de saint Étienne et de Gamaliel. Tous ces discours, sauf ceux de Paul, moins un (XXII, 1-21), ont été prononcés en araméen; le résumé que saint Luc a trouvé dans ses sources ou que des témoins auriculaires lui ont transmis était rédigé dans cette langue et il a dû le traduire en grec. Lui-même, qu'il s'agisse de discours prononcés en araméen comme celui de saint Paul au peuple de Jérusalem ou de discours prononcés en grec, a dû composer, selon son génie propre, le canevas des idées qui avaient été développées devant lui et, pour ces divers motifs, qu'il ait traduit le résumé ou qu'il l'ait fait lui-même, on doit bien convenir que les discours des Actes sont un peu l'œuvre de saint Luc. Par là s'expliquent ces ressemblances indéniables de style dont on voudrait se prévaloir pour nier leur authenticité. Mais, jusque dans ces résumés, saint Luc a su montrer son souci de la fidélité historique; il a conservé à tous ces discours le cachet personnel des orateurs qui les ont prononcés et ce cachet se traduit par des expressions particulières, par des idées familières à l'orateur, par un archaïsme théologique qui permet de retrouver, par exemple, dans les discours de saint Pierre, le thème inaltéré de la plus ancienne prédication chrétienne. Saint Pierre ne parle pas comme saint Paul, ni saint Étienne comme saint Jacques. Saint Paul ne s'adresse pas au peuple ou au Sanhédrin de Jérusalem comme il s'adresse à Félix, à Festus ou au roi Agrippa; il ne tient pas dans les synagogues de la Dispersion le même langage qu'il tient en terre païenne; il y a dans toutes ces harangues des menus détails précis (XX, 19, 29, 30, 34; XXVI, 29, etc.) qui empêcheront toujours un critique sans parti pris de les considérer comme de simples fictions.

Bien que le fond de l'argument apologétique et le but poursuivi soient les mêmes chez saint Pierre, chez saint Paul et chez saint Étienne, ce fond identique est toujours traité et ce but est sans cesse poursuivi selon le caractère de l'orateur et le genre d'auditoire devant lequel il se trouve.

Saint Pierre se borne à des allusions brèves aux événements récents encore présents à toutes les mémoires : les Apôtres se proclament par sa bouche les témoins de ce Jésus de Nazareth par lequel Dieu fit au milieu d'eux tant de miracles, de prodiges et de signes; c'est par ignorance qu'eux et leurs magistrats l'ont crucifié, mais Dieu l'a ressuscité. Tout autre est l'attitude de saint Étienne! Sa longue harangue (VII, 2-53) est un violent réquisitoire contre la nation juive. Dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, saint Paul résume l'exposé historique fait par saint Étienne. Son discours où l'on sent l'ancien élève de Gamaliel, s'étend plus que ceux de saint Pierre sur le passé du peuple juif. Il s'y réfère pour montrer les bontés de Dieu à l'égard d'Israël lors de l'exode, de la conquête de Canaan, de l'institution de la royauté et il a bien soin de ne pas mettre en regard, comme saint Étienne, les infidélités du peuple choisi. Quand il en arrive aux événements récents, lui aussi, en bon diplomate, plaide comme saint Pierre, en faveur des juifs, les circonstances atténuantes. Si les habitants de Jérusalem et leurs magistrats ont mis à mort Jésus, c'est parce qu'ils l'ont méconnu pour n'avoir pas compris les oracles des Prophètes. Et son allocution se termine par l'affirmation très nette de l'impuissance de la Loi de Moïse à procurer une justification que donne seule la foi au Seigneur Jésus (Act., XIII, 38, 39. Cf. aussi le discours aux Juifs de Thessalonique (XVII, 2, 3), aux presbytres d'Éphèse (XX, 21), au roi Agrippa (XXVI, 18), aux Juifs de Rome (XXVIII, 23-29), et Rom., III, 24, 28; VIII, 3; X, 4; Gal., II, 16).

Devant les païens (Act., XIV, 14-16; XVII, 22-31), tout autre est l'argumentation de saint Paul. Il ne peut leur parler d'un passé qu'ils ignorent ou d'une Bible qu'ils ne connaissent pas. Pour les amener à Jésus, il se place sur le même terrain, celui des œuvres extérieures : la création, la loi naturelle, sur lequel il se placera dans l'épître aux Romains (I, 18-23) pour leur démontrer leur culpabilité; il leur présente le vrai Dieu comme le créateur unique de tout ce qui existe, du ciel, de la terre et de la mer, comme le dispensateur des pluies et des saisons favorables, qui donne aux hommes la nourriture en abondance et remplit leurs cœurs de joie (Act., XIV, 14-16; XVII, 24-31), qui a accrédité Jésus auprès de tous, en le ressuscitant des morts, comme l'Homme désigné par lui pour juger le monde selon la justice (XVII, 31).

Cette uniformité du thème de la prédication apostolique, qui s'allie si bien avec les nuances qu'y a introduites le caractère de l'orateur ou le genre de l'auditoire, est, à elle seule, une preuve de grand poids en faveur de l'*authenticité substantielle* des discours des *Actes*. A cette preuve, il convient d'ajouter l'archaïsme théologique des discours de saint Pierre, leur simplicité doctrinale, leur christologie embryonnaire, leur eschatologie si peu développée (V, 31; III, 14; IV, 27, 30; III, 13, 26; IV, 10; II, 22; III, 6; II, 24, 32; III, 15; V, 30; X, 40; II, 36; II, 39; III, 25). Bien des traits de ces discours peuvent être rapprochés de la première épître de saint Pierre : Jésus y est appelé « le Saint », I, 15; il y est parlé du « bois » au sens de « croix », II, 24; de la descente du Christ aux enfers, dont saint Pierre est le seul à parler (Act., II, 23-36 et I Petr., III, 19; IV, 6); de la mort de Jésus-Christ en vertu d'un décret divin (Act., II, 23; IV, 28 et I Petr., I, 20); du rôle attribué à Dieu le Père dans la résurrection du Christ (Act., II, 24, 32 etc., et I Petr., I, 21); de la glorification de Jésus et de sa session à la droite du Père (Act., II, 35 et I Petr., III, 22); de Jésus juge des vivants et des morts (Act., X, 42 et I Petr., IV, 5); de Jésus pierre angulaire (Act., IV, 11 et I Petr., II, 6, 7), etc., etc. Le discours de saint Étienne, si particu-

lier entre tous les discours des *Actes* examiné dans ses moindres détails, fait aussi ressortir parfaitement son authenticité substantielle. En traduisant sa source araméenne, saint Luc a eu tout à la fois le scrupule et l'habileté de conserver à cette harangue et son cachet personnel et sa vivacité d'allure.

III° PASSAGES JUGÉS EN CONTRADICTION SOIT AVEC L'HISTOIRE PROFANE SOIT AVEC L'HISTOIRE BIBLIQUE. — Ces passages concernent : pour l'histoire profane, le recensement de Quirinius et la révolte de Theudas; pour l'histoire biblique : divers détails du discours de saint Étienne, le récit de la mort de Judas, la chronologie des faits qui suivirent la résurrection de Jésus.

a) *Recensement de Quirinius.* — Saint Luc parle à deux reprises de recensement : Troisième Évangile, II, 2 et Act., v, 37 et quoi qu'en ait dit Zahn, il ne parle pas du même recensement (*Die syrische Statthalterschaft und die Schatzung des Quirinius*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1893, p. 633-654, et dans *Einleitung in das N. T.*, t. III, p. 395 sq.; p. 415 sq). Il vise la première fois (Luc., II, 2) le recensement qui eut lieu peu avant la mort d'Hérode lors de la naissance de Notre-Seigneur, 6-5 av. J.-C., et la seconde fois, Act., v, 37, le recensement ordonné après le bannissement d'Archélaus, 6-7 ap. J.-C., pour préparer la réduction de la Judée en province romaine. La double légation de Quirinius en Syrie attestée par l'inscription de Tibur (cf. Dessau, *Inscriptions*, n. 918) confirmée par Tacite (*Annal.*, III, 48) et Strabon (XII, v, 3) ne peut être mise en doute; et si l'on accepte pour Luc., II, 2, la traduction Lagrange : Ce recensement eut lieu *avant que* Quirinius ne fut gouverneur de Syrie, cf. *Où en est la question du recensement de Quirinius? Rev. bibliq.*, 1911, p. 60-84, on doit supposer que ce premier recensement se fit avant son arrivée; si on ne l'accepte pas, ce premier recensement aurait eu lieu lors de sa première magistrature « pendant qu'il commandait la Syrie ». On aboutirait ainsi pour la Syrie à des recensements ayant lieu environ tous les quatorze ans comme les papyrus ont permis de le constater pour l'Égypte. Ce cycle de quatorze ans aurait été institué par Auguste. Seulement, tout en rendant hommage à la véracité de saint Luc distinguant deux recensements, Grenfell et Hunt ont bien soin de faire remarquer que les chiffres indiqués pour les années ne sont pas certains et que pour des circonstances locales ils pouvaient varier d'une province à l'autre, l'échéance du cycle pouvant être, suivant les cas et selon les besoins, ou avancée ou reculée (Grenfell et Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, t. II, p. 211).

b) *La Révolte de Theudas.* — Dans un discours de Gamaliel (Act., v, 35-39), prononcé vers l'an 37, il est question de la révolte d'un certain Theudas qui, d'après Josèphe, n'eut lieu qu'en 45 ap. J.-C.; de plus, cette révolte est présentée par l'orateur comme antérieure à celle de Judas le Galiléen qui date de l'an 6 ap. J.-C. *There probably liess a gross chronological error*, a écrit Harnack, *The Acts of the Apostles*, p. 18, note 2.

Évidemment, il y en aurait une s'il était absolument sûr que le Theudas de Josèphe (*Antiq. jud.*, lib. XX, c. v, 1) et celui de Gamaliel sont un seul et même personnage, mais le fait est loin d'être établi. La révolte, visée par Gamaliel, semble avoir été bien moins importante que celle que réprima Fadus et, jusqu'à ce que de nouveaux documents viennent éclairer ce point d'histoire, il est sage de voir, dans le Theudas de Gamaliel, l'un de ces nombreux chefs de brigands qui parurent à la mort d'Hérode et semèrent dans la Judée la terreur et l'effroi. Josèphe en nomme trois; il y en eut certainement un bien plus grand nombre, et le nom de Theudas était assez répandu parmi les Juifs pour que deux séditieux de ce nom aient pu se rencontrer en une quarantaine d'années. Certains, s'autorisant de ce fait que Theudas ou Theodas est une forme contractée de Theodoros « don de Dieu » et, par conséquent, la traduction grecque de l'hébreu Matthias, veulent identifier le Theudas de Gamaliel avec Matthias ben Margalot dont parle Josèphe (*Antiq. jud.*, lib. XVII, c. VI, 2; *De bell. jud.*, lib. I, c. XXIII, 2). D'autres se demandent si Josèphe n'aurait pas mentionné le Theudas de Gamaliel sous un autre nom juif, dont le terme grec ne serait pas la traduction. par exemple, sous celui de Simon (*Antiq. jud.*, lib. XVII, c. x, 6; *De bell. jud.*, lib. II, c. IV, 2). Il n'était pas rare alors de voir la même personne porter un double nom, l'un hébreu, l'autre grec ou romain et le Nouveau Testament en offre quelques exemples. Toutes ces hypothèses n'ont rien d'invraisemblable, mais aucune d'elles ne s'impose. Si même on voulait les rejeter toutes il conviendrait de se souvenir que la fidélité historique de saint Luc a été maintes fois constatée, alors que celle de Josèphe a souvent été prise en défaut, que saint Luc était bien placé, se trouvant auprès de saint Paul au moment où il rédigeait ces chapitres, pour savoir ce que l'illustre Rabbin, maître de l'Apôtre à Jérusalem, avait pu dire pour défendre saint Pierre et ses compagnons. Qui sait d'ailleurs si bientôt quelque document nouveau ne permettra pas d'accorder l'auteur des *Actes*, v, 36, 37, avec l'historien juif, sur la question des soulèvements provoqués par Theudas et Judas le Galiléen. Mais poussons les choses au pire : alors même que les deux récits seraient réellement incompatibles, pourquoi donner la préférence à Josèphe sur saint Luc?

c) *Le discours de saint Étienne.* — Nous avons déjà signalé ces divergences entre le discours du diacre martyre et l'histoire du peuple d'Israël. Elles ont surtout trait : au lieu de la vocation d'Abraham, à l'époque de la mort de Tharé, à la durée du séjour en Égypte, etc. Nous avons montré qu'elles provenaient vraisemblablement pour la plupart de la version des LXX, de Philon ou des traditions rabbiniques. Avant de les taxer d'erreurs, quand elles sont dues, par exemple, à la version des LXX, il faudrait être bien sûr que la leçon de la version grecque n'est pas préférable à celle de la Massore et n'est pas plus primitive qu'elle, comme on l'a souvent constaté. Pour celles qui ne sonque des divergences orthographiques dans la transmission des noms propres et des chiffres, il n'y faut drait pas attacher plus d'importance qu'il ne convient. Pour les autres, menus faits de détails, auxquels ne sont intéressés ni la foi, ni les mœurs et qui n'avaient pas une connexion directe avec l'objet de sa mission, il n'y a pas lieu d'être surpris si saint Étienne a pu faire un résumé de l'histoire d'Israël qui ne concorde pas de tous points avec le texte hébreu suivi par notre Vulgate. On objectera peut-être: « mais saint Étienne était rempli du Saint-Esprit pour confondre les Juifs, VI, 8, 10; VII, 55! » Oui, sans doute saint Étienne était rempli du Saint-Esprit dans l'exercice de son ministère, et spécialement pour prêcher l'Évangile avec intrépidité et discuter avec les Juifs, et son discours même est un merveilleux effet de l'influence qu'exerçait sur lui le divin Esprit, *sed quantum vis hæc omnia exigunt*, comme a justement dit Camerlynck, *ut S. Stephanus non erraverit in rebus religiosis quas proponebat, non tamen, exigunt ut in hac oratione hic a S. Luca relata, tali gavisus fuerit auxilio quod æquivaleret inspirationi Scriptorum sacrorum, aut saltem secum ferret infallibilitatem in omnibus dictis suis, etiam minoris momenti et indolis mere naturalis et historicæ. Commentarius in Actus Apostolorum*, édit. 7ª, 1923, p. 178. Cf. aussi Fonck, *Die Kampf um die Wahrheit der heilig. Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck, 1905, p. 192; Pesch, *De inspiratione Sacræ Scripturæ*

p. 445 sq.; Durand, v° *Inerrance biblique*, dans *Dict. apologétique* de d'Alès, col. 762, 763; Bainvel, où l'on distingue très opportunément l'*inspiratio ad loquendum* de l'*inspiratio ad scribendum. De Scriptura sacra*, 1910, p. 157; Schumacker, *Der Diacon Stephanus*, Münster, 1910; Corluy, *Dict. de la Bible*, t. I, col. 158.

Et puis n'oublions pas que le passage des Actes qui contient ces erreurs prétendues est une citation transmise par saint Luc d'après ses sources et traduite par lui de l'araméen en grec. Du fait de l'insertion de ce discours dans le *livre des Actes* nous devons conclure qu'il a été réellement prononcé par le jeune diacre, et qu'il l'a été substantiellement tel qu'il nous est transmis. Mais le seul fait de cette insertion n'implique pas que saint Luc ait voulu faire sienne chacune des paroles dont il s'est fait le rapporteur. Les écrivains sacrés ne sont responsables que de leurs assertions personnelles. « Quant aux paroles et aux sentiments d'autrui qu'ils rapportent, ils ne sont censés en garantir la vérité qu'autant qu'ils les approuvent expressément ou équivalemment, » Durand, *op. cit.*, col. 762.

d) *Le récit de la mort de Judas.* — D'après Matth., XXVII, 3-11, Judas touché de repentir rapporta aux prêtres les trente deniers et alla se pendre. Les prêtres prirent l'argent et s'en servirent pour acheter le champ du potier en vue de la sépulture des étrangers. Ce champ fut appelé le champ du sang. D'après les Actes, I, 18, 19, Judas aurait acquis un champ avec le salaire de son crime et, étant tombé en bas, il se serait rompu par le milieu et toutes ses entrailles se seraient répandues.

Deux choses sont ici à distinguer : l'achat du champ et le genre de mort de Judas. Le champ acheté par les membres du Sanhédrin avec le prix remis à Judas pour la trahison de son maître pouvait en toute vérité, surtout parmi le peuple, être considéré comme une propriété du traître. Peut-être même en qualité d'étranger Judas y fut-il enseveli le premier? Quant au genre de trépas : pendaison (Matth., XXVII, 5) ou chute sur des roches (Act., I, 18, 19) ils ne sont pas nécessairement inconciliables. On peut fort bien admettre que la corde à laquelle Judas était suspendu a cédé et que son ventre gonflé par la pendaison s'est ouvert en touchant le sol. Bien des commentateurs, catholiques ou non, ont ainsi solutionné la difficulté : Beelen, Belser, Blass, Lumby, Knabenbauer, Peloubet, Ceulemans, Rackham. Elle n'existerait d'ailleurs plus si l'on faisait de πρηνής un terme médical équivalent de πρησθεις, venant de πίμπρημι « enfler » on aurait alors la traduction « enflé par la pendaison, il se rompit par le milieu. » Cette traduction a été proposée par Chase, *Journal of theological Studies*, 1912, t. XIII, p. 278, 415; elle a été acceptée par Harnack, *Theolog. Litteratur Zeitung*, 1912, t. XXXVII, p. 235 sq. Elle semble préférable à Camerlynck, *Comment. in Actus*, p. 111.

e) *La chronologie des faits qui suivirent la résurrection de Notre-Seigneur.* — L'évangile de saint Luc (XXIV) montre Notre-Seigneur apparaissant à ses disciples, à Jérusalem, le soir de Pâques, puis les conduisant jusque vers Béthanie, d'où il fut enlevé au ciel. La finale de l'évangile de saint Marc (XVI,19) semble aussi laisser supposer que l'ascension a suivi immédiatement la résurrection. Le début des Actes, au contraire (I, 3), en conformité avec saint Matthieu (XXVIII, 16) et avec saint Jean (XX, XXI) montre que Jésus ressuscité resta un certain temps avec ses disciples. Les *Actes* parlent « de quarante jours » employés par Notre-Seigneur à affermir la foi de ses disciples et à les entretenir du royaume de Dieu. On ne peut pas, pour ce motif, parler de contradiction entre les *Actes* et le troisième Évangile. Saint Luc, auteur des deux ouvrages, connaissait parfaitement la vie du Christ ressuscité. S'il a été si bref dans son Évangile, s'il a résumé la vie de Jésus ressuscité, sans aucune perspective chronologique, c'est parce qu'il se proposait de revenir sur ce sujet au début des *Actes*. C'est là un procédé rédactionnel dont les Évangélistes sont coutumiers. Cf. Durand, v° *Inerrance biblique*, dans *Dict. apologétique* de d'Alès, col. 768-774.

IV° Récits qui semblent se contredire ou qui paraissent contredire d'autres écrivains bibliques. — Ces récits sont au nombre de deux : le triple exposé de la conversion de saint Paul et le récit de l'Assemblée de Jérusalem.

a) *Le triple exposé de la conversion de saint Paul.* — Le *livre des Actes* contient trois récits de la conversion de saint Paul : un exposé narratif (IX, 1-22), œuvre de saint Luc, et deux exposés oratoires (XXII, 3-23; XXVI, 12-19), œuvres de saint Paul.

Ces trois récits s'accordent sur les circonstances principales de l'événement. Peu d'historiens d'ailleurs furent mieux placés que saint Luc pour rédiger avec exactitude la narration du chapitre IX. Compagnon et disciple de saint Paul, auditeur du discours au peuple, dont il suivit de préférence la trame pour les faits et les circonstances, il a donné dans son récit des détails plus circonstanciés et plus complets v. gr. sur la vision dont Dieu favorisa Ananie, IX, 10-16, que ne pouvait le faire saint Paul dans une harangue à une foule ameutée ou dans un discours devant des auditeurs princiers l'écoutant par simple curiosité. De cette différence de rédacteur, de genre littéraire, d'auditoire proviennent en grande partie les divergences de détails remarquées entre les trois récits. On les a relevées avec une complaisance qui n'est pas exempte de partialité. Elles ont trait à l'attitude des compagnons de saint Paul, à la voix qui s'est fait entendre, aux paroles prononcées par Jésus et au rôle d'Ananie.

D'après IX, 4 et XXII, 7, saint Paul serait tombé seu à terre et ses compagnons de route se seraient arrêtés, saisis de stupeur; d'après le chap. XXVI, 14, ils seraient tous tombés à terre. Si l'on veut se donner la peine de consulter un lexique on verra que εἱστήκεισαν ἔννεοι ne veut pas dire nécessairement « ils étaient debout, frappés de stupeur » mais peut vouloir dire tout simplement « ils étaient, ils restaient hors d'eux-mêmes. » La Bible de Crampon a fort bien traduit « les hommes qui l'accompagnaient demeurèrent saisis de stupeur. » Ces hommes, d'après Act., IX, 7, ne voient personne; d'après Act., XXII, 9, ils voient une lumière; les deux phénomènes ne sont nullement inconciliables, on peut ne voir personne et voir une lumière. — D'après le récit de Luc, les compagnons de Paul entendent la voix (IX, 7); d'après le discours au peuple, ils ne l'entendent pas (XXII, 9). Qu'on le remarque bien ἀκουειν n'est pas employé avec le même sens dans les deux endroits : avec son régime au génitif, il signifie percevoir le son de la voix sans la comprendre; avec son régime à l'accusatif, il veut dire comprendre, « ils ne comprirent pas la voix tout en en percevant le son, » il n'y a donc aucune contradiction sur ce point entre les deux récits.

Enfin les paroles échangées entre Jésus et Paul ne sont pas rapportées littéralement dans les trois récits, soit! Mais elles sont identiques pour le sens. On a d'un côté Act., IX, 5, 7 et XXII, 8, 10, et de l'autre côté XXVI, 14, 15-18 où la conversation est plus longue entre Jésus et son apôtre par suite de la suppression du rôle d'Ananie. On s'explique d'ailleurs fort bien la substitution de Jésus au personnage d'Ananie dans le discours au roi Agrippa. Pour cette allocution, saint Paul a fait un choix, il n'a retenu que les événements principaux. Si le témoignage de l'homme très saint selon la Loi qu'était Ananie avait de l'importance à

Jérusalem pour apaiser une foule juive ameutée, le rôle de ce personnage perdait tout intérêt devant Agrippa et le procurateur Festus, et il n'y a pas lieu d'être surpris que saint Paul ait mis directement dans la bouche de Jésus l'indication de sa mission qu'Ananie, éclairé d'en haut, devait lui faire connaître de la part du Seigneur. Il n'y a pas là erreur, mais suppression d'un intermédiaire.

Pour retracer jusque dans ses moindres détails l'histoire de la conversion de saint Paul, il faut donc se servir avant tout du récit de saint Luc (IX, 1-22) et du discours au peuple de Jérusalem (XXII, 3-23).

b) Le récit de l'Assemblée de Jérusalem. — Pour le décret des Apôtres, son texte primitif, son interprétation, voir dans le *Supplément :* CONCILE DE JÉRUSALEM.

Ici nous voulons seulement examiner s'il y a contradiction entre le chap. XV des *Actes* et l'épît. aux Galat., II, 1-10; car avec Mgr Batiffol, les PP. Prat, Lagrange, dom Leclercq, M. Jacquier, nous considérons Gal., II, 1-10, comme un récit du voyage que saint Paul fit à Jérusalem à l'occasion du concile et non pas comme une allusion au voyage mentionné dans Act., XI, 30 et XII, 25. Or toute trace de contradiction, si minime soit-elle, entre les deux passages s'évanouit aussitôt si l'on veut bien tenir compte de la différence de point de vue auquel se sont placés les deux auteurs. Saint Paul écrit avant tout pour asseoir son autorité personnelle et revendiquer son indépendance apostolique; il fait le récit des conversations privées qu'il eut avec les apôtres Pierre, Jacques et Jean en compagnie de Barnabé. Ces conversations aboutirent à la reconnaissance officielle de son Évangile et de la grâce spéciale qu'il avait reçue de Dieu pour l'évangélisation de la gentilité. En dépit des intrigues des judaïsants, la liberté des païens vis-à-vis de la circoncision fut reconnue et admise par le refus formel qu'il opposa à la circoncision de Tite, son disciple. Saint Luc, au contraire, en historien fidèle s'étend avec complaisance sur la discussion publique qui eut lieu à propos des observances légales et, après avoir reproduit le canevas des discours de Pierre et de Jacques, il donne le texte de la lettre qui notifia la décision officiellement adoptée aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie. Et cette différence de point de vue explique à elle seule toutes les divergences de détails. Voilà pourquoi l'un et l'autre donnent au voyage un motif différent. Act., XV, 2; Gal., II, 2; pourquoi saint Luc raconte la discussion en assemblée plénière alors que saint Paul ne parle que de ses entretiens privés. Quand l'Apôtre déclare qu'on ne lui a rien imposé (Gal., II, 7) il ne songe pas au décret dont il ne nie pas l'existence par le seul fait qu'il n'en parle pas; il veut seulement montrer à ses adversaires de Galatie, par cette affirmation catégorique, que son Évangile a été trouvé complet et que les Apôtres n'ont rien eu à y ajouter.

Ainsi donc la valeur historique du *livre des Actes* demeure entière et nous pouvons répéter en guise de conclusion de ce long paragraphe ce que nous écrivions en 1919 :

« Dans cet ouvrage, écrit sous l'influence de l'inspiration, vers 62-63, par saint Luc, le compagnon et le disciple de saint Paul, nous trouvons retracés, avec une fidélité historique impeccable, les débuts du christianisme à Jérusalem et en Palestine, en Asie Mineure, en Macédoine, en Grèce et à Rome. A cette histoire, rédigée par un témoin oculaire ou d'après des sources anciennes, diligemment contrôlées, nous pouvons et nous devons, si nous sommes sans parti pris, accorder, même au simple point de vue purement humain, la plus absolue et la plus entière confiance. » *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, p. 223.

VII. LE TEXTE DES ACTES DES APOTRES. — Pour tout ce qui concerne le texte du Nouveau Testament et ses diverses recensions on se reportera dans le *Supplément* au mot TESTAMENT (Texte du Nouveau).

Nous nous bornerons ici à quelques indications sommaires qui visent simplement à faire connaître l'état de la question.

Le texte du *livre des Actes* nous est parvenu sous trois recensions : 1° Une recension dite orientale. Ses témoins principaux sont : les onciaux ℵ et B (IVe siècle); A et C (Ve siècle); H, L, P (IXe siècle); Fa *Coislinianus Parisiensis* (VIIe siècle); I *Petropolitanus palimpsestus :* XVIII, 8-17 (Ve siècle) et II, 6-17; XIII, 39-46; XXVI, 7-19 (VIIe siècle); — la plupart des minuscules, la Vulgate hiéronymienne qui date de 383; la Philoxénienne, recension de la Peschito, faite en 508; la version copte bohaïrique ou memphitique datant du IIIe siècle; — parmi les Pères : Clément d'Alexandrie, Origène et, à dater du IVe siècle, presque tous les Pères et tous les écrivains ecclésiastiques.

2° Une recension dite occidentale plus longue que la précédente et dont les témoins sont : D, *Codex Bezæ*, manuscrit gréco-latin du VIe siècle; le *Palimpseste de Fleury* (h) du Ve ou VIe siècle; le texte ou les marges de la version syriaque philoxénienne revisée en 616 par Thomas d'Héraclée; enfin quelques citations de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Éphrem et de saint Jean Chrysostome. Ces dernières conservées dans une chaîne arménienne. Ce sont là les témoins les meilleurs de la recension occidentale des Actes; malheureusement le *Codex Bezæ* et le palimpseste de Fleury sont mutilés. Le premier ne contient pas : Act., VIII, 20-X, 14; XXI, 2-7; XXII, 10-20; et il s'arrête à XXII, 29. Le second a plus de lacunes encore puisqu'il ne contient que Act., III, 2, 4-18; V, 32-VII, 2; VII, 48-VIII, 2; IX, 4-23; XIV, 5-25; XVII, 34-XVIII, 19; XXIII, 8-24; XXVI, 20-XXVIII, 13. Enfin avant de se fier complètement aux corrections d'Héraclée faites au VIIe siècle, il faudrait savoir quel était l'âge et la valeur du manuscrit alexandrin qu'il utilisait. On peut dans une certaine mesure, à la condition d'agir avec beaucoup de circonspection, s'aider aussi de quelques autres témoins sinon pour établir, du moins pour découvrir dans leur texte mélangé ou contrôler certaines leçons occidentales du *livre des Actes.* Ces témoins sont : le *Laudianus* (E.), manuscrit gréco-latin du VIe ou VIIe siècle, le cursif 137 du XIe siècle, le ms. latin *Gigas* du XIIIe siècle dont la version pour les *Actes* diffère de celle de la Vulgate. On peut aussi, dans la version copte la plus ancienne, la Sahidique (IIIe ou IVe siècle), recueillir un assez grand nombre de leçons occidentales. Enfin quelques citations de saint Irénée, de Lucifer de Cagliari, de l'Ambrosiaster, peuvent être aussi parfois d'un certain secours. Somme toute, les documents sont peu abondants; et pour une leçon donnée il sera rare de grouper plus de trois ou quatre témoins. C'est pourquoi la reconstitution du texte occidental demeure généralement assez précaire. On ne peut jamais se flatter de le retrouver dans un état absolument pur soit dans le *Codex Bezæ*, soit dans le *Palimpseste de Fleury.* Chacun de ces deux documents a derrière lui une longue histoire; tous les deux ont leurs particularités et leurs corruptions petites ou grandes ; surtout ils ont l'un et l'autre subi en maints endroits l'influence du texte oriental, leur rival, qui a triomphé : Blass cite à titre d'exemple trois endroits où l'influence du texte oriental a eu pour résultat de rendre inintelligible trois passages du *Codex Bezæ* (*Acta Apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter*, p. 26-27, Goettingue, 1895).

3° Une recension mixte postérieure aux deux précédentes et certainement secondaire par rapport à elles puisqu'elle a visé à les harmoniser se rencontre dans l'oncial E. (*Laudianus*,) ms. gréco-latin du VIe ou VIIe siècle, dans le minuscule *137* de l'Ambrosienne

datant du xie siècle, dans le minuscule *58* de la Bodléienne datant du xiiie siècle, dans la Peschito, dans la version arabe de M. Dunlop Gibson, parfois aussi dans la Sahidique (du iiie ou ive siècle), dans le *Codex Gigas Stokholmiensis*, du xiiie siècle, dans un lectionnaire de l'Ambrosienne pour Act., vi, 8-vii, 2 et vii, 41-viii, 4, dans des fragments du *Codex Bobbiensis* du ve ou vi^e^ siècle; enfin dans le *Codex Parisinus* du xiiie siècle, Bibliothèque nationale, n. 321. On retrouve aussi des leçons de cette recension mixte dans Lucifer de Cagliari, déjà cité et surtout dans le *Liber Retractationis in Actus Apostolorum* du vénérable Bède.

Deux recensions restent donc seulement en présence : l'orientale et l'occidentale. Les éditions critiques de Tischendorff, Westcott-Hort, B. Weiss, Nestle, von Soden, Vogels ont été établies ou peu s'en faut uniquement d'après le texte oriental considéré comme la recension la meilleure et la plus primitive en dépit de la très haute antiquité à laquelle remonte le texte occidental. On discute toujours néanmoins entre savants le mérite respectif des deux textes.

A côté d'additions qui ont l'apparence de gloses : ii, 37; iv, 31; v, 18; vi, 8; viii, 1; ix, 40; xiii, 8; xix, 5; xxiii, 15; xxvii, 20; d'autres, dans le texte occidental, contiennent des détails nouveaux, vi, 1; xvii, 15; xx, 15; xxvii, 5; xxviii, 16, ou pittoresques, viii, 24; xi, 27, 28; xii, 5, 10; xix, 9 ; xx, 12, et même parfois des amplifications assez curieuses, xviii, 27 ; xix, 1 ; xxi, 15, 16; xxvii, 11, 12; xiv, 2-5; xvi, 35-39; xix, 14, 15; xx, 2, 3; xxvii, 1-3. Pour rendre compte de tous ces phénomènes Blass a émis l'hypothèse que saint Luc aurait fait lui-même deux éditions du *livre des Actes.* A Rome, à la fin de la seconde année de captivité de saint Paul, il aurait mis en circulation un écrit de forme plus longue et moins châtiée, une sorte de brouillon; puis, plus tard, il aurait repris son œuvre pour en faire à l'intention de Théophile une copie soigneusement revue, surtout, quant au style. C'est alors qu'il aurait débarrassé son livre d'une foule de menus détails sans importance et susceptibles plutôt d'alourdir la marche du récit. Nous aurions dans le texte occidental la première édition et la seconde nous serait fournie par le texte oriental. Cf. *Theolog. Studien und Krit.*, p. 86-119, 1894 ; *Acta Apostolorum*, Goettingue, 1895; *Philology of the Gospels*, p. 126-128, London, 1898. Dans ce dernier ouvrage, Blass ne parle plus de brouillon; les deux copies auraient été faites par Luc lui-même sur son exemplaire personnel et la première serait la plus détaillée, la seconde la plus concise. Cette hypothèse de Blass, sous sa forme primitive qui semble plus vraisemblable, fut appuyée par Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., 1907, t. ii, p. 341-365 et par Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte auf Grund der Lesarten des Codex D, und seiner Genossen*, Fribourg-en-B., 1897, et vivement combattue par B. Weiss, *Der Codex D in der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1897, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. xvii, et H. Coppieters, *De historia textus Actorum Apostolorum*, Louvain, 1902. Elle a rallié plus ou moins explicitement (parfois avec des réserves sur la seconde forme de l'hypothèse exposée en 1908 et que des partisans de la première comme Zahn et Belser rejettent formellement) les suffrages de : Nestle, Salmon, Conybeare, Vogel, Knabenbauer, etc., etc. Par contre, de nombreux savants, l'ont rejetée soit parce qu'ils la jugèrent insuffisamment établie, soit parce qu'ils la trouvèrent tout à fait invraisemblable. De ce nombre sont, entre autres : Chase, Ramsay, von Soden, Clemen, B. Weiss, Bousset, Headlam, Holtzmann, Harnack, Moffatt, Gregory, Jülicher, Kirsopp Lake, Kenyon, Hönnicke. En 1914, A. C. Clark, professeur à Oxford, a voulu plaider de nouveau la cause du texte occidental des *Actes* (*The primitive text of the Gospels and Acts*, Oxford, Clarendon Press), prétendant après un examen des manuscrits de Cicéron que la règle communément suivie en critique textuelle *Brevior lectio potior* était fort sujette à caution et souvent aboutissait à des erreurs. A l'en croire, le plus long texte aurait le plus de chances d'être le plus primitif parce que les scribes sont beaucoup plus exposés à omettre qu'à ajouter. Ce n'est certes pas une semblable théorie qui sera de nature à renforcer, bien au contraire, la plaidoirie de M. Clark en faveur du texte occidental des Actes des Apôtres. Qu'il y ait dans ce texte quelques bonnes leçons à retenir, nous n'en disconvenons pas; les commentateurs feront bien de ne pas les rejeter de parti pris et, au contraire, de les discuter et, suivant le cas, de les adopter. Mais, dans son ensemble, le texte occidental sent la retouche et trahit l'interpolation. C'est pourquoi, avec la grande majorité des critiques, nous croyons que le texte oriental doit être considéré comme le texte primitif, original du *livre des Actes* et que l'hypothèse de Blass est à rejeter. Cette hypothèse d'une double recension des *Actes* par saint Luc lui-même repose sur les trois indices suivants : 1° En dépit des fréquentes divergences, les deux rédactions n'arrivent jamais à se contredire, par conséquent, elles peuvent être le fait d'un seul et même auteur; 2° Dans les deux recensions le style demeure uniforme et rien n'y trahit une main étrangère; 3° Les omissions ne sont jamais assez choquantes pour justifier une suppression volontaire, les additions n'ont pas assez d'importance pour s'expliquer par une interpolation réfléchie.

Ces indices ne sont pas des preuves. On peut leur opposer des arguments qui décèlent le caractère secondaire du texte occidental. Pourquoi la plupart de ses leçons sont-elles manifestement des retouches par rapport au texte oriental? pourquoi le plus grand nombre de ses témoins appartiennent-ils, comme par hasard, à une famille de textes bien connue pour sa tendance à l'amplification et à l'harmonisation?

Somme toute dans le texte occidental, nous nous trouvons en présence de variantes nombreuses et importantes, consistant principalement en des additions qu'on ne peut vraiment considérer comme purement accidentelles. L'hypothèse de Blass, sous sa première forme, est trop simple pour rendre compte d'un phénomène aussi complexe : sous sa seconde forme, elle est encore moins satisfaisante parce que beaucoup moins vraisemblable. Le P. Prat après avoir signalé et étudié plusieurs des additions du texte occidental, dont Blass ne peut indiquer l'origine avec quelque vraisemblance, suggère à son tour l'explication suivante :

« Saint Luc publia les Actes au lendemain des faits racontés, quand le souvenir en était encore vivant dans toutes les mémoires... Supposez, comme c'est infiniment probable et moralement certain, que le livre soit tombé aux mains des témoins oculaires et des acteurs du drame, des compagnons de Luc et des collaborateurs de Paul. La tentation était grande et presque irrésistible d'ajouter par-ci, par-là, en marge ou entre les lignes, un trait faisant image, de préciser un détail estompé, de sauver de l'oubli une circonstance curieuse, négligée par l'historien. On lit dans un manuscrit latin, accolée au nom de Lucius de Cyrène, cette mention significative *qui manet usque adhuc* (Act., xiii, 1). Ce témoignage est trop isolé pour être pris en considération, mais il indique le genre de notes dont les lecteurs contemporains devaient enrichir l'œuvre de saint Luc. C'est justement ce genre de notes qui caractérise le texte occidental des *Actes ;* gloses et éclaircissements de portée faible ou nulle pour la postérité et pour la trame générale de l'histoire, mais d'un vif intérêt pour les témoins oculaires et auriculaires,

Et l'on comprend de quelle vogue dut jouir un récit plus complet, plus animé, plus pittoresque, jusqu'au jour où une critique plus exigeante élagua cette végétation parasite.

« Je ne dis pas qu'on ne puisse imaginer une solution meilleure; mais celle que je viens de proposer me semble expliquer assez bien un triple phénomène : le peu de fixité du texte occidental (qui n'est pas le fait d'un individu mais d'un entourage); la sûrceté d'information du texte occidental (récit plus saisissant, plus vif, et jamais de variante inconciliable avec le texte oriental); l'ancienneté du texte occidental (constitué dès 140, plus d'un siècle avant que n'apparaisse le premier témoin du texte oriental, mais remontant encore plus haut. Un glossateur du milieu du second siècle eût été incapable de toucher au texte de saint Luc sans trahir en maints endroits sa maladresse ou son ignorance). *Recherches de Science religieuse*, 1914, p. 485, 486. Ne considérons donc pas le texte occidental des *Actes* comme un texte indépendant, original et primitif; toutefois, il convient, vu son ancienneté, de tenir compte de ses variantes soit dans l'établissement d'une édition critique du texte des *Actes* des Apôtres soit dans le commentaire détaillé du *livre des Actes*. »

VIII. Analyse du livre des Actes. — Cf. *Dict. de la Bible*, t. i, col. 155, 156.

IX. Décision de la Commission biblique sur les Actes des Apotres. — Le 21 juin 1913, la Commission biblique a donné sur les Actes des Apôtres la décision suivante :

De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate libri Actuum Apostolorum.

Auteur, époque de composition et vérité historique des Actes des Apôtres.

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re biblica ita respondendum decrevit :

Aux questions suivantes qui lui furent posées la Commission Biblique a décidé de répondre ainsi :

I. — *Utrum perspecta potissimum Ecclesiæ universæ traditione usque ad primævos ecclesiasticos scriptores assurgente, attentisque internis rationibus libri Actuum sive in se sive in sua ad tertium Evangelium relatione considerati et præsertim mutua utriusque prologi affinitate et connexione* (Luc., i, 1-4; Act., i, 1,2) *uti certum tenendum sit volumen, quod titulo* Actus Apostolorum, *seu* Πράξεις Ἀποστόλων *prænotatur, Lucam Evangelistam habere auctorem?*

Resp. *Affirmative.*

I. — Eu égard tout spécialement à la tradition de l'Église universelle qui remonte jusqu'aux premiers écrivains ecclésiastiques, et en tenant compte des caractères internes du *livre des Actes* considéré en lui-même, ou en relation avec le troisième Évangile, principalement en ce qui touche à l'affinité et à la connexité mutuelle des deux prologues (Luc., i, 1-4; Act., i, 1, 2) doit-on regarder comme certain que le livre intitulé *Actes des Apôtres*, Πράξεις Ἀποστόλων a pour auteur l'Évangéliste Luc ?

— Oui.

II. — *Utrum criticis rationibus, desumptis tum ex lingua et stilo, tum ex enarrandi modo, tum ex unitate scopi et doctrinæ, demonstrari possit librum Actuum Apostolorum uni dumtaxat auctori tribui debere; ac proinde eam recentiorum scriptorum sententiam, quæ tenet Lucam non esse libri auctorem unicum, sed diversos esse agnoscendos ejusdem libri auctores, quovis fundamento esse destitutam?*

Resp. *Affirmative ad utramque partem.*

II. — Peut-on par des arguments critiques que suggèrent aussi bien la langue, le style, la forme du récit que l'unité de but et de doctrine démontrer que le *livre des Actes* ne doit être attribué qu'à un seul auteur et que, par suite, est dénuée de tout fondement l'opinion de critiques récents, suivant laquelle ce livre n'aurait pas saint Luc pour auteur unique, mais proviendrait de plusieurs auteurs distincts?

— Oui, sur les deux points.

III. — *Utrum, in specie, pericopæ in Actis conspicuæ, in quibus, abrupto usu tertiæ personæ, inducitur prima pluralis* (Wirstücke), *unitatem compositionis et authenticitatem infirment; vel potius historice et philologice consideratæ eam confirmare dicendæ sint?*

Resp. *Negative, ad primam partem, affirmative ad secundam.*

III. — Particulièrement, les péricopes remarquables des *Actes* où, abandonnant le discours à la troisième personne on parle à la première personne du pluriel (*Fragments-nous*), infirment-elles l'unité de composition et l'authenticité des *Actes*, ou doit-on plutôt considérer que historiquement et philologiquement elles la confirment?

— Non, pour la première partie; oui, pour la seconde.

IV. — *Utrum ex eo quod liber ipse, vix mentione facta biennii primæ romanæ Pauli captivitatis, abrupte clauditur, inferri liceat, auctorem volumen alterum deperditum conscribere intendisse, ac proinde tempus compositionis libri Actuum longe possit post eamdem captivitatem differri; vel potius jure et merito retinendum sit Lucam sub finem primæ captivitatis romanæ Apostoli Pauli librum absolvisse?*

Resp. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

IV. — Du fait que le livre lui-même, après une mention rapide des deux ans de la première captivité de Paul à Rome, se ferme brusquement, a-t-on le droit de conclure que l'auteur a écrit un autre volume aujourd'hui perdu, ou que, du moins, il a voulu l'écrire, et dès lors peut-on reporter la date de la composition des Actes longtemps après cette captivité; ou plutôt, doit-on retenir en tout droit et justice que saint Luc a terminé son ouvrage vers la fin de la première captivité de saint Paul à Rome?

— Non, pour la première partie ; oui, pour la seconde.

V. — *Utrum, si simul considerentur tum frequens ac facile commercium quod procul dubio habuit Lucas cum primis et præcipuis Ecclesiæ palæstinensis fundatoribus necnon cum Paulo gentium Apostolo, cujus et in evangelica prædicatione adjutor et in itineribus comes fuit, tum solita ejus industria et diligentia in exquirendis testibus rebusque suis oculis observandis; tum denique plerumque evidens et mirabilis consensus libri Actuum cum ipsis Pauli epistulis et cum sincerioribus historiæ monumentis; certo teneri debeat Lucam fontes omni fide dignos præ manibus habuisse eosque accurate probe et fideliter adhibuisse, adeo ut plenam auctoritatem historicam sibi jure vindicet?*

Resp. *Affirmative.*

V. — Si l'on considère tout à la fois les relations fréquentes et faciles que saint Luc eut certainement avec les premiers et principaux fondateurs de l'Église de Palestine, avec Paul, l'Apôtre des nations, dont il fut le collaborateur dans la prédication évangélique et le compagnon de voyage; si l'on observe, par ailleurs, l'habituelle sagacité et le soin qu'il apporte à rechercher les témoins, à voir les choses de ses yeux; si l'on constate enfin, et fréquemment, l'accord évident et admirable du *livre des Actes* avec les Épîtres mêmes de saint Paul et les monuments les plus véridiques de l'histoire, doit-on tenir pour certain que saint Luc a eu en mains des sources dignes de foi, qu'il les a utilisées avec soin, probité et fidélité, et qu'il peut revendiquer, dès lors, à bon droit, une parfaite autorité historique?

— Oui.

VI. — *Utrum difficultates quæ passim obici solent tum ex factis supernaturalibus a Luca narratis; tum ex relatione quorumdam sermonum, qui, cum sint compendiose traditi, censentur conficti et circumstantiis adaptati; tum ex nonnullis locis ab historia sive profana sive biblica apparenter saltem dissentientibus; tum demum ex narrationibus quibusdam; quæ sive cum ipso Actuum auctore sive cum aliis auctoribus sacris pugnare videntur; tales sint ut auctoritatem Actuum historicam in dubium revocare*

VI. — Quant aux difficultés qu'on soulève, de-ci, delà, du fait des miracles racontés, de la transcription de certains discours qui, rapportés en abrégé, semblent de l'invention de l'auteur, qui les aurait adaptés aux circonstances, ou de certains passages en désaccord au moins apparent avec l'histoire profane ou biblique, ou de quelques récits enfin qui semblent en contradiction avec l'auteur même des *Actes* ou avec d'autres écrivains bibliques, sont-elles de nature à mettre en doute

vel saltem aliquomodo minuere possint? — l'autorité historique des *Actes* ou du moins à la diminuer de quelque manière?

Resp. *Negative.* — Non.

(*Acta Apostolicæ Sedis*, 1913, p. 291-293.)

Tout ce que nous venons de dire justifie pleinement, jusque dans ses moindres détails, cette décision de la Commission biblique. Elle a été commentée en 1919 dans notre volume *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, Paris.

X. Bibliographie. — Ouvrages à consulter et principaux commentaires. — Cf. *Dict. de la Bible*, t. I, col. 158, 159. On complétera cette bibliographie trop ancienne par les indications suivantes :

Ouvrages catholiques. — (H.) Balmer, *Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaizerzeitalter*, Bern-Munchenbuchsee, 1905. — Mgr Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1913; *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910. — Belser, *Die Apostelgeschichte übersetz und erklart*, Wien, 1905; *Einleitung in das N. T.*, Freiburg im B, 1906. — (A.) Camerlynck, *S. Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896. — F. C. Ceulemans, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Mechliniæ, 1903. — (H.) Coppieters, *De historia textus Actuum Apostolorum*, Lovanii, 1902. — (R.) Cornély, *Historica et critica introductio in U. T., libros sacros*, 3 vol., Parisiis, 1894-1897 ; *Introductionis in U. T., libros sacros Compendium*, Parisiis, 1919. — Dentler, *Die Apostelgeschichte übersetz und erklart*, Mergentheim, 1912. — (J.) Felten, *Die Apostelgeschichte*, Friburgi, 1892; *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vol., Regensburg, 1910. — Fouard, *Les origines de l'Église, S. Pierre*, Paris, 1904; *S. Paul, ses missions*, Paris, 1908; *S. Paul, ses dernières années*, Paris, 1910. — (F.) Gutjahr, *Einleitung in den heiligen Schriften des N. T.*, Graz, 1920; — (E.) Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. III, *Les Actes des Apôtres, les épîtres catholiques*, Paris, 1912. — Kaulen, *Einleitung in die h. Schrift des A. und N. T.*, Freiburgi, 1905. — Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Parisiis, 1899. — Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres*, 3 vol., Paris, 1905. — (J.) Mader, *Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte*, Einsiedeln, 1911. — Méchineau, *Gli Atti degli Apostoli e le epistole pastorali secondo le risposte della Commissione biblica*, Roma, 1915. — (L.) Pirot, *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, Paris, 1919. — Preuschen, *Die Apostelgeschichte*, Tubingen, 1912. — (V.) Rose, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1907. — (A.) Schaefer, (M.) Meinertz, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1913. — (R.) Schumacher, *Der Diakon Stephanus*, Münster, 1910. — (K.) Six, *Das Aposteldekret*, Innsbrück, 1912. — (A.) Steinmann, *Die Apostelgeschichte* (*Die hl. Schrift des N. T.*), t. III, 1921. — Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Freiburg im B., 1897. — Van Steenkiste, Camerlynck, Vander-Heeren, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Brugis, 1923. — (A.) Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster, 1921.

Ouvrages non catholiques. — (F.) Blass, *Acta Apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter ed. philologica*, Göttingen, 1895; *Acta Apostolorum secundum formam quæ videtur romanam*, Lipsiæ, 1896; *Philology of the Gospels*, London, 1898. — (F.H.) Chase, *The credibility of the Book of the Acts of the Apostles*, London, 1902. — (C.) Clemen, *Die Apostelgeschichte im Lichte der Neueren Text-Quellen und historisch-kritischen Forschungen*, Giessen, 1905. — (P.) Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin, 1892. — (W.) De Wette, Overbeck, *Kurze Erklarung der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1870. — (A.) Harnack, *Lukas der Artz*, Leipzig, 1906; *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911; *Die Entstehung des N. T., und die Wichtigsten Folge der neuen Schöpfung*, Leipzig, 1914. Du même ont paru en anglais, traduits par J. R. Wilkinson, dans la collection *Crown theological library*, London, en 1909, *The Acts of the Apostles;* en 1911, *Luke the Physician, the Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* et *The date of the Acts and of the Synoptic Gospels.* — Hillard, *The Acts of the Apostles*, London, 1905.— (W.) Hobart, *The medical language of S. Luke*, Dublin, 1882. — (H. J.) Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, Freiburg im B. 1892; *Die Apostelgeschichte in Hand-Commentar zum N. T.*, Freiburg im B., 1901. — (A.) Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, Tübingen und Leipzig, 1906. — (K.) Lake, *The Text of the N. T.*, London, 1902. — (R.) Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 4 vol., Braunschweig, 1883-1890. — (J.R.) Lumby, *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1902. — Meyer-Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1899. — Moffatt, *The historical N. T.*, Edinburg, 1901. — Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, 1899. — Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913. — (F. N.) Peloubet, *The Teachers Commentary on the Acts of the Apostles*, Oxford, 1901.— (R. B.) Rackham, *The Acts of the Apostles*, London, 1905. — Ramsay, *S. Paul, the Traveller and the roman Citizen*, London, 1903 ; *The Cities of S. Paul*, London, 1908, et *The Bearing of recent discovery of the Truthworthiness of the New Testament*, London, 1915. — (G.) Resch, *Das Aposteldekret nach seiner aussercanonischen Textgestallt untersucht*, Leipzig, 1905. — (G.) Salmon, *A historical introduction to the study of the Books of the N. T.*, London, 1904. — Sanday, *The apostolic decree*, Leipzig, 1908. — (G.) Sommer, *Das Aposteldekret*, Königsberg, 1889. — (B.) Weiss, *Einleitung in das N. T.*, Berlin, 1897; *Das N. T. Textekritische untersuchungen und Textherstellung*, Leipzig, 1892-1900. — (C.) Weizsaecker *Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche*, Tübingen, 1902. — (H.) Wendt, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1913. — (Th.) Zahn, *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1906-1907; *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas*, Leipzig, 1916; *Die Apostelgeschichte des Lucas*, Leipzig, 2 vol., 1919-1921; *Forschungen... IX Teil : Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig, 1916, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 2 vol. (*Komm. zum N. T.*), 1919-1921.

L. Pirot.

ADAM ET LA BIBLE. — I. Les deux récits de la création; II. Le nom d'Adam; III. La création d'Adam d'après les deux récits de la Genèse; IV. La Bible, spécialement la Genèse, et le transformisme appliqué à l'homme; V. Le corps et l'âme d'Adam et d'Ève au moment de leur création, abstraction faite de leur élévation à l'état surnaturel; VI. Elévation d'Adam à l'état surnaturel; VII. Le péché d'Adam; VIII. La sépulture d'Adam; IX. Bibliographie.

I. Les deux récits de la création. — Le caractère historique de ces récits sera examiné au mot Genèse; leurs rapports avec les textes cunéiformes au mot Babylone et la Bible. Le Protévangile a été étudié dans le *Dictionnaire* au mot Marie, mère de Dieu, t. IV, col. 778-780.

Pour rédiger la Genèse, Moïse eut à sa disposition, outre des traditions orales, des sources écrites dont la haute antiquité est attestée par la langue et le caractère de la narration. Cf. P. Hoepfl, mot *Pentateuque*, *Dict. apologétique*, t. III, col. 1903. De cette diversité des sources provient la diversité des récits et leurs nuances respectives.

Le premier récit que l'École critique dit appartenir au Code sacerdotal (P) contient l'Hexaméron (Gen., I-II, 4*a*). Dieu, dont il est question 33 fois, y est appelé partout et exclusivement Elohim; les mêmes formules sont constamment répétées et l'exposé de l'œuvre des six jours est pour ainsi dire coulé dans un même moule.

Le second récit, II, 4*b*-III, qui, d'après l'École critique, ferait partie du document yahviste (J) concerne plus spécialement la création d'Adam et d'Ève, leur chute et leur châtiment. Pour une partie c'est un doublet de l'Hexaméron; il y a, en effet, une nouvelle histoire de la création où les êtres apparaissent dans un ordre sensiblement différent : l'homme, les plantes, les animaux, la femme. En outre dans ce morceau, Dieu est appelé 21 fois Yahweh-Elohim; il n'est nommé Elohim tout court que 4 fois dans le bref dialogue d'Ève et du serpent. Le second récit est rédigé en un style plus alerte, plus varié, plus coloré que le premier; sa forme est plus populaire; les anthropomorphismes y sont plus accentués. Dieu pétrit l'homme et le forme de la poussière du sol; il souffle dans ses narines, II, 7; il plante un jardin, II, 8, prend une des côtes

d'Adam pour en former Ève, II, 21, 22; Adam et Ève entendent le bruit des pas de Dieu quand il passe dans le jardin à la brise du soir, III, 8; Dieu fait des tuniques de peau à nos premiers parents et les en revêt, III, 21. Ajoutons, enfin, que dans le premier récit on caractérise l'action divine par le terme bârâ, « il créa », I, 27 et dans le second par le terme yaṣar, « il façonna », II, 7.

De nombreux critiques croient pouvoir discerner des stratifications ou des couches diverses dans ce second récit de la création. En particulier, les deux noms donnés à Dieu « Yahweh-Elohim » et « Elohim » leur fourniraient l'indice que les chapitres II et III de la Genèse seraient le résultat de la fusion de deux récits dont l'un (J[1]) appelait Dieu « Yahweh » dès l'origine du monde, tandis que l'autre (J[2]) le nommait Elohim. On pourrait consulter en ce sens, mais en s'attendant à trouver chez les divers auteurs des nuances très variées : A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 3e édit., 1916, p. 74; H. Gunkel, *Genesis*, 4e édit., 1917, p. 1-40; J. Skinner, *Genesis*, Edimbourg, 1910, p. 51 sq.; Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 138 sq.; *La Bible du Centenaire*, Paris, fasc. 1, p. 2-4.

L'existence prétendue de ces diverses couches dans le second récit de la création est arbitraire et elle ne repose pas sur des raisons péremptoires. Cf. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster-en-W., 1913, p. 34-54. Elle a été soit formellement contestée, soit simplement mise en doute par E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, Freiburg im Breisgau et Leipzig, 2e édit., 1896, p. 2-4; S. R. Driver, *An introduction to the Literature of the Old Testament*, Edimbourg, 8e édit.; E. König, *Die Genesis*, Gütersloh, 1919, p. 65-67, 191 et 192.

II. Le nom d'Adam. — L'étymologie de ce mot est très controversée et elle demeure incertaine. D'après Josèphe, *Antiq.*, I, I, 2 et le *Dictionnaire de la Bible*, t. I., col. 171, le mot Adam signifierait « rouge » et aurait été donné au premier homme à cause de la terre rouge « âdâmâh » dont il avait été formé, Gen., II, 7. Cette interprétation est aujourd'hui généralement abandonnée. Elle pourrait, d'ailleurs, tout aussi bien faire allusion à une coloration de la peau et non à celle du sol. Les hommes ne sont-ils pas toujours représentés sur les monuments égyptiens colorés en rouge ?

Selon d'autres, ce terme viendrait : 1° ou du sumérien, ada-mu « mon père ». Sanda et S. Landersdorfer, *Sumerisches im A. T.*, 1916, p. 60; 2° ou de l'assyro-babylonien, Adâmu « bâti », « produit », « engendré », « enfant », et surtout « enfant jeune ». F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, 1894, p. 25. Le premier homme, selon cette étymologie, serait donc quelqu'un qui a été fait, produit, une créature; 3° ou de l'arabe « adama » verbe qui signifie unir, attacher, insinuant ainsi que par son nom le premier homme serait l' « animal sociabile » par excellence. Freitag, *Lexicon arab-lat.*, 1837, p. 5. En sabéen, âdâm signifie « serviteur », « vassal », spécialement en parlant de la divinité. Bäthgen, *Beitrage zur semit. Religiongeschichte*, 1888, p. 152; Hommel, *Südarab-chrestomathie*, p. 121; Fr. Ulmer, *Die semit. Eigennamen im A. T.*, 1901, p. 26 sq.

A notre avis, il semble plus probable que dans la pensée de l'Auteur inspiré le nom d'Adam soit à rapprocher étymologiquement du terme 'Adâmâh, qui veut dire « Terre » אדמה Adam c'est celui qui par son origine, par son existence et par sa destinée est en relation avec la terre. Il en a été tiré, Gen., III, 23; l la cultive, Gen., II, 5; III, 23; elle est sa demeure et il y doit retourner après sa mort, Gen., III, 19. Cf. aussi Eccle., XII, 7; Sap., VII, 1, *ex genere terreni illius qui prior factus est*, Eccli., XVII, 1; XXXIII, 10; Tob., VIII, 8; Job., X, 9, « souviens-toi que tu m'as pétri comme l'argile, » XXXIV, 15. Comparer en latin *homo* avec *humus*.

III. La création d'Adam d'après les deux récits de la Genèse. — *Premier récit* (Gen., I, 26-31). — L'homme est formé le sixième jour après les animaux, par conséquent, en dernier lieu. « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance. » Le texte grec et la Vulgate de saint Jérôme ajoutent avant les mots « à notre ressemblance » la conjonction « et » qui manque dans le texte massorétique et dans la Peschito. Le pluriel « faisons », que nous retrouvons encore III, 22 « l'homme est devenu comme l'un de nous », est diversement expliqué. Il y a des interprétations qui doivent être résolument écartées comme étant manifestement erronées. C'est ainsi que dans ces formules il n'y a pas la moindre trace de croyance polythéiste. Il semble également peu probable que ce pluriel implique un conseil que Dieu aurait tenu avec d'autres créatures, (v. gr.) avec les anges comme l'a supposé Origène. *In Joann.*, XIII, 49. Nous n'avons ici rien d'analogue à Job., I, II; les anges ne sont pas mentionnés au chapitre I de la Genèse, mais seulement au chapitre III, 24, après la chute, et l'auteur inspiré insiste trop sur le fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu pour que l'on puisse supposer que le Créateur se soit entretenu avec des anges. « faisons l'homme à notre image » ne peut donc pas les viser. Il ne semble pas davantage que ce pluriel soit un pluriel de majesté. Le *nous* de majesté n'existe pas en hébreu. Cf. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, p. 309, n. 1. Le P. Lagrange nous paraît avoir interprété excellemment tant au point de vue biblique qu'au point de vue trinitaire le *faciamus* de la création: « L'homme, dit-il, est créé à l'image de Dieu. L'auteur insiste trop sur ce caractère pour qu'on puisse supposer que le Créateur s'entretient avec les anges... Dieu se parle à lui-même. S'il emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui une plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la sainte Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure qui se représentera encore. » *Rev. bibliq.*, 1896, p. 387. La plupart des Pères ont vu dans le *Faciamus hominem*, soit des paroles adressées par le Père au Fils, soit des paroles adressées au Fils et au Saint-Esprit, soit une sorte de délibération des personnes divines entre elles. Voir Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., 1919, note B, p. 507-512, spécialement, note 1, au bas de la p. 507.

Le terme Adam, sans l'article, dans le verset 26, est un singulier collectif, qui désigne l'espèce humaine ainsi que l'atteste le verbe suivant qui est au pluriel dans le texte massorétique et dans les LXX « et qu'ils dominent ». Sur l'accord du sujet avec le verbe, voir J. Touzard, *Grammaire hébraïque*, 3e édit., 1911, p. 381, 382. Il ne s'ensuit pas que Dieu ait créé plusieurs couples; le soutenir serait forcer la portée de ce singulier collectif et se mettre en contradiction manifeste avec le second récit de la création; d'ailleurs il est à remarquer que Dieu ne dit pas ici comme à propos des animaux « selon leur espèce ».

Le narrateur est ravi d'admiration en contemplant la merveille sortie des mains divines. Son sentiment se traduit sous forme poétique par ces trois vers parallèles :

I, 27 Et Dieu créa l'homme à son image
Il l'a créé à l'image de Dieu
Il les a créés mâle et femelle

L'auteur sacré emploie le verbe « bârâ » pour dire créer. Ce verbe se lit 47 fois dans la Bible au qal et à

la forme niphal, passif de la précédente; il n'est employé à ces deux formes que pour marquer une action ou une intervention de Dieu. Peut-être n'y a-t-il pas dans une autre langue un mot pour lequel se vérifie pareille particularité ? C'est le terme qu'emploient les auteurs bibliques pour signifier la formation de l'humanité, Gen., I, 27 (trois fois); V, 1, 2; Deut., IV, 32; la formation de l'armée des cieux, Is., XL, 26; des cieux, Is., XLII, 5; des extrémités de la terre, Is., XL, 28; de cieux nouveaux, d'une terre nouvelle, Is., XLV, 17.

Sur la ressemblance de l'homme avec Dieu, voir *Dict. de la Bible*, t. I, col. 171; Suarez, *De opere sex dierum*, lib. III, c. VIII; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, *De Deo creante et elevante*, 4ᵉ édit., 1914, p. 96-100. Nous ajoutons que cette ressemblance n'est pas corporelle (contre A. Jeremias, Gunkel), mais spirituelle. Bien que l'Être suprême apparaisse sous forme sensible, il n'a pas de corps. Pour prouver qu'il s'agit ici d'une ressemblance corporelle, on ne peut alléguer le troisième membre du parallélisme dans le verset 27 : *il les créa mâle et femelle*, car cette phrase, on le verra, exprime une idée nouvelle, distincte de la précédente. Dès lors que l'homme seul, à l'exclusion des animaux et des plantes, est fait à l'image de Dieu, cette image est constituée par ce qui distingue essentiellement l'homme des animaux et des plantes, c'est-à-dire par sa nature spirituelle.

Cette nature n'est pas définie, mais une supériorité essentielle au-dessus du monde animal ressort nettement des faits suivants : Dieu délibère avant de faire l'homme. Il le forme lui-même au lieu de dire comme précédemment : que la terre fasse sortir, que les eaux foisonnent! Il le crée à son image, lui donne l'empire sur les animaux et sur toute la création, 26, 27, 28.

La phrase *Dieu les créa mâle et femelle* met en relief que Dieu a créé les sexes comme il a créé toutes choses et qu'il est l'auteur du pouvoir mystérieux et en quelque sorte divin de la génération.

Cette phrase a fait croire à plusieurs que le premier homme était *androgyne;* il aurait eu deux visages tournés de deux côtés opposés, deux faces dont la séparation aurait eu pour résultat la formation de l'homme et de la femme. Cette étrange théorie n'est pas nouvelle, car saint Augustin avait cru devoir la réfuter. *De Gen. ad litteram*, l. III, c. XXII, n. 34, *P. L.*, t. XXXIV, col. 294. C'était le sentiment des docteurs juifs à l'époque talmudique et au Moyen Age. Cf. Erich Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbild des Talmud und Midrasch*, 1907, p. 100. On renvoie à *Berakhoth*, 61 a; *Erubin*, 18 a; *Bereschit rabba*, c. VIII; au traité *Meghilla*, I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 217-218; à Mémonide, *Moré nébouschim*, II, 30, t. II, p. 247, de la traduction de Munk; aux doctrines des cabalistes (*Zohar*, I, 2*b*, 22*b*, 34*b*, 37*b*, 49*a*; III, 19*a*, 44*b*, trad. J. de Paoly, éd. Lafuma-Giraud, Paris, 1906, t. I, p. 14, 137, 215, 231, 284; 1909, t. V, p. 51, 123; cf. t. VI, p. 404. Cf. S. Reinach, *La naissance d'Ève* dans la *Rev. de l'histoire des religions*, 1918, t. LXXVII, p. 185-206).

Les docteurs juifs alléguaient des traductions des Septante où on aurait lu : il *le* créa mâle et femelle.

F. Lenormant cita comme partageant le même sentiment à l'époque moderne deux théologiens catholiques : Augustin Steuco, de Gubbio, et Francesco Giorgi, O. M., mais il se trompa en prêtant à Eusèbe de Césarée cette doctrine.

Cette théorie a été reprise par Frd. Schwally, *Archiv. fur Religions wissenschaft*, 1906, p. 172 sq. qui, corrigeant le texte massorétique, lit : il créa *lui* (et non pas *eux*) mâle et femelle; par A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3ᵉ édit., p. 46; par F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2ᵉ édit., 1880, p. 54-56; par Leidecker, *Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la Genèse*, Neufchâtel, 1921, et d'autres encore. On allègue dans ce sens des cosmogonies anciennes : celles des Iraniens des Indiens, des Phéniciens, des Grecs (dans le *Banquet* de Platon), des Chaldéens (dans Bérose, cité par Skinner, *Genesis*, p. 41, 42, F. Lenormant, p. 51-54, 506). Cf. Böklen, *Adam und Kain*, *Mythol. bibl.*, t. I, fasc. 2 et 3.

Ce sont là des divagations manifestement erronées. Pour tenter de les justifier, on corrige arbitrairement le texte massorétique en dépit des autres versions, et on fait état de cosmogonies qu'il suffit de lire pour en apercevoir aussitôt les contradictions grossières et le caractère grotesque.

Revenons au récit biblique. D'après l'ordre de Dieu, les plantes étaient la nourriture de l'homme et des animaux, I, 29, 30. Adam était maître absolu des animaux et il aurait pu les mettre à mort pour manger leur chair, mais dans le plan primitif il ne devait pas user de ce droit; ce n'est que plus tard, après le déluge, que la manducation de la viande lui sera permise, Gen., IX, 3, 4. Au paradis terrestre, l'homme mangera des fruits des arbres : après la chute, les végétaux seront sa nourriture, III, 17, 18. Quant aux animaux, beaucoup étaient carnivores, avant comme après la création de l'homme; la chute de celui-ci n'a pas modifié leur nature et leurs mœurs. Il semble dès lors que l'auteur sacré indique plutôt d'une manière générale la nourriture des animaux domestiques dans Gen., I, 30.

Deuxième récit. (Gen., II, 5-7). — D'après les fragments incomplets, semble-t-il, que l'auteur sacré nous a conservés de ce récit, le sol était aride. Il n'y avait encore sur la terre aucun arbrisseau; aucune herbe des champs n'avait germé, car Yahweh n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. Donc dès avant la chute, l'homme était destiné à travailler. Une vapeur, אד (Onkelos) ou une source (Vulgate, Septante, Peschito) « montait de la terre et arrosait toute la surface du sol. » La signification de אד qui ne se lit qu'ici et dans Job, XXXVI, 27, est obscure et l'on peut hésiter entre les deux traductions proposées. Il semble bien que le sens de *vapeur* s'adapte mieux au verbe *monter*. Cependant, cette raison n'est pas décisive, car la source qui jaillit du sol monte elle aussi de ses profondeurs et d'ailleurs la traduction *une vapeur montait et arrosait* suppose avec invraisemblance que les anciens connaissaient la théorie de la pluie formée par la condensation de la vapeur d'eau.

Yahweh-Elohim façonna וייצר, l'homme avec la poussière du sol (littéralement), « il façonna l'homme-poussière עפר את־האדם du sol. » עפר est un accusatif de matière. Cf. Genesius-Kautzsch, § 117; Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 375 v. L'emploi des deux noms donnés au Créateur est diversement expliqué ; on peut tenir pour probable que l'auteur sacré a voulu montrer que Yahwéh est le même qu'Elohim du récit précédent. — Le corps de l'homme est tiré de la terre, comme celui des animaux, I, 24; II, 19. Le verbe יצר se dit du potier qui forme un vase. Jer., XVIII, 2 sq.; le יצר (participe présent du verbe), c'est le potier. Le terme עפר désigne dans l'Ancien Testament la poussière, mais aussi des décombres, le sol, l'argile, Lev., XIV, 11, 45. Cette dernière signification est celle qu'il faut retenir ici, puisque le verbe exprime l'action propre du potier. Toutefois il ne s'agit pas de l'argile au sens technique et pour ainsi dire chimique de ce mot, mais de la terre détrempée qui est apte à modeler un vase. Il est d'ailleurs évident que ni l'argile proprement dite, ni la terre

détrempée ne contenaient tous les éléments chimiquement constitutifs du corps de l'homme.

« Yahwéh-Elohim souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme fut un être vivant. » Le souffle de vie doit être identique à l'esprit de vie, vi, 17; vii, 15. Quant à l'expression *âme de vie*, qui est employée également au sujet des animaux, i, 24, elle doit signifier que l'homme est devenu un être vivant. Cependant sa nature est bien différente de celle des animaux. Sous le langage anthropomorphique du verset 7, on reconnaît la même doctrine que dans le récit précédent, c'est-à-dire l'homme a été fait à l'image de Dieu. En effet, son souffle vital n'a pas été tiré comme le corps d'une substance préexistante, il vient du Tout-Puissant qui l'a créé de rien et l'a uni au corps. Et de là ressort l'incomparable supériorité de l'homme sur l'animal et équivalemment l'existence et la spiritualité de son âme.

Les expressions *façonner avec de l'argile, souffler dans les narines*, ne sont pas à prendre à la lettre, pas plus que les autres anthropomorphismes déjà énumérés. C'est le cas d'appliquer ici un principe posé par la Commission pontificale des études bibliques dans sa décision du 30 juin 1909, au sujet des trois premiers chapitres de la Genèse : V. *Utrum omnia et singula verba videlicet et phrases, quæ in prædictis capitibus occurrunt, semper et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere nunquam liceat, etiam cum locutiones ipsæ manifesto appareant improprie, seu metaphorice vel anthropomorphice, usurpatæ, et sensum proprium vel ratio, tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere?* Resp. *Negative.* Il est vraisemblable que l'auteur sacré a employé l'expression *souffler dans les narines*, parce que la respiration est le signe et l'une des conséquences de la vie physique; le souffle vient et disparaît avec l'âme, saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. xc, a. 4; q. xci, a. 4, ad 3 et, à sa suite, les théologiens : Suarez : *De opere sex dierum*, l. III, c. vii; Ch. Pesch, *Prælect.*, t. iii, 1914, p. 75, estiment que la création du corps d'Adam ne doit pas être conçue comme une action qui aurait comporté des moments successifs, une durée mesurable, et qui aurait précédé la création de l'âme; le corps a été formé au moment même où il a été informé par l'âme. Évidemment ce n'était pas une simple statue d'argile qui n'aurait rien eu d'un corps humain, c'était un être vivant de chair et d'os, car on ne conçoit pas Dieu faisant un cadavre.

IV. La Bible, spécialement la Genèse, et le transformisme appliqué a l'homme — Le transformisme appliqué à l'homme se présente sous deux formes : l'une, purement matérialiste, nie l'existence de l'âme spirituelle et prétend expliquer tout l'homme par la seule évolution, en dehors de toute intervention divine; l'autre, spiritualiste, attribue à Dieu la création de l'âme et, pour des raisons tirées des sciences naturelles, essaie d'expliquer par l'évolution la formation partielle ou complète du corps humain. Avant d'être informé par l'âme, le corps aurait été préparé lentement par Dieu uniquement par voie d'évolution et sous l'influence des causes secondes, afin de parvenir au degré de perfectionnement nécessaire pour être apte à recevoir une âme spirituelle, ou bien encore, à un corps ayant déjà évolué et provenant d'un organisme animal Dieu aurait infusé une âme et en aurait fait le premier être humain.

Le transformisme sous son premier aspect purement matérialiste est évidemment réprouvé soit par la sainte Écriture soit par la saine philosophie. Le premier homme a été doté d'une âme spirituelle et cette âme n'a pu provenir par voie d'évolution d'un être purement sensitif. Cf. *Dict. de la Bible*, t. i, col. 155-161; d'Alès, *Dict. apologétique*, t. i, col. 86-107; *Dict. de théologie*, t. i, col. 369, 370; Guibert-Chincholle, *Les Origines*, 7e édit., 1923, p. 357-407.

Seul doit retenir ici notre attention le transformisme envisagé sous son second aspect, l'aspect spiritualiste; nous allons l'examiner successivement au point de vue de l'Écriture, de la tradition et des décisions ecclésiastiques. Et nous verrons que l'orthodoxie catholique, appuyée sur le récit biblique, fait un devoir d'admettre une intervention spéciale de Dieu pour la création de l'homme, même pour la formation de son corps.

1° *La Bible.* — Le récit biblique ne fournit aucun appui au transformisme spiritualiste, bien au contraire. On y voit Dieu se recueillir et délibérer avant de créer Adam, puis le façonner avec l'argile. En dépit du langage anthropomorphique, voire même en raison de ce langage, le sens naturel et obvie des récits concernant l'homme dans la Bible c'est que Dieu est intervenu tout spécialement dans sa création. Le P. Brucker avait donc parfaitement raison d'écrire, dès 1895, dans son ouvrage, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, p. 235, 236 : « Non seulement (l'Écriture) n'indique en aucune façon qu'il s'agisse d'une action médiate, mais elle multiplie comme à dessein les traits qui donnent l'idée d'une intervention directe, spéciale... Tout le monde admet que le second membre où l'on voit Dieu insufflant l'âme au corps « qu'il avait façonné », ne peut s'interpréter que dans le sens d'une intervention directe. Le premier membre de phrase « Dieu forma l'homme » entendu comme le veulent les transformistes modérés détonnerait donc dans le contexte. » De plus il paraîtrait assez invraisemblable que le corps de l'homme fut seul le résultat de l'évolution. Or ni les textes bibliques, cf. art. Ève, *Dict. de la Bible*, t. ii, col. 2118, ni la tradition, ni une décision de la Commission pontificale des Études bibliques n'autorisent à faire l'application de cette hypothèse au corps d'Ève, qui a été tiré du corps du premier homme.

2° *Les Pères.* — Les Pères, à part saint Augustin d'après plusieurs, et les théologiens ont toujours enseigné la doctrine de la création immédiate du corps de l'homme.

Les principaux textes des Pères sont cités par Pesch, *Prælect. dogm.*, t. iii, 1914, p. 79-81. Les évolutionnistes spiritualistes revendiquent saint Augustin comme un de leurs précurseurs. Cf. Zahm, *Bible, science et foi*, trad. française, Paris, s. d., p. 58-66; id., *L'évolution et le dogme*, trad. française, Paris, s. d., p. 124. Des passages obscurs de ce docteur paraissent favorables même à l'hypothèse transformiste appliquée au corps de l'homme. Adam et Ève, dit-il, existaient au commencement du monde *invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta. De Gen. ad litt.*, lib., VI, c. vi, 10, *P. L.*, t. xxxiv, col. 343; ils ont été créés, le premier jour, selon la puissance productrice répandue comme un germe dans le monde par la parole de Dieu, *secundum potentiam per verbum Dei tanquam mundo seminaliter inditam, ibid.*, lib. VI, c. v, 8, col. 342. Il fallait qu'en son temps, de cette existence potentielle, Adam fût formé du limon de la terre, et la femme fût formée de son côté (même passage). Voir aussi lib. VI, c. viii, col. 544; c. xi, 19, col. 347.

Par contre, dans d'autres passages clairs, le grand docteur affirme la fixité des espèces et pose un principe incompatible avec la théorie de l'évolution. « Les éléments de ce monde corporel ont leur force déterminée et leur qualité propre d'où dépend ce que peut ou ne peut pas chacun d'entre eux, et quelle réalité peut ou ne peut pas sortir de chacun d'entre eux... De là vient que d'un grain de blé ne naît pas une fève, ni d'une fève un grain de blé, ni un homme d'un animal, ni un animal d'un homme. » *Ibid.*, lib. IX, c. xvii, 32, col. 406. Il admet l'intervention directe de Dieu pour créer Ève, *De Gen.*, *ad litt.*, lib. IX, c. xvi-xviii, surtout 31, 32, col. 404-408, pour introduire l'âme dans

le corps d'Adam, et même, semble-t-il, pour la formation de son corps. *Credatur ergo, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima vero jam ipsa crearetur sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret, Ibid.*, lib. VII, c. XXIV, 35, col. 368. Voir *Dict. de théologie*, art. *Augustin*, t. I, col. 2353, 2354. Tout n'est pas clair dans ce témoignage; les mots *corporis humani ratio causalis in elementis mundi* paraissent bien favoriser la thèse transformiste mais « la raison causale » n'est-elle pas la potentialité, la possibilité d'être ? Saint Augustin ne veut-il pas dire qu'on peut envisager deux aspects dans la création d'Adam? De toute éternité il a reçu le pouvoir d'exister, « la raison causale ». *Neque enim potentia temeraria sed sapientiæ virtute omnipotens est et hoc de unaquæque re in tempore facit quod antea in eo fecit ut possit. De Gen. ad litt.*, lib. IX, c. XVII, 32, *P. L.*, t. XXXIV, col. 406. Plus tard, dans le temps, il a reçu de fait l'être; la potentialité est alors devenue une réalité.

L'unanimité des Pères à interpréter les textes bibliques dans le sens d'une intervention directe et spéciale de Dieu dans la formation du corps du premier homme a amené les théologiens en dehors de tout acte du magistère suprême, à formuler la thèse suivante, que nous empruntons à l'*Ami du Clergé*, 1923, p. 129 : « Quelle que soit la possibilité théorique de la formation du corps humain par voie d'évolution sous la direction de Dieu, en fait, les données de la Révélation nous obligent, sous peine de faute de témérité, à accepter la doctrine communément admise, à savoir, que le corps du premier homme a été créé directement et immédiatement par Dieu. » Il suffira de consulter entre beaucoup d'autres parmi les théologiens : Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. I ; D. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, thèse XXV, p. 215-222; C. Mazella, *De Deo creante*, Rome, 2e édit., 1880, p. 343, 374; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. II, 6e édit., 1888, n. 307 a, p. 228, 229; C. Pesch, *De Deo creante et elevante*, 1914, p. 74-82; Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. II, 16e édit., 1919, p. 501-504. Ces théologiens ne sont d'ailleurs que les échos de saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. XCI, a. 2.

3° *Les décisions ecclésiastiques.* — Les décisions ecclésiastiques sont en faveur de l'interprétation des textes bibliques adoptée communément par les Pères et par les théologiens. Le concile de la province de Cologne, tenu en 1860 et approuvé par le Saint-Siège, a porté le décret suivant, tit. IV, *De homine*, c. XIV : *Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturæ sacræ fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturæ imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse*, col. 292 (Approbation, col. 265-270). Cf. *Collect. Lacensis*, t. V.

Le Saint-Office a manifesté à plusieurs reprises qu'il réprouvait la doctrine de l'évolution appliquée au corps de l'homme, du moins telle qu'elle était présentée par les auteurs que nous allons citer. En 1891, le P. M. D. Leroy, O. P., publia un ouvrage intitulé : *L'évolution restreinte aux espèces organiques*, dans lequel il acceptait les théories du naturaliste anglais catholique S.G. Mivart, *On the Genesis of species*, Londres, 1871. Il disait : « Nous rencontrons deux opinions en présence, l'une... est que le limon aurait été façonné et animé par la main de Dieu directement... sans passer par la filière d'une forme animale antérieure quelconque; l'autre voudrait, au contraire, que le *substratum* destiné à recevoir le précieux trésor de l'âme immortelle, soit l'ouvrage de Dieu à la vérité, mais par l'entremise des causes secondes, c'est-à-dire au moyen de l'évolution, » p. 267. Dans les pages suivantes, il s'attachait à montrer que la deuxième opinion était tolérable et qu'il y avait des raisons positives en sa faveur. Sur le système de Mivart et du P. Leroy, cf. Fr. Dierck, S. J., dans la *Rev. des questions scientifiques*, juil. 1894, t. XXXVI, p. 93-121.

En 1895, le P. Leroy était appelé à Rome. « J'apprends, écrivait-il le 26 février 1895, que ma thèse examinée à Rome, par l'autorité compétente, a été jugée insoutenable surtout en ce qui concerne le corps de l'homme, incompatible qu'elle est, tant avec les textes de la sainte Écriture, qu'avec les principes d'une saine philosophie. Enfant docile de l'Église, résolu avant tout à vivre et à mourir dans la foi de la sainte Église romaine, obéissant du reste en cela à des ordres supérieurs, je déclare désavouer, rétracter et réprouver tout ce que j'ai dit, écrit et publié en faveur de cette thèse. » Cf. *Civiltà cattolica*, janv. 1899, p. 49. Quelques années plus tard, le R. P. Zahm reprit la doctrine du P. Leroy et l'exposa comme probable dans *Evolution and dogma*, Chicago, 1896, traduit en français sous le titre *L'évolution et le dogme*, Paris, s. d., cf. *Rev. des questions scientifiques*, juillet 1896, t. XL, p. 229-246. En 1899, par ordre du Saint-Office, le P. Zahm dut retirer son livre du commerce. Cf. *Civiltà cattolica*, fascic. 1161 et 1165 où se trouvent tous les documents relatifs à cette affaire.

Enfin, le 30 juin 1909, la Commission pontificale des études bibliques décida qu'on ne pouvait révoquer en doute le sens littéral historique des passages des trois premiers chapitres de la Genèse, là notamment où il s'agissait de faits touchant aux fondements de la religion chrétienne, comme étaient la création *spéciale* de l'homme, la formation de la première femme tirée du premier homme.

III. *Utrum speciatim sensus litteralis historicus vocari in dubium possit, ubi agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quæ christianæ religionis fundamenta attingunt : uti sunt, inter cætera... peculiaris creatio hominis, formatio primæ mulieris ex primo homine...* Resp. *Negative*. Aux termes de ce décret, il ne s'agit pas pour l'homme de création absolue, de production à strictement parler *ex nihilo*, mais de création relative, puisque Dieu se sert d'une matière préexistante, de l'argile. Il est à remarquer également que la Commission ne dit pas que cette création a été immédiate, mais *spéciale*, et qu'elle ne parle pas du corps de l'homme, mais *de l'homme*, et donc du composé humain. L'intervention de Dieu a été si efficace, l'être sorti de ses mains a été si différent des éléments mis en œuvre que l'auteur sacré a pu en toute justesse se servir du mot création.

Toute possibilité d'évolution pour le corps de l'homme est-elle donc exclue par les indications que nous venons de recueillir dans la Bible et dans l'enseignement commun des Pères, des théologiens et des autorités ecclésiastiques compétentes? Nous ne le pensons pas. Dieu en créant Adam a bien pu se servir d'une matière organique déjà animée mais nous n'admettrions cette hypothèse qu'autant qu'elle sauvegarderait cette *action spéciale* de Dieu dont nous parle la Bible, action distincte des lois ordinaires de la Providence, et dont le résultat fut de déterminer la matière organique et animée à devenir apte à recevoir une âme. Quant à savoir si de fait il en a été ainsi, si Dieu s'est servi du corps d'un animal pour en former le corps du premier homme, c'est là une question qui relève non de l'exégèse mais de l'anthropologie.

Sur le transformisme appliqué à l'homme on pourra consulter les auteurs suivants dont nous mentionnons les livres ou articles en laissant à chacun d'eux la res-

ponsabilité des opinions qu'ils ont cru pouvoir émettre sur ce sujet difficile et délicat.

E. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, Fribourg-en-B., 3e édition, p. 437-489, *Rev. pratique d'apologétique*, 15 février, 1908, t. v, p. 723-732; J. Göttsberger, *Adam und Eva*, Münster en-W., 3e édit., 1912, p. 11-21; G. Schmidt, *La révélation primitive, et les données actuelles de la science*, in-12, trad. et adaptation par le P. Lemonnyer, Paris, 1914 (mentionné comme favorable au transformisme spiritualiste); Schmitt, *Der Ursprung des Menschen*, Fribourg-en-B., 1911; J. Hébert, O. P., *La religion avant J.-C.*, in-12, Paris, 1915, p. 375-385, croit pouvoir écrire : *la question pour le corps de l'homme reste libre*, p. 383, 384 ; Henry de Dordolot, *Le Darwinisme*, 1921, p. 80, 100, 105, 106, sans cependant traiter la question ex professo ; A. Boulenger, *Manuel d'apologétique*, 1922, p. 112, 113. Voir à son propos, *Ami du Clergé*, 1er mars 1923, p. 129, 130; 14 mai 1925, p. 308-312; P. Teillard, S. J., envisage le problème au seul point de vue scientifique dans *Études*, mars 1921, t. CLXVI, p. 570-577, id., *La paléontologie et l'apparition de l'homme*, dans *Rev. de philos.*, 1923, p. 144-173. Cf. R. E. Schneider, *Die Grundlage der Descendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiosen Standpunkt*, 1910, Fribourg-en-B.; E. Rolfes, *Die Stelle Gen.*, II, 7, *und die Descendenztheorie*, dans *Yahrb. für Philos. und spek, Theolog.*, XVIII, 950 sq.; G. Geiger, *Zum biblischen Bericht über die Erschaffung des Menschen*, Gen., c. I, 26-II, 24, dans *Theol. prakt. Monatsschrift*, XVIII, p. 465 sq.; A. M. Lepicier, *Tractatus de prima hominis formatione*, in-8o, Paris, 1910; P. M. Hetzenauer, *Comm. in librum Genesis*, in-8o, Vienne, 1910, p. 48, 49; id., *Theologia biblica*, t. I, Fribourg-en-B., 1908, p. 524-528 ; J. Brucker, *Questions actuelles d'Écriture sainte*, Paris, 1895, p. 221-253.

V. Le corps et l'ame d'Adam et d'Ève au moment de leur création, abstraction faite de leur élévation a l'état surnaturel. — Adam et Ève ont été créés à l'état adulte d'après le Genèse. En effet, selon le premier récit, ils étaient à peine sortis des mains du Créateur qu'ils reçurent l'ordre de se multiplier et d'étendre leur domaine sur la terre et les animaux, I, 28. Dans le second récit, Adam est capable de travailler le jardin; il est doué d'intelligence II, 15, 19, 20, et ainsi qu'Ève, il est à l'âge où l'on peut commettre un péché et subir un châtiment, III.

Saint Augustin se pose la question *ex professo*, et ne répond pas d'une manière bien catégorique. *Sed quomodo fecit eum* (Adam) *Deus de limo terræ; utrum repente in ætate perfecta, hoc est virili atque juvenili, an sicut nunc usque format in uteris matrum?... An potius hoc non est requirendum ? Utrum libet enim fecerit, hoc fecit quod Deum et omnipotentem et sapientem posse ac facere congruebat, De Genesi ad litt.*, l. VI, c. XIII, 23, *P. L.*, t. XXXIV, col. 348. Mais il est plus catégorique ailleurs : *Non parvulus factus est*, dit-il, *sed perfecta mole membrorum, De Peccator. merit. et remiss.*, l. I, c. XXXVII, *P. L.*, t. XLIV, col. 149. La Genèse ne fournit pas d'autre donnée ; le reste doit être déduit par voie de raisonnement; ce qui n'est plus du domaine de l'exégèse biblique. Notons seulement qu'Adam et Ève possédaient dans leur corps et dans leur âme la plénitude des perfections naturelles qui constituent l'être humain, *ut possent esse sana radix et prototypum totius generis humani*, Pesch, *Prælect. dogm.*, t. III, 4e édit., p. 77, 78. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, q. XCI, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. III, n. 4. Ces charmantes créatures n'avaient i difformité, ni infirmité intellectuelle ou corpornle. Le divin Artiste qui les avait formée et qui devait donner de si belles inspirations à un Raphaël et à un Michel-Ange pouvait-il ne pas produire lui-même des chefs-d'œuvre ?

Il n'est pas non plus gratuit de supposer qu'Adam et Ève avaient une intelligence de génie. Comment, sans des facultés extraordinaires, auraient-ils rempli convenablement leur mission qui était d'être les ancêtres, les maîtres et les éducateurs de toute leur race ? Comment auraient-ils acquis la science pour organiser une vie vraiment humaine ? *Sum. Theol.*, Ia, q. XCIV, a. 3.

La perfection naturelle de la volonté était proportionnée à celle de l'intelligence. Adam et Ève avaient toutes les vertus morales, sinon quant à l'exercice, du moins, quant au principe, à l'*habitus*. Voir dans le *Dict. de théologie*, t. I, col. 369-372, ce qu'ont pensé les Pères et les théologiens sur les conditions subjectives dans lesquelles fut créé Adam.

VI. Élévation d'Adam a l'état surnaturel. — Dans cette question, comme dans les précédentes, nous supposons établi le caractère historique du récit biblique. Toutefois, à ce sujet, le P. Bainvel fait une remarque qui mérite de retenir l'attention. « Même si le langage biblique, dit-il, n'était qu'un symbole, il resterait — et c'est là une considération de haute portée — que ce symbole est pour nous la bonne manière de nous représenter les choses, et que Dieu l'a choisi pour nous faire concevoir comme elle doit être conçue la grande vérité dont il voulait nous instruire. Auprès de cette constatation, la question du sens littéral précis passe au second rang, » *Naturel et surnaturel*, 5e édit., p. 180, 181. Voir aussi L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique, l'homme*, in-8o, Paris, 1988, p. 28-34.

1o *Élévation d'Adam à l'état surnaturel.* — Cette élévation peut déjà se conjecturer des dons magnifiques si libéralement octroyés au premier homme par le Créateur. L'octroi de ces dons qui suppose une intervention spéciale de Dieu montre dans Adam un ami de Dieu auquel le Seigneur daignait apparaître dans le Paradis et avec lequel il conversait familièrement, Gen., II, 19; III, 8. De plus, grâce à la lumière de révélations postérieures plus nettes, Eccle., VII, 30; Ps. VIII, 6, on peut interpréter dans le sens de l'élévation à l'état de grâce le passage de la Genèse I, 26, « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Mais c'est surtout sur cette grande idée scripturaire que Jésus-Christ est le second ou le nouvel Adam, parce qu'il nous a renouvelés dans cet état de justice et de sainteté intérieure, que le premier ou l'ancien Adam avait reçu, puis perdu par son péché, pour lui et pour toute sa race que repose la doctrine si nettement formulée par l'Église (*Concil. Tridentin.*, Sess. V. can. 1 et 2, Denzinger, n. 788, 789) de l'élévation d'Adam à l'état surnaturel.

On connaît le parallèle célèbre établi par saint Paul entre Adam et Jésus-Christ. Le premier homme, dit-il, citant Gen., II, 7, a été fait âme vivante, devant être pour ses descendants, en vertu de son origine, un principe de vie naturelle, le dernier Adam, le Christ, a été fait esprit vivifiant, πνεῦμα ζωοποιοῦν; il donne à ceux qui en sont dignes une vie nouvelle, parfaite, indestructible, I Cor., XV, 45 sq. Le premier homme est aussi par antithèse la figure du Christ, Rom., V, 14, *forma futuri*. Tous deux ont donné naissance à une postérité : Adam est le père de l'humanité déchue, Jésus est le père de l'humanité régénérée, Rom., V, 12-21. Par la faute d'un seul, Adam, tous les hommes ont été condamnés à la mort physique et même spirituelle (*peccatores constituti sunt multi*, 19), de même, par la justice d'un seul, tous reçoivent la justification qui conduit à la vie spirituelle et éternelle; du moins le salut est offert à tous, bien que tous ne se l'approprient pas. Et saint Paul explique immédiatement sa pensée. Comme par la désobéissance d'un seul, Adam, mangeant du fruit défendu, tous (littéralement *beau-*

coup) ont contracté le péché originel et sont devenus pécheurs, de même, par l'obéissance d'un seul, Jésus-Christ, *factus obediens usque ad mortem*, Phil., II, 8, tous sont établis justes, du moins la sainteté leur est offerte et ils peuvent se l'approprier. Cf. I Cor., XV, 21.

Or il ne faut pas voir dans ce parallèle célèbre une simple figure. C'est en toute réalité que le Christ est vraiment pour nous « un nouvel Adam ». Il nous confère les dons que le premier possédait, qu'il a perdus et pour lui et pour nous ses infortunés descendants. Saint Paul répète que le Christ nous a réconciliés, II Cor., V, 18, 19; Rom., V, 11; Col., I, 20; Eph., II, 3, remis en paix avec Dieu, Eph., II, 14, qu'il nous a renouvelés, recréés, rachetés, II Cor., IV, 16; V, 17; Eph., I, 7, 10; IV, 23; Rom., III, 24; I Cor., I, 30. Voir *Dict. de la Bible*, t. V, art. RÉDEMPTION, col. 1014-1016. Or en nous réconciliant, en nous rachetant, en nous renouvelant, il nous a donné la grâce sanctifiante, la sainteté intérieure. Le chrétien régénéré participe à la vie du Christ auquel il est étroitement uni, ses péchés sont remis; il est un fils adoptif, une nouvelle créature formée selon Dieu dans la justice et la sainteté, lavée, purifiée... C'est donc qu'Adam était en cet état et que nous devions l'acquérir par lui. On trouvera les documents ecclésiastiques ou patristiques concernant cette question, dont on pourra prendre une idée, par le *Dict. de théologie*, t. I, art. *Adam*, col. 372-375; dans Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878; dans C. Pesch, *Prælect. dogmaticæ*, t. III, etc.

Avec la grâce sanctifiante, Adam reçut les vertus infuses, théologales et morales, qui sont inséparables de la grâce sanctifiante. Ce fait, qui n'est pas signalé dans l'Écriture, peut s'établir par voie de raisonnement. Adam possédait, en effet, avant sa chute, ce que le Christ nous confère, par conséquent avec la grâce sanctifiante les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit.

A quel moment eut lieu cette élévation à l'état surnaturel ? Est-ce à l'instant même où Adam fut créé, est-ce plus tard ? D'après l'opinion aujourd'hui communément reçue, ce fut à l'instant même où il fut créé. Mais les théologiens n'ont pas été toujours unanimes sur ce point, cf. *Dict. de théologie*, t. I, col. 373, 374. Quant à l'Écriture, elle ne fournit sur ce sujet aucune réponse.

2° *Privilèges préternaturels.* — Avec la justice originelle, Adam reçut les dons préternaturels, l'absence de concupiscence (intégrité), l'immortalité, la science infuse, l'absence de douleur et un bonheur positif (impassibilité).

a) L'*intégrité* ou *absence de concupiscence* était la soumission du corps à l'âme, des puissances sensibles à la raison et à la volonté, de la raison et de la volonté à Dieu, sous l'influence de la grâce sanctifiante. L'existence de ce privilège est exprimée avec une délicatesse remarquable. Adam et Ève « étaient nus tous deux, sans en avoir honte, » Gen., II, 25. A cet égard, ils pouvaient être assimilés aux enfants, aux yeux desquels l'innocence voile la nudité et cependant ils n'étaient pas des enfants puisqu'ils jouissaient d'une intelligence si éclairée. Mais aussitôt qu'ils eurent péché, « leurs yeux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures, » Gen., III, 7. Cette honte qu'ils éprouvent de leur nudité a pour cause la soudaine révolte des sens et cette révolte est une conséquence de leur désobéissance. Les ceintures se sont pas destinées à les protéger contre les intempéries de l'air, car ils sont encore dans la chaude atmosphère du Paradis, mais à les défendre contre leurs propres regards. D'ailleurs Dieu dit à Adam : « Qui t'a appris que tu es nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger? » Gen., III, 11. La convoitise charnelle n'existait donc pas dans l'état d'innocence; la chair parfaitement réglée était soumise à l'esprit.

Saint Paul met la concupiscence en rapport étroit avec le péché. Elle est entrée, dit-il, dans le monde avec le péché (originel); elle n'est pas péché, mais elle mène au péché et a sa source en lui, Rom., V, 12 sq.; VI, 12 sq.; VII, 8 sq.

b) *Immortalité.* — Adam et Ève voyaient partout autour d'eux des images de caducité; la mort frappait les arbres et les animaux, c'est-à-dire des êtres composés des mêmes éléments matériels. Eux-mêmes étaient naturellement mortels et cependant ils ne devaient pas mourir en vertu d'un privilège spécial. Dieu avait dit à Adam : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. » Gen., II, 17; III, 3-5, 22. La mort devait être le châtiment de la transgression, mais ne devait pas arriver nécessairement le même jour; à dater de ce jour. Adam était passible de cette peine qui s'exécuterait en son temps.

On lit dans le *livre de la Sagesse :* « Dieu n'a pas fait la mort, I, 13; il a créé l'homme pour l'immortalité..., c'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde, » II, 23, 24. L'Ecclésiastique dit : « C'est par une femme que le péché a commencé, et c'est à cause d'elle que nous mourons tous, » XXV (33), 23.

Saint Paul a fait écho à cette doctrine quand il a écrit : « Comme par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort..., Rom., V, 12; si par la faute d'un seul (Adam), la mort a régné par ce seul homme..., 17; comme le péché a régné par la mort, 21. Puisque par un seul homme (Adam), est venue la mort, 1, c'est par un homme aussi (le Christ) que vient la résurrection des morts, » I Cor., XV, 21.

c) *Science infuse.* — A ces dons, il faut ajouter la science, une science infuse et non acquise. On peut le conclure de la scène où Dieu mène tous les animaux de la terre et tous les oiseaux du ciel devant Adam pour qu'il vît comment il les nommerait. Gen., II, 19. Quel que soit, en effet, le sens précis de tout le passage, il est difficile de n'y pas voir au moins des indices d'une connaissance qui dépassait la jeune expérience du premier homme. Il est possible que plusieurs aient vu dans ce texte plus qu'il n'y a. Il faut néanmoins accorder qu'Adam, créé adulte et parfait, comblé des dons de Dieu, instituteur né du genre humain, roi de la création, n'a pas dû être jeté par Dieu dans son royaume sans une science proportionnée à son rôle, à son état, aux autres privilèges dont il était investi. Hors ce principe général, il est plus sage de reconnaître que nous n'avons pas de données scripturaires précises sur le savoir du premier homme. J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 5e édit., p. 83, 84. Comme application pratique de ce principe général, on peut conclure, semble-t-il, que Dieu a dirigé les pas d'Adam et d'Ève dans la recherche scientifique et qu'Il leur a fait des révélations sur le monde surnaturel : sur Lui-même, sur son activité créatrice, sur leur propre origine, leur nature, leur destinée, sur leurs devoirs religieux et moraux. Ce sont là tout autant de données capitales que nos premiers parents ont recueillies pieusement dans leur mémoire, et qu'ils ont transmises fidèlement à leurs descendants. Elles ont formé le fonds doctrinal de la Révélation primitive.

d) *Bonheur positif de nos premiers parents, absence de douleurs (impassibilité).* — Nos premiers parents furent placés dans un jardin de délices où ils avaient tout à souhait, c'était pour eux le paradis sur terre. Le travail leur était un délassement agréable, le développement normal de talents et de facultés qui ne demandaient qu'à s'exercer et à s'épanouir. Ce n'est

qu'après le péché que le sol devint indocile et comme révolté. C'est alors seulement que Dieu dit à Adam : « Le sol est maudit à cause de toi. C'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture, tous les jours de ta vie; il te produira des ronces et des épines, et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre. » Gen., III, 17-19. Les douleurs de la grossesse et de l'enfantement sont présentées elles aussi comme un châtiment du péché, III, 16.

L'homme était le roi de la création, il exerçait son empire sur tous les animaux, I, 28. Dieu les lui conduisit dans des circonstances qui restent mystérieuses pour le mettre en mesure d'en prendre possession, II, 19, 20. Cette royauté était l'apanage de sa nature raisonnable, mais aussi probablement un privilège surnaturel dû à son état d'innocence. Il n'avait qu'à vouloir pour être servi. « Tous les animaux lui auraient obéi, comme lui obéissent maintenant les animaux domestiques. » Saint Thomas d'Aquin, *Sum.*, I, q. XCVI, a. 1, ad 4. « De plus, il faut admettre que les animaux n'auraient pas nui à l'homme dans cet état de paix et d'impassibilité, ce qui peut sans doute s'expliquer par une providence spéciale, mais ne s'explique d'une façon satisfaisante que si à cette providence spéciale répond quelque chose dans l'ordre des causes secondes. Enfin, si le sol, avant le péché, obéissait docilement au travail de l'homme et ne produisait rien que suivant sa volonté, si, dans l'homme, la partie animale était soumise à la raison, n'est-il pas logique de supposer que les animaux ont dû être par rapport à lui dans des conditions analogues. » Bainvel, *Nature*, p. 85, 86.

VII. LE PÉCHÉ D'ADAM. — On trouvera la vraie doctrine concernant le péché d'Adam dans *Dict. de la Bible*, t. I, col. 175, 176 et *Dict. de théologie*, t. I, col. 375-378 et à l'art. *Arbres de la vie et de la science du bien et du mal*, dans *Dict. de la Bible*, t. I, col. 895-897. Contentons-nous d'envisager ici une erreur qui est déjà ancienne, cf. *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 107, et qui renaît souvent. D'après Clément d'Alexandrie, le péché d'Adam aurait consisté en ce que *ante debitum tempus matrimonii gratiam appetierit*, *Strom.*, III, 14, *P. G.*, t. VIII, col. 1195; III, 17, col. 1205. La même opinion était également soutenue à l'époque de saint Augustin. L'évêque d'Hippone la réfute et traite durement ceux qui la soutenaient, *De Genesi ad litteram*, l. XI, c. XLI, 56, 57, *P. L.*, t. XXXIV, col. 452. Elle fut adoptée par quelques talmudistes et des auteurs récents, protestants ou rationalistes l'ont remise en honneur. « Le bien et le mal, écrit Ehrlich, n'ont qu'une signification physique, la connaissance sexuelle. » Voir l'exposé et la réfutation de cette opinion dans E. König, *Die Genesis*, 1919, p. 200, 201, 211, 235, 238, 239. Ont partagé la même erreur : Barton, *A Sketch of semitic origins*, 1902, p. 93 sq.; Gressmann, *Mytische Reste in der Paradieserzählung*, dans *Archiv für Rel.*, 1907, p. 356; P. Haupt, dans *Proceedings of Am. Philos. Soc.*, 1911, p. 505, 509; L. Levy, *Sexualsymbolik*, 1917, p. 21; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3e édit., 1916, p. 76, et Filocristiano, *Quale fu il peccato di Adamo e di Eva? Studio esegetico sub II e III capitolo della Genesi*, Carrara, 1920; *Biblica*, 1921, p. 481, 482. Sur ce sujet, voir J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, in-8°, Münster-en-W., 1913, p. 595 sq. ; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2e édit., 1880, p. 97, 98.

Cette théorie est fort justement qualifiée de « blasphème », par Fr. Lenormant, et d' « inconcevable perversion de l'Ancien Testament », par E. König. En effet, les expressions *fruit d'un arbre*, *science du bien et du mal*, « *ils reconnurent qu'ils étaient nus*, » entendues au sens naturel et obvie, n'ont pas la signification qu'on prétend leur découvrir. D'ailleurs, dans les deux récits on ne rencontre rien qui soit relatif à une prétendue continence imposée à nos premiers parents; il y a même tout le contraire. Dans le premier récit, nous lisons que Dieu après avoir créé l'homme, après les avoir créés mâle et femelle, les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre, » Gen., I, 28. Même indication dans le second récit. En effet, Ève une fois créée, Adam (ou Dieu ou l'auteur sacré, peu importe pour la question actuelle) dit : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair, » II, 24.

Faut-il supposer que la continence avait été imposée à Adam temporairement *usque ad debitum tempus* et que, destiné à devenir père de l'humanité et à transmettre à sa postérité ses glorieux privilèges, il devait attendre une inspiration divine ? Mais l'ordre ou le conseil de ne pas devenir père *ante debitum tempus* n'apparaît nulle part; l'ordre de se multiplier paraît, au contraire, être intimé aussitôt après la création. Et donc la théorie que nous discutons, n'a absolument aucun fondement dans les récits bibliques. Le péché de nos premiers parents fut un péché d'orgueil. Gen., III, 5; Tobie, IV, 14.

VIII. LA SÉPULTURE D'ADAM. — L'Écriture ne dit pas en quel lieu Adam fut enterré. Les auteurs juifs et chrétiens de l'antiquité surtout dans les Apocryphes, cf. *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 107, 108, 110, 112, 113, 119, 129, 132, ont donné libre carrière à leur imagination sans aboutir à un résultat sérieux.

Selon des auteurs anciens, Adam aurait été enseveli aux environs de ce paradis terrestre d'où il avait été chassé. C'est une solution somme toute assez raisonnable, mais elle ne nous est d'aucune utilité pratiquement, puisqu'on ignore toujours et sans doute pour longtemps encore! où se trouvait le Paradis terrestre. L'opinion qui le situe dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate est la plus probable. Gen., II, 10-14; en quel endroit de ce bassin ? vers la source de ces fleuves ou vers leur embouchure ? Nous pencherions plus volontiers vers cette dernière hypothèse.

D'autres, notamment saint Jérôme, toutefois avec des réserves, *De situ et nom. locorum hebraicorum; Quæstio, in Gen.*, XXXII, *P. L.*, t. XXIII, col. 862, 972 ; *Comm. in Evang. S. Matth.*, XXVII, 33, *P. L.*, t. XXVI, col. 209; *Epist.*, CVIII, *ad Eust.*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 886, placent la sépulture d'Adam à Hébron. Cette opinion est fondée sur la traduction de la Vulgate : *Nomen Hebron ante vocabatur Cariath-Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est*, Jos., XIV, 15. Mais le texte hébreu a été mal traduit et signifie : Hébron s'appelait autrefois Cariath-Arbé; (Arbé) était l'homme (*Adam*, en hébreu) le plus grand parmi les Enacim.

D'autres plus nombreux, en Orient à partir du IIIe siècle, et en Occident, ont placé la sépulture d'Adam au Calvaire. *Supplément* au *Dict. de la Bible*, t. I, col. 110. Cette opinion est devenue par la suite si populaire qu'on a pris l'habitude de représenter une tête de mort et des ossements au pied du Christ sur nos crucifix. Inutile d'insister sur cette question, elle est insoluble. Celui qui s'y intéresse, pourra consulter les témoignages en faveur des diverses solutions, dans le *Dictionnaire de théologie*, art. *Adam*, t. I, col. 380-384.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités dans cet article et aux articles *Adam*, *Dict. de la Bible*, t. I, *Pentateuque*, *id.*, t. V, *Genèse*, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, on pourra consulter : *Ami du Clergé*, 1921, p. 230 et 231 ; G. Arendt (S. J.), *De Protoevangelii habitudine ad immaculatam Deiparæ conceptionem analysis theologica*, Rome, 1905; Le Bachelet (S. J.), *Le péché originel*, dans *Adam et ses descendants, exposé apologétique*, 2 in-18, Paris, Collection *Science et Religion*, 3e et 4e édit., 1902; H. Bremer (S. J.), *Die unbefleckte Empfangnis und die erste Pro-*

phezeiung der Erlösung, dans *Theol. Prakt. Quartalschrift*, 1904, t. LVII, p. 752-773; Dhorme, *L'arbre de vérité et l'arbre de vie*, dans la *Rev. bibliq.*, 1907, p. 271-274; Engelkemper, *Das Protoevangelium*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII, p. 351-371; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, in-8°, Münster-en-W., 1913; F. Halévy, *La date du récit yahwéiste de la création*, Gen., II, III, dans la *Rev. sémitiq.*, t. XII, p 19-36, 118-154; Theod. Halring, *Der Gedanke des « Urfalls »*, Gen., III, dans *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, n. 29, 1921, p. 311-329; M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, t. I, *Vetus Testamentum*, in-8°, Fribourg-en-B., 1908, p. 524-560; Van Hoonacker, *Connexion of death with sin according to Genesis II-III*, dans *Expositor*, fév. 1915, p. 131-143; *Is the narrative of the fall a myth ?* dans *Expositor*, nov. 1918, p. 373-400; Hugueny, *Adam et le péché originel*, dans la *Rev. thomiste*, janv.-fév. 1911, p. 64-86; A. Mercier, *Le surnaturel dans les trois premiers chapitres de la Genèse*, *Rev. thomiste*, nov.-décemb. 1908, p. 537-565; A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis* I, 26, Münster-en-W., 1913; A. Wunsche, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser altorientalisches Mythen*, Leipzig, 1905; H. Zuschlag, *Die Urgeschichte des Menschen*, Leipzig, 1919.

L. PIROT.

II. ADAM ET LA PRÉHISTOIRE. — Voir dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, au mot PRÉHISTOIRE.

III. ADAM (LIVRES APOCRYPHES SOUS SON NOM). — VUE D'ENSEMBLE SUR LA LITTÉRATURE APOCRYPHE CONCERNANT ADAM. — Adam était tout naturellement désigné, en sa qualité de père du genre humain, à occuper une place de choix dans les traditions juives. De bonne heure, l'imagination féconde des rabbins s'exerça à son sujet. Le récit biblique, incapable de contenter leur curiosité, devint le point de départ de légendes variées qui, semblables à des vignettes illustrant un texte, vinrent encadrer les premières pages de la Genèse. Si ces légendes n'ajoutent rien à notre science des origines, elles nous permettent du moins de connaître les idées de leurs auteurs et, à ce point de vue, elles ont leur importance.

Ce travail d'embellissement commença déjà dans les derniers siècles avant J.-C., comme on le voit en parcourant les *Jubilés*, *Hénoch slave*, Philon, Josèphe, *IV Esdras* et l'*Apoc. syr. de Baruch*. — Cf. J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.* : dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, t. V, 1911, p. 507-545. Une littérature spéciale se forma autour du nom d'Adam et produisit de nombreuses ramifications.

Les *Constitutions apostoliques* mettent les fidèles en garde contre un livre apocryphe d'Adam (Ἀδάμ), en même temps que contre des apocryphes de Moïse, d'Hénoch, d'Isaïe, de David, des trois patriarches (VI, 16; *P. G.*, t. I, col. 953). Un Livre d'Adam (Ἀδάμ) est placé en tête d'une ancienne liste d'ouvrages apocryphes publiée par Montfaucon, Cotelier, Hody et Pitra. Voir APOCRYPHES (LIVRES), *Dict. de la Bible*, t. I, col. 769 sq. Saint Epiphane parle d'un ouvrage gnostique, *Les Révélations d'Adam* (Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ; *Adv. hær.*, XXVI, 8; *P. G.*, t. XLI, col. 341), et un manuscrit de l'Épître de Barnabé renvoie explicitement, dans une note marginale à propos d'une citation (II, 10), à l'*Apocalypse d'Adam* (ἐν ἀποκαλύψει Ἀδάμ; M.-R. James, *Texts and Studies*, vol. II, n. 3, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893, p. 145). Dans le décret qui porte le nom du pape Gélase, sont proscrits comme « apocryphes » deux écrits : *Liber qui appellatur Pænitentia Adæ* et « *Liber de filiabus Adæ Leptogeneseos*. Cf. F. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ*, Paris, 1920, p. 17 sq. Georges le Syncelle cite une *Vie d'Adam* (*Chronogr.*, I, 7 : ἐκ τῆς λεπτῆς Γενέσεως καὶ τοῦ λεγομένου Βίου Ἀδάμ; I, 9 : ἐκ τοῦ Βίου λεγομένου Ἀδάμ) et Cédrénus parle d'une « révélation » qui fut faite à Adam « au sujet des veilleurs (c'est-à-dire les anges prévaricateurs), du déluge, de la pénitence, de l'incarnation divine et des prières qu'à chaque heure du jour et de la nuit toutes les créatures adressent à Dieu. » Suit un passage sur la liturgie des heures du jour qui se retrouve à peu près textuellement dans le *Testament d'Adam; Hist. Comp.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 41. D'ailleurs dans tout son récit des origines, Cédrénus s'appuie sur des apocryphes du cycle adamique. Enfin, au témoignage de Samuel d'Ani, historien arménien du XIIe siècle, des nestoriens syriens, venus en Arménie, vers l'an 591, y propagèrent leurs doctrines et traduisirent en arménien leurs livres, entre autres *La Pénitence d'Adam* et *La Diathékè* (Testament), tous ouvrages « mensongers » qui furent proscrits par les évêques d'Arménie; *P. G.*, t. XIX, col. 685 sq.

De cette végétation extrêmement touffue d'apocryphes, il nous est resté des textes assez nombreux, mais dont les rapports sont difficiles à démêler. On peut ranger toute cette littérature sous les rubriques suivantes :

I. La *Vie d'Adam et d'Ève* (en latin) et l'*Apocalypse de Moïse* (en grec, en arménien et en slave).

II. Le *Combat d'Adam et d'Ève* contre Satan (en éthiopien et en arabe).

III. La *Caverne des Trésors* (en syriaque, en arabe et en éthiopien).

IV. Le *Testament d'Adam* (en syriaque, en arabe en éthiopien, et partiellement aussi en grec).

V. Les *Livres d'Adam* conservés en arménien : *Vie d'Adam et d'Ève*, *Mort d'Adam*, *Histoire de la création et de la chute d'Adam*, *Histoire de l'expulsion d'Adam et d'Éve*, *Histoire des fils d'Adam*, *Abel et Caïn*, *La promesse de Seth*, *Histoire de la pénitence d'Adam et d'Ève*, *Paroles d'Adam à Seth*.

VI. Le *Livre des Filles d'Adam*.

VII. Le *Livre d'Adam*, ou plus exactement, le *Ghenza* (ou *Trésor*), livre sacré des Mandéens.

I. LA VIE D'ADAM ET D'ÈVE ET L'APOCALYPSE DE MOÏSE. — Parmi les nombreuses légendes qui se rapportent à Adam, deux surtout se recommandent par leur ancienneté : une *Vie d'Adam et d'Ève*, en latin, publiée en 1878 par W. Meyer, et un texte grec, édité en 1866 par Tischendorf, sous le titre trompeur d'*Apocalypse de Moïse*. Ce dernier texte débute, il est vrai, par ces mots : « Histoire et Vie d'Adam, nos premiers parents, révélée par Dieu à son serviteur Moïse, lorsqu'il reçut de la main du Seigneur les tables de la loi de l'alliance, instruit par l'archange Michaël » : Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ καὶ Εὔας..... Mais en dehors du titre il n'est plus question de Moïse; le récit tout entier se rapporte à Adam et à Ève. A ces textes il faut joindre une *Vie d'Adam et d'Ève*, slave, publiée par Jagić en 1893, qui suit d'assez près l'*Apocalypse de Moïse*, cependant avec des variantes nombreuses et des additions que le texte grec ignore, et une *Vie d'Adam et d'Ève* arménienne, publiée en 1896 par les Méchitaristes de Venise et traduite en allemand par Preuschen, en 1900; ce dernier texte est la traduction, le plus souvent littérale, de l'*Apocalypse* grecque.

Quand Adam et Ève eurent été chassés de l'Éden, ils eurent faim et cherchèrent partout de la nourriture. N'en trouvant pas de semblable à celle qu'ils avaient goûtée au paradis, ils résolurent de faire pénitence : Ève devait s'enfoncer jusqu'au cou dans les eaux du Tigre, pendant trente-sept jours, Adam dans celles du Jourdain pendant quarante jours. Ils espéraient ainsi obtenir de Dieu leur grâce. Au bout de dix-huit jours, Satan, transformé en ange de lumière, se présente à Ève, lui annonce que Dieu lui a pardonné son péché et l'amène à Adam qui reconnaît aussitôt la supercherie dont sa compagne est la victime (*Vita*, c. I-X; cf. *Vie slave*, XXVIII-XXXIX).

Aux reproches amers qui lui sont faits, Satan réplique que sa propre chute avait été causée par l'homme, devant lequel il avait refusé de se prosterner, et que pour ce motif il lui porte une haine implacable (*Vita*, c. XI-XVI).

La *Vita* raconte ensuite la naissance de Caïn et d'Abel, la mort violente de ce dernier (c. XVIII-XXIII), la naissance de Seth et la prophétie que lui fait Adam (c. XXIV-XXIX), la maladie d'Adam et le voyage infructueux entrepris par Seth au paradis, pour y chercher de l'huile de miséricorde (c. XXX-XLIV), la mort d'Adam et sa sépulture (c. XLV-XLVIII), et enfin la mort d'Ève (c. XLIX-LI).

L'*Apocalypse de Moïse* se rencontre sur beaucoup de points, parfois même littéralement, avec cette narration. Un seul développement vraiment important lui appartient en propre : c'est le récit de la tentation et de la chute, fait par Ève (*Apoc. Mos.*, XV-XXX). Il est difficile de décider si les ressemblances doivent s'expliquer par l'influence directe de l'un des ouvrages sur l'autre, ou par leur dépendance commune vis-à-vis d'une même source primitive ; cette dernière opinion paraît cependant plus probable. On n'est pas moins partagé sur une autre question, à savoir, lequel des deux offre le meilleur enchaînement.

Mais la discussion fondamentale porte sur l'origine de ces écrits et sur la date qu'il convient d'assigner à leur composition.

Tischendorf s'exprime en termes vagues : l'apocryphe édité par lui vit le jour *sæculis circa Christum natum*, qui semblent indiquer une origine juive.

Selon M. Le Hir, l'*Apocalypse de Moïse* (que seul encore il pouvait connaître) est d'origine chrétienne; la doxologie finale présuppose les controverses sur la divinité du Saint-Esprit qui remplirent la seconde moitié du IVe siècle. « La dernière rédaction du livre n'est donc pas antérieure à cette époque. » « Mais il a été composé sur des sources plus anciennes; » il est rempli de « traditions judaïques, qui remontent certainement au delà du IVe siècle... Chaque fois que vous rencontrerez une idée commune à l'ancien peuple et au nouveau, soyez sûrs que celui-ci l'a reçue comme un enfant de sa mère, lorsqu'il était encore près de son berceau. » Si l'on fait abstraction des passages spécifiquement chrétiens, les doctrines de l'apocryphe pourraient donc être contemporaines de Notre-Seigneur.

Mgr Batiffol estime que l'*Apocalypse de Moïse* est un « roman de source juive, comme la *Prière d'Aseneth*, et, comme elle, des environs du Ve siècle. »

W. Meyer, dans son introduction à la *Vita Adæ*, aboutit aux conclusions suivantes : « Le texte grec (l'*Apocalypse de Moïse*), ainsi que le texte latin (la *Vita Adæ et Evæ*) nous ont conservé des fragments d'un seul et même écrit primitif qu'on pourrait appeler le livre hébreu d'Adam. La version grecque qui en dérive n'est conservée, dans le texte actuel de l'Apocalypse, que sous une forme mutilée et remaniée... mais comme elle fut traduite en latin de bonne heure, sans doute peu après le IVe siècle, le texte latin de la *Vita* est plus complet que l'Apocalypse et nous offre une image plus fidèle du texte original. » Le *Livre d'Adam*, qui est à la base des deux apocryphes, est probablement antérieur à la naissance du christianisme.

C. Fuchs pense que l'ordre suivi par l'*Apocalypse de Moïse* a chance de se rapprocher davantage de l'ordre original. La source commune dont proviennent les deux apocryphes est juive : le fond et la forme invitent à le croire. Les interpolations chrétiennes (p. ex. *Apoc. Mos.*, XXXVI, 3 A; XLII, 8; XLIII, 5 sq. C E[1]; *Vita*, XXIX, 6-10 cd ; XLII, 2-5; cf. *Vie slave*, XXXIII sq., XLVII sq.) se reconnaissent à la seule comparaison des témoins du texte. Certains passages rappellent le Nouveau Testament, mais ces rapprochements sont loin d'être décisifs, et si l'on admet que certaines expressions aient reçu « une coloration chrétienne, on est d'autant plus frappé de constater que la pensée elle-même ne trahit jamais de tendance chrétienne. »

D'après L. Ginzberg, les deux apocryphes remontent à un même livre d'Adam composé en hébreu ou en araméen, lequel a également fourni la matière aux légendes d'Adam qui abondent dans la littérature rabbinique. « Pour ce qui est des éléments chrétiens et des réminiscences du Nouveau Testament qu'on prétend relever dans l'*Apocalypse de Moïse* et dans la *Vita*, on peut en juger suffisamment d'après les exemples suivants : *Apoc. Mos.*, III « enfant de colère » se fonde sur une étymologie haggadique du nom de Caïn, et n'a rien à voir avec Eph., II, 3; et *Apoc. Mos.*, XIX « la concupiscence est le principe de tout péché » est une pensée entièrement juive et s'explique indépendamment de tout emprunt à Jacques, 1, 15. Il en est ainsi de tous les autres passages soi-disant chrétiens qu'on signale dans l'*Apocalypse de Moïse*. Seraient-ils même d'origine chrétienne, on ne pourrait rien en conclure, car il n'est pas étonnant qu'on trouve des traces de christianisme dans le langage d'un livre qui eut une si grande diffusion parmi les chrétiens, comme en général tous les apocryphes. Les passages où l'on s'attendrait à trouver intercalées des notions christologiques en sont absolument exempts; tout cela montre bien que ni l'*Apocalypse de Moïse*, ni la *Vita* ne furent en aucune façon altérées par des écrivains chrétiens. »

Pour W. Bousset, il existait au Ier siècle de notre ère une haggada juive sur la vie d'Adam qui nous est parvenue dans une double recension latine et grecque; à l'encontre de Fuchs, Bousset estime que la première mérite nos préférences. Sa composition peut se placer avec une certaine probabilité à l'époque comprise « entre la construction du temple d'Hérode et sa destruction, » car la prophétie d'Adam à Seth fait clairement allusion à l'édification de ce temple : *et iterum ædificabunt domum Dei et exaltabitur novissime domus Dei major quam prius*. Or le jugement final est annoncé sans qu'il soit fait mention de la ruine du temple (*Vita*, XXIX, 6 sq., quelques manuscrits).

Erw. Preuschen considère l'*Apocalypse de Moïse* comme un écrit gnostique, sorti de la secte des Séthiens.

Mais les arguments de Preuschen furent fortement battus en brèche par Kabisch. L'*Apocalypse de Moïse*, primitive par rapport à la *Vita* latine, contient une « légende purement juive ». Ni le rôle assigné à Seth, ni les doctrines du livre, n'autorisent à y voir un produit du gnosticisme. D'ailleurs l'ouvrage n'est pas chrétien, « non pas tant parce que toute allusion à Jésus-Christ et à son œuvre rédemptrice fait défaut (la partie chrétienne de la doxologie finale manque dans la plupart des témoins du texte), mais plutôt parce qu'en de nombreuses circonstances l'auteur aurait dû nécessairement manifester ses convictions chrétiennes, s'il en avait eu. » Les légendes écrites ou orales utilisées par l'auteur sont de provenance juive : elles étaient déjà formées au Ier siècle de l'ère chrétienne et sont antérieures au IVe livre d'Esdras. Quant à la rédaction finale du livre, il faut la mettre dans la première moitié du IIe siècle après J.-C.

La thèse de Preuschen fut également rejetée par Liechtenhan, par Schürer et par Wells. Les deux premiers sont cependant peu favorables à l'origine juive. Sans vouloir contester la possibilité d'un fond juif, Schürer ne se croit pas tenu de l'admettre, car à son avis rien de spécifiquement juif ne se rencontre dans les deux apocryphes. De toutes manières il lui paraît

impossible de retrouver avec quelque certitude l'écrit juif primitif sous les remaniements qui nous ont été conservés.

Wells se rallie sans hésitation aucune à l'opinion qui fait des deux écrits des produits purement juifs. « L'absence de toute allusion, directe ou indirecte, aux idées chrétiennes d'incarnation ou de rédemption, et même de l'enseignement moral plus élevé des chrétiens » impose cette solution. Il y a quelques brèves interpolations chrétiennes, facilement reconnaissables (p. ex. *Vita*, VI, 2 (?); XLII, 2-5); il est possible que *Vita*, XXV-XXIX soit pareillement chrétien. L'*Apocalypse de Moïse* semble plus primitive que la *Vita*; elle peut remonter pour le fond « au milieu ou à la fin du Ier siècle après J.-C. et émane probablement d'un juif d'Alexandrie. »

Au sujet de cette dernière affirmation, Charles remarque : « Même en admettant que l'auteur fut un juif alexandrin, il faudrait encore dire qu'il a puisé à des sources hébraïques ou araméennes, puisque, dans certains passages, le texte (= le texte grec de l'*Apocalypse de Moïse*) présuppose des erreurs faites dans la traduction d'un original sémitique; » *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, 1913, t. II, p. 130, note. C'est dire que, dans tous les cas, on est obligé de remonter à un texte primitif sémitique.

Les critiques sont donc, en général, favorables à l'origine juive de ces apocryphes et à bon droit, car, quoi qu'en pense Schürer, les idées exprimées, la manière midrachique dont elles sont présentées, les préoccupations dont elles témoignent, en un mot, l'atmosphère générale dans laquelle le lecteur se trouve transporté, tout cadre à merveille avec ce que nous savons de l'esprit juif; si un chrétien avait composé ces livres ou avait remanié de vieilles légendes juives, on ne s'expliquerait pas que ses croyances religieuses ne se fissent jamais jour, alors qu'en de nombreux passages il eût été si naturel de les laisser transparaître. Il suffit de comparer nos deux livres avec les livres d'Adam postérieurs, pour sentir toute la différence qui sépare ces deux séries d'écrits. Le simple jeu des règles de critique textuelle fait reconnaître et éliminer les rares interpolations chrétiennes.

Il est plus difficile de préciser la date de composition. L'état des doctrines sur les anges, sur la tentation et la chute des premiers parents et sur d'autres points, indiquerait une époque plutôt tardive. D'autre part, l'acceptation de ces ouvrages dans l'Église chrétienne ferait penser que, selon la réflexion si judicieuse de M. Le Hir, le christianisme a dû les recevoir de la synagogue dès son berceau. Si le passage sur lequel s'appuie Bousset ne voisinait de très près avec une interpolation chrétienne (*Vita*, XXIX, 6 sq. dans quelques manuscrits : *et iterum ædificabunt domum Dei et exaltabitur novissime domus Dei major quam prius et iterum superabit iniquitas æquitatem, et post hæc habitabit Deus cum hominibus in terra videndus...*) et ne se trouvait être une prophétie messianique (cf. *Agg.*, II, 9 hebr. : « Grande sera la gloire de cette maison, la dernière plus que la première; » il pourrait donc s'agir du temple des temps messianiques), si en outre il était plus fermement garanti par la tradition textuelle, on aurait là un indice assez sérieux en faveur d'une date antérieure à la destruction du temple. En tout cas rien n'oblige à placer la composition de ces écrits après le Ier siècle de notre ère.

La *Vie* latine, très répandue en Occident durant le Moyen Age, fut traduite sur un texte grec. Il faut en dire autant de la *Vie* slave et, probablement, de la *Vie* arménienne; cependant, celle-là fut traduite sur un texte grec différent de ceux que nous possédons. L'écrit primitif qui servit de source à toutes ces légendes était sans doute rédigé en hébreu.

Bibliographie. — *Textes.* — 1° Le texte latin de la *Vita Adæ et Evæ* fut publié, avec une introduction et des annotations, par Wilhelm Meyer : *Abhandlungen der bayer. Akademie der Wissenschaften*, I Cl., XIV Band, III Abth., p. 185-250, Munich, 1878; tirage à part, *ib.*, 1879.

2° Le texte grec de l'*Apocalypse de Moïse* fut édité (texte éclectique, d'après quatre mss. : A, B, C, D) par Tischendorf : *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 1-23. Comme Tischendorf n'avait utilisé le ms. de Milan (D) qu'en partie, Ceriani le publia intégralement dans ses *Monumenta sacra et profana*, t. I, Milan, 1868, p. 19-24.

3° Une version arménienne de l'*Apocalypse de Moïse* fut publiée par les Méchitaristes de Venise, d'après trois mss. : A, B et C : *Les Livres extracanoniques de l'Ancien Testament*, Venise, 1896, p. 1-24.

4° Une *Vie d'Adam et d'Ève* slave fut publiée, d'après neuf mss., par V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den Biblischen Apocryphen I, Die Altkirchenslavischen Texte des Adambuche*. *Denkschriften der k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosoph. historische Classe*, Bd. XLII, p. 1-104, Vienne, 1893.

Traductions. — 1° en latin : Jagić, *op. cit.*, p. 83-99 (traduction du texte slave).

2° en anglais : Conybeare : *The Jewish quarterly Review*, VII, 1895, p. 216-235, donne la traduction de l'*Apocalypse de Moïse*, d'après un ms. arménien (C) d'Etschmiadzin. Wells, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 123-154, donne une traduction critique de la *Vita* et de l'*Apocalypse de Moïse*, en se servant de tous les travaux antérieurs à 1913.

3° en allemand : Jagić, *op. cit.*, p. 18-40 (trad. du texte slave). Erw. Preuschen, *Die Apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht*, Giessen, 1900, p. 6-24, traduit le texte arménien publié en 1896 par les Méchitaristes de Venise. Fuchs, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, t. II, Tubingue, 1900, p. 506-523, traduit le texte latin de la *Vita* éditée par Meyer et le texte grec de l'*Apocalypse de Moïse*, en s'aidant pour cette dernière de deux nouveaux mss (E^1 de Paris, et E^2 de Montpellier), et de la traduction anglaise faite par Conybeare d'un ms. arménien.

Travaux divers. — Signalons, outre les prolégomènes aux éditions et traductions dont nous venons de parler : Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, vol. II, p. 110-120; Batiffol, art. *Apocalypses apocryphes*, dans *Dict. de la Bible*, t. I, 1895, col. 764 sq.; L. Ginzberg, art. *Adam, book of : Jewish Encyclopædia*, vol. I, New-York, 1901, p. 179-180; R. Liechtenhan, *Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1902, p. 222 sq. ; Clemen, *Theol. Studien und Kritiken*, 1902, p. 683 sq.; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des A. T.*, *Realencyklopedie für prot. Theologie und Kirche von* Herzog-Hauck, t. XVI, Leipzig, 1905, p. 263 sq.; R. Kabisch, *Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose, Zeitschrift für die Neut. Wissensch.*, 1905, p. 109-134; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e édit., Berlin, 1906, p. 24 sq.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e édit., t. III, Leipzig: 1909, p. 396-399.

II. Le Combat d'Adam et d'Ève, « qu'ils eurent à soutenir après leur expulsion du jardin et pendant le séjour qu'ils firent dans la Caverne des Trésors sur l'ordre du Seigneur, leur créateur. » — Cet apocryphe, conservé en éthiopien et en arabe, fut connu par une traduction allemande que Dillmann donna du texte éthiopien en 1853. Migne en publia, en 1856, dans son *Dictionnaire des Apocryphes* (t. I, col. 297-388), une traduction française. Le texte éthiopien, qui découle lui-même d'un manuscrit arabe encore inédit, fut publié en 1881 par Trumpp et, l'année suivante, Malan le traduisit en anglais.

L'ouvrage peut se diviser en trois parties : 1° le combat proprement dit; 2° l'histoire d'Adam et d'Ève depuis la naissance de Caïn jusqu'à leur mort, et l'histoire des patriarches jusqu'à l'établissement de Melchisédech comme prêtre au Golgotha; 3° un résumé extrêmement rapide de l'histoire du peuple d'Israël jusqu'à la naissance du Christ. Le livre se termine brusquement à l'arrivée des mages à Bethléem.

1° *Le combat proprement dit.* — A peine sortis du jardin, Adam et Ève se trouvent en butte à mille

difficultés. Dieu leur assigne pour demeure une caverne taillée dans le rocher, et les pauvres exilés pleurent amèrement le jardin spacieux et inondé de lumière qu'ils ont dû quitter; ils sont effrayés de l'obscurité que la chute du jour amène, le serpent veut les tuer, ils souffrent de la chaleur, Satan recourt à différents stratagèmes pour les tromper encore et leur faire transgresser à nouveau les commandements de Dieu. Plein de miséricorde à leur égard, Dieu vient chaque fois à leur secours; il leur annonce qu'après cinq jours et demi, c'est-à-dire après cinq mille cinq cents ans, ils seront délivrés; eux et tous les justes pourront alors rentrer dans le jardin « où il n'y a aucune douleur et aucune souffrance, mais où règne une joie perpétuelle. » Pour les consoler, il veut leur donner un souvenir du jardin : sur son ordre, Michel vient apporter des baguettes d'or, Gabriel cherche dans le jardin de l'encens et Raphael de la myrrhe. Ces trois objets, après avoir été trempés dans la source d'eau, près de l'arbre de vie, sont remis à Adam, celui-ci les place dans la caverne laquelle, pour ce motif, fut appelée *Caverne des Trésors*. Pour faire pénitence et être ramenés dans le jardin, Adam et Ève se plongent dans l'eau; mais Satan, trompant Ève, la fait sortir de l'eau avant le terme fixé de quarante jours. Ils sont accablés de faim, de soif, de peine, de fatigue et souffrent de la nudité; Dieu leur apprend à pourvoir à eurs besoins. Satan veut les pousser au désespoir en détruisant leur caverne par le feu; puis il fait rouler sur eux, pendant leur sommeil, un énorme rocher, pour les tuer, afin que la terre reste tout entière sa propriété. Mais Dieu les garde; bien plus, il annonce à Adam qu'un jour le sang divin coulera sur sa tête au Golgotha et sera une eau de vie pour lui et pour tous ses descendants qui auront la foi; pendant trois jours Dieu sera renfermé dans le rocher, puis ressuscitera. Satan ne cesse de leur livrer des combats et cherche à leur nuire de mille manières; il va jusqu'à lancer contre Adam, qui offrait un sacrifice, une pierre aiguë; elle le blesse au côté droit et fait couler du sang et de l'eau. Et Dieu dit à Adam : « Il m'en arrivera autant sur cette terre; je serai blessé, et il sortira de mon côté de l'eau et du sang...; c'est le sacrifice véritable, et il sera répandu sur l'autel comme un sacrifice parfait. » Le dernier assaut est livré à leur continence; Satan les pousse à s'unir avant que Dieu ne le leur ait permis. Mais l'ange du Seigneur leur apparaît, leur commande de passer quarante jours dans le jeûne et la prière, avant de s'unir; c'est ce qu'ils font, et Adam épouse Ève le deux cent vingt-troisième jour après l'expulsion du paradis. « Ainsi fut accompli le combat de Satan contre Adam et Ève » (Malan, *op. cit.*, p. 1-91).

2° *Histoire jusqu'à Melchisédech.* — Ève enfante dans la douleur Caïn et une fille, Luva, « la belle ». Après un sacrifice, Adam et Ève conduisent leurs enfants à la caverne des Trésors pour les faire « bénir par les signes du jardin. » Ève met au monde Abel et une fille, Aklejane (plus loin, elle est appelée Leu). Les enfants grandissent, et il est question de les marier. Satan persuade à Caïn qu'Adam et Ève veulent lui faire épouser la sœur jumelle d'Abel, qui était laide, et réserver à celui-ci Luva, la sœur la plus belle; il lui souffle avec la jalousie le désir de tuer son frère. Lorsque Caïn voit que Dieu repousse son sacrifice tandis qu'il agrée celui d'Abel, sa résolution est prise; il invite Abel à sortir dans la campagne, s'approche de lui par derrière, le frappe avec un bâton, et malgré ses supplications, l'achève en lui brisant le crâne avec une grosse pierre. Douleur des parents, qui emportent le corps d'Abel à la caverne et l'y déposent. Caïn épouse Luva, malgré ses parents, et va habiter au pied de la montagne. Naissance de Seth, enfant d'une beauté extraordinaire; il voudrait garder la virginité, mais par obéissance envers ses parents, il accepte de se marier et épouse Leu, la sœur jumelle d'Abel. Avant de mourir, Adam fait venir près de lui Seth et tous les enfants de Seth, les bénit et adresse à son fils ses dernières recommandations : Seth devra « conserver la pureté, » se « maintenir juste et fidèle dans la crainte de Dieu, » ne pas se laisser tromper par les pièges de Satan. Ces mêmes avis vaudront pour toutes les générations futures et chaque patriarche devra les transmettre à ses enfants. Seth aura soin d'embaumer le corps d'Adam et de le déposer dans la caverne des Trésors. A ce testament, se joint la prédiction du déluge et l'ordre de retirer son corps pour le mettre « au centre de la terre; c'est là que Dieu viendra et qu'il sauvera toute notre race. » Vie pieuse et innocente des Séthites sur la montagne sainte ; la caverne où reposent les signes sacrés et le corps d'Adam est le centre du culte qu'ils rendent à Dieu. Désordres des Caïnites au pied de la montagne; Lamech, aveugle, voulant défendre ses troupeaux contre les maraudeurs, tue Caïn sans le savoir. Seth, Enos, Caïnan, Malalel, gouvernent successivement le peuple de Dieu, meurent en renouvelant les recommandations d'Adam, et sont déposés dans la caverne. Mais au temps de Jared, Satan réussit, grâce aux artifices des Caïnites, à faire descendre une centaine des enfants de Seth dans la plaine et ils s'unissent aux filles de Caïn; d'autres les suivent et il ne reste bientôt sur la montagne sainte qu'un petit nombre. Mort de Jared. Son fils Hénoch est « transporté dans la terre de vie, dans la demeure des justes et des bons...; il échappe à l'empire de la mort jusqu'au temps où Dieu voudra qu'il meure. » Mathusalem, Lamech et Noé restent seuls sur la montagne. Noé garde la virginité jusqu'à l'âge de cinq cents ans et ne prend femme que sur l'ordre de Dieu. Construction de l'arche. L'union des Séthites et des Caïnites donne naissance aux géants. A cette occasion, l'auteur proteste avec véhémence contre l'assertion « d'anciens sages » qui ont prétendu, que « les anges de Dieu » dont parle la Bible, Gen., VI, 2-4, étaient de vrais anges; « ce n'est pas vrai, » s'écrie-t-il, car il est contraire à la nature toute spirituelle des anges d'avoir commerce avec des femmes. Noé, averti par une voix divine, prend le corps d'Adam dans la caverne et, suivi de ses trois fils qui portent l'or, l'encens et la myrrhe, symboles de la royauté, du sacerdoce et de la dignité de prophète que Dieu avait conférés à Adam, il le dépose dans l'arche. Noé sonne de la trompette et tous les animaux s'assemblent autour de l'arche; les grandes bêtes montent au premier étage, les oiseaux et les reptiles au second, Noé et sa famille au troisième; les femmes se placent du côté de l'Occident, Noé et ses fils du côté de l'Orient près du corps d'Adam. Déluge. Sacrifice de Noé. Ivresse du patriarche et malédiction de Cham. Avant de mourir, Noé demande à Sem de prendre dans l'arche le corps d'Adam et d'aller le déposer avec Melchisédech, le fils de Caïnan, au centre de la terre, à l'endroit où se fera la rédemption du monde. Après la mort de Noé, le jeune Melchisédech, averti par une apparition de l'ange Michel, s'approche de l'arche qui s'ouvre miraculeusement, une voix du ciel le proclame prêtre, roi et prophète, et il retire le corps. Sous la conduite de l'ange de Dieu, Sem et Melchisédech marchent pendant trois jours et déposent enfin le corps du premier homme au centre de la terre, où un jour, son crâne sera arrosé du sang du Verbe de Dieu. Melchisédech offre un sacrifice avec du pain et du vin, l'Esprit saint descend sur les offrandes, Sem et Melchisédech communient, et ce dernier, de nouveau proclamé prêtre par le Verbe de Dieu, restera désormais, vêtu et ceint de feu, pour servir Dieu devant le corps d'Adam (Malan, *op.cit.*, p. 91-172).

3° *Court aperçu sur l'histoire du monde depuis la mort de Sem jusqu'à Jésus-Christ.* — L'intérêt du récit va maintenant diminuant. Quelques traits méritent cependant d'être relevés. L'auteur déclare, à l'encontre de « beaucoup de sages », que l'idolâtrie n'a commencé qu'après le déluge. Il montre en Satan l'auteur des idoles et de la coutume de leur immoler des enfants; c'est aussi Satan qui fit adorer le feu par les Perses et les poussa à s'unir en mariage à leurs plus proches parents. Au temps de Nahor, Dieu fit souffler un grand vent qui brisa toutes les idoles. Abraham n'aima pas les idoles, mais il respecta son père Tharé qui les adorait. Sortie d'Abraham de la Chaldée, sa rencontre avec Melchisédech qui le fait participer aux « saints mystères qu'il avait consacrés de sa main. » Melchisédech est entouré d'une telle vénération que les peuples réclament sa bénédiction et douze rois lui bâtissent une ville, « la ville de Jérusalem, dont le nom veut dire centre de la terre. » Histoire d'Isaac, de Jacob, de Moïse, des rois d'Israël et de Juda, destruction de Samarie par le roi de Mossoul (= Ninive), prise de Jérusalem, incendie du temple : le prêtre Siméon recueille les cendres des Écritures et suspend au-dessus d'elles un encensoir. « Et les scribes et les interprètes corrompirent les Écritures, et les Hébreux les altérèrent, et les Syriens et les Grecs en perdirent une grande partie. » Exil et restauration. Le scribe Esdras entre dans le caveau voûté où Siméon avait déposé les cendres des Écritures, il étend ses mains « sur les cendres des écrits de la Loi et des prophètes, et il avale trois fois un peu de cendre. Alors, l'Esprit de Dieu vint sur lui, et il écrivit la Loi et les prophètes, et il les fit nouveaux une seconde fois. » Naissance du Christ, de la vierge Marie. Arrivée des Mages d'Orient qui apportèrent « de l'or, de l'encens et de la myrrhe. » Vie, passion, résurrection et ascension du Christ (Malan, *op. cit.*, p. 172-207).

Le livre a été évidemment composé par un chrétien. Les allusions fréquentes au Rédempteur et à sa mort sur la croix ne sont pas des interpolations : elles font corps avec le reste de l'ouvrage. A l'arrière-plan du tableau que l'auteur trace des épreuves d'Adam et de la vie des patriarches antédiluviens, on entrevoit sans cesse la scène du Golgotha; et si le corps d'Adam est entouré d'un tel culte, si dans toute la seconde partie l'attention se concentre sur lui, c'est parce qu'il devra être emporté au centre de la terre, à Jérusalem, pour y recevoir le sang du Christ mourant.

La doctrine de l'apocryphe ne présente rien d'hétérodoxe. Hort, il est vrai, trouve aux prophéties relatives à l'incarnation et à la rédemption un caractère « nettement patripassien » : les souffrances et la mort, dit-il, sont invariablement attribuées à l'unique Dieu, au Seigneur des enfants d'Adam; à l'exception d'un seul passage, il n'y a aucune allusion, dans les deux premières parties, au Fils de Dieu, à l'Oint du Seigneur. Ces raisons ne sont pas convaincantes; l'auteur, — et il le fallait bien, — a imité le style de l'Ancien Testament ou Yahweh déclare bien des fois qu'il viendra et rachètera son peuple. On pourrait se demander plutôt si le livre n'a pas été en usage dans quelque secte gnostique, par exemple, parmi les Séthiens ou les Melchisédeciens, à cause du relief très particulier donné à Seth et à Melchisédech. Quoi qu'il en soit, le *Combat* ne contient aucun enseignement spécifiquement gnostique, et les deux personnages en question apparaissent comme entièrement subordonnés au Sauveur à venir.

L'auteur a utilisé beaucoup de matériaux juifs. La première partie surtout offre des rapprochements nombreux avec le livre des *Jubilés*, avec la *Vie d'Adam et d'Ève*, avec l'*Apocalypse de Moïse*, et d'autres légendes juives (voir quelques parallèles dans Wells, *op. cit.*, p. 126, note 1). Dans la seconde partie, tout l'intérêt se concentre sur l'ensevelissement d'Adam au Golgotha, et sous cette forme la légende est certainement *chrétienne*. La légende se trouve aussi dans d'anciens textes slaves tout à fait indépendants de nos récits : après la mort d'Adam, « les anges prirent son corps et l'ensevelirent au centre de la terre, à Jérusalem, à l'endroit où fut crucifié le Seigneur; » Jagić, *Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches*, Vienne, 1893, p. 62 sq. D'après un autre texte slave, c'est une inondation du Jourdain qui amena, au temps de Jésus, la tête d'Adam à Jérusalem; *ib.*, p. 61 sq.

Mais n'y avait-il pas une tradition *juive* suivant laquelle Adam fut enseveli à Jérusalem ? Kaufmann Kohler le nie; *Jewish Encycl.*, t. I, p. 177; et de fait, des rabbins de l'époque talmudique supposent Adam enseveli à Hébron; *Bereschith Rab.*, LVIII, in Gen., XXIII, 2; *Baba Bathra*, 58 *a* (cependant, ce dernier texte ne semble pas concluant). Kohler accorde seulement que, d'après les écrits rabbiniques, la poussière dont fut formé le corps d'Adam fut prise « à l'endroit où devait s'élever le sanctuaire pour l'expiation de tous les péchés des hommes, » c'est-à-dire à l'emplacement de l'autel du temple ; *Bereschith Rab.*, XIV, in Gen., II, 7; *jér. Nazir*, VII, 56 *b*; cf. aussi *Yalkut*, c. XXXIV; peut-être Philon, *De opif. mundi*, 137, Mangey, t. I, p. 33. Or, d'après l'*Apocalypse de Moïse*, les corps d'Adam et d'Abel furent ensevelis par les anges précisément « dans cette partie du paradis, à l'endroit d'où Dieu avait pris la poussière » dont il a formé le premier homme; c. XL, 6, texte grec de Tischendorf.

Il y a plus : des écrivains ecclésiastiques très anciens affirment catégoriquement l'existence d'une tradition juive selon laquelle Adam fut enseveli à Jérusalem. Par exemple Origène : « Au sujet du lieu du crâne (c'est-à-dire du Calvaire), il nous a été transmis que, d'après une tradition juive, le corps d'Adam y a été enseveli; » tr. XXV, *in Matth.*, X, *P. G.*, t. XIII, col. 1777. Ps.-Athanase : « Les maîtres juifs disent qu'Adam a été enseveli au Calvaire; » *De passione et cruce Domini*, n. 12, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 208.

La même tradition est attestée, — cependant sans qu'on se réfère toujours à des sources juives, — dans la seconde moitié du IIIe siècle, par Ps.-Tertullien, *Carm. adv. Marcion.*, l. II, *P. L.*, t. II, col. 1067 sq. ; plus tard, par S. Ambroise, *Expos. Evang. sec. Luc.* l. X, n. 114, *P. L.*, t. XV, col. 1832; *Epist.*, LXXI, 10, *P. L.*, t. XVI, col., 1243; S. Epiphane, *Adv. hær.*, XLVI, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 844 sq. ; par S. Jérôme, *in Eph.*, c V, 14, *P. L.*, t. XXVI, col. 526; cf. *Epist.*, XLVI (lettre de Paule et d'Eustochium à Marcelle), *P. L.*, t. XXII, col. 485; par Ps.-Augustin, serm. VI, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1750 sq.; par S. Jean Chrysostome, hom., LXXXV, *in Jo.*, XIX, 17, *P. G.*, t. LXI, col. 459; par S. Basile de Séleucie, *Orat.*, XXXVIII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 109; par Anastase le Sinaïte, *In Hexam* , *P. G.*, t. LXXXIX, col. 944, 973, 1025; par Théophylacte, *In Marc.*, XV, *P. G.*, t. CXXIII, col. 658; *In Jo.*, XIX, 17, *P. G.*, t. CXXIV, col. 273 ; par Théophane, *Hom.*, XXVII, *P. G.*, t. CXXXII, col. 581, et par beaucoup d'autres écrivains. Jean Malalas et Cédrénus attribuent à Josèphe lui-même l'affirmation qu'Adam fut enseveli à Jérusalem; *P. G.*, t. XCVII, col. 69; CXXI, col. 41.

C'est aussi un trait juif que de placer le centre de la terre à Jérusalem; *Jubilés*, VIII, 12, 19 : le mont Sion est le « centre du nombril de la terre »; *Hénoch*, XXVI, I; *Sibylle*, V, 250; *b. Sanhedr.*, 37 *a*; cf. Ezech., XXXVIII, 12 : le peuple d'Israël habite au centre de la terre; S. Jérôme, *In Ezech.*, V, 5 : *Jerusalem in medio mundi sitam hic idem propheta testatur, umbilicum terræ eam esse demonstrans*, et il rappelle que, d'après le Ps. LXXIII, 12, le Sauveur *operatus est salutem in medio terræ*; *P. L.*, t. XXV, col. 52.

D'après M. R. James, l'ouvrage dérive en bonne partie d'un roman juif aujourd'hui perdu.

La version éthiopienne ne fut pas faite avant le VII[e] siècle; elle date sans doute des premiers temps de la domination arabe en Égypte. On manque d'arguments pour déterminer si l'ouvrage original a été rédigé en syriaque (Hort), en arabe (Wells) ou en grec; l'auteur critique les Hébreux, les Syriens et les Grecs. Il veut suivre la chronologie des Septante, puisqu'il compte cinq mille cinq cents années depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, et il se réfère explicitement aux « soixante-douze sages interprètes » de la Bible; Malan, *op. cit.*, p. 136. L'ouvrage peut avoir été composé au V[e] ou VI[e] siècle; mais beaucoup de ses éléments remontent aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Les matériaux qu'il a puisés dans le livre d'Adam primitif (hébreu ou araméen) sont bien antérieurs à cette date, puisqu'ils se retrouvent en partie dans *Jub.*, *Hén.*, *Vita* et *Ap. Mos.*

Il se peut que l'auteur du *Combat* ait connu directement le livre d'*Hénoch* et les *Jubilés;* quoi qu'il en soit, il les traite avec une indépendance entière; il s'élève énergiquement contre l'interprétation acceptée par ces deux apocryphes, qui voit dans les *Bené Elohim* de la Genèse, VI, 2-4, des anges, au lieu des fils de Seth. C'est dans Jules Africain, au début du III[e] siècle, qu'on rencontre la première protestation contre cette fable. Cf. Charles, *The Book of the Jubilees*, Londres, 1902, p. 34.

Les récits du combat sur les épreuves que nos premiers parents eurent à subir après leur expulsion du paradis et sur l'hostilité de Satan se retrouvent dans beaucoup d'écrits postérieurs; cf. par exemple, *La perle précieuse*, par Ibn Saba, ouvrage arabe chrétien, édité et traduit par J. Périer, *Patr. Orient.*, t. XVI, Paris, 1922, p. 605-612. Le Talmud et les livres apocryphes slaves parlent aussi de la frayeur qu'éprouva Adam lorsque, après sa sortie du jardin, il vit le soleil se coucher, et les ténèbres se répandre sur la terre; cf. *Aboda Zara*, 8 *a*; Jagić, *Slavische Beiträge zu den Apocryphen*, Vienne, 1893, p. 9. Voir aussi, plus loin, les livres d'Adam arméniens.

BIBLIOGRAPHIE. — Texte éthiopien : Trumpp, *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. Classe*, Band XV, 3, Munich, 1881. — *Traduction allemande* : Dillmann, *Das christliche Adambuch des Morgenlandes aus dem Æthiopischen mit Bemerkungen übersetzt : Jahrbücher der bibl. Wissensch.*, Band V, Göttingue, 1853, p. 1-144; *Traduction française* : Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, Paris, 1856, col. 290-392; cf. t. II, col. 39-58; *Traduction anglaise* : Malan, *The Book of Adam and Eve, also called the Conflict of Adam and Eve with Satan, a book of the early eastern Church, translated from the Ethiopic*, Londres, 1882.

TRAVAUX DIVERS. — Citons, outre les ouvrages que nous venons d'énumérer : Hort, art. *Adam, books of* dans *A Dictionary of christian biography, edited by* Smith *and* Wace, t. I, Londres, 1877, p. 34-39; Arn. Breymann, *Adam und Eva*, Wolfenbüttel, 1893; Batiffol, art. *Apocryphes* (*Livres*) : *Dict. de la Bible*, t. I, 1895, col. 770; M. R. James, art. *Apocrypha* : Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. I, Londres, 1899, col. 253; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4[e] éd., t. III, Leipzig, 1909, p. 397; Wells, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 126-132 *passim*.

III. LA CAVERNE DES TRÉSORS. — Le texte syriaque, ainsi qu'une version arabe de la *Caverne* furent édités par C. Bezold en 1888. Dès 1883, ce même savant avait donné une traduction allemande du syriaque. Une version arabe fort différente de la première fut découverte par Mrs. Gibson et publiée par elle en 1901. M. Grébaut a fait paraître, de 1907 à 1923, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, la traduction française, d'un texte éthiopien qui est lui-même une traduction de l'arabe. — Voir dans A. Götze, *Die Schatzhöhle, Ueberlieferungen und Quellen : Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos. hist. Klasse*, 1922, 4[e] Abhandl., p. 5-38, une étude sur tous les manuscrits syriaques et arabes de la *Caverne* actuellement connus, avec un essai de classification de toute la tradition textuelle.

La *Caverne des Trésors*, qui a des rapports étroits avec le *Combat*, peut se partager, elle aussi, en trois parties. Mais tandis que la seconde et la troisième partie sont constamment parallèles dans les deux écrits, ce qui constitue la première partie du *Combat*, c'est-à-dire tout le récit concernant la lutte d'Adam et d'Ève contre Satan, est remplacé dans la *Caverne* par une description de la création.

Le livre débute par ces mots : « Avec la grâce de Notre-Seigneur Jésus, le Messie, nous commençons à écrire le livre de la descendance des tribus, c'est-à-dire de la Caverne des Trésors, qui a été composé par le saint seigneur Ephrem. »

1° *Récit de la création.* — « Au commencement, au premier jour, c'est-à-dire au saint jour du dimanche, commencement et premier-né de tous les jours, Dieu créa le ciel et la terre et l'eau et l'air et la lumière et les puissances invisibles, c'est-à-dire les anges. » Le Saint-Esprit plana sur les eaux pour les féconder et en faire « le levain de la création ». Adam fut créé le sixième jour, c'est-à-dire, un vendredi, à la première heure. Son corps fut formé de quatre éléments : de poussière, d'eau, d'air et de feu. Pour l'auteur, cette création eut lieu à Jérusalem. Adam « place ses deux pieds à l'endroit où la croix de Notre-Seigneur fut érigée. » Le premier homme est couronné de gloire, et tous les anges se prosternent devant lui pour lui rendre leurs hommages, à l'exception du chef de l'ordre inférieur des anges. L'ange rebelle fut précipité du ciel à la deuxième heure, et désormais il s'appela *Satan*, *Scheda* et *Daiwa*. Adam monte au paradis occuper la place laissée vacante par l'ange tombé. Ce fut le vendredi à la troisième heure. — Création d'Ève. — Félicité des premiers parents dans l'Éden qui « est la sainte Église, et l'Église est la miséricorde de Dieu. » Pendant trois heures, Adam et Ève, vêtus de gloire, sont en possession d'un bonheur parfait. Adam est prêtre, roi et prophète. — Chute. Satan entre dans un serpent, attend le moment où Ève est seule et l'amène à manger un fruit de l'arbre. Elle en donne à manger à Adam. Ils étaient entrés au Paradis à la troisième heure, pendant trois heures ils jouirent des bienfaits de Dieu, pendant trois heures leur nudité fut à découvert, et ils sortirent du Paradis à la neuvième heure. — Pour les consoler, Dieu leur fait la promesse du Rédempteur qui naîtra d'une vierge. Adam reçoit l'ordre de prescrire à ses enfants d'embaumer son corps et de le déposer dans la caverne jusqu'au jour où ses descendants quitteront le voisinage du Paradis, « et celui qui, alors, sera survivant, prendra le corps et le déposera au milieu de la terre, car là sera accordé le salut » à Adam et à tous ses enfants. Dieu révèle à Adam tout l'avenir et lui apprend que « le Fils souffrirait à sa place. » — Adam et Ève quittent le Paradis, tous deux vierges, et se cachent dans une caverne qu'ils trouvent dans le voisinage au sommet d'une montagne. Avant de s'unir à Ève, Adam prend, sur les confins du Paradis, de l'or, de la myrrhe et de l'encens, et dépose le tout dans la caverne, la bénit et la sanctifie pour qu'elle fût son lieu de prière, à lui et à ses fils, et il l'appela « Caverne des Trésors » (Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 1-8).

2° *Histoire jusqu'à Melchisédech.* — Adam et Ève descendent de la montagne, Ève devient enceinte et donne le jour à deux enfants, un fils, Caïn, et une fille, Lebhouda. Elle enfante encore deux jumeaux, Abel et sa sœur Kelimath. Quand ils eurent grandi, Adam dit à Ève : « Caïn prendra pour femme Kelimath, et Abel

prendra Lebhouda. » Or Lebdouha était très belle, et c'est elle que Caïn désirait épouser. Satan entre en Caïn et lui suggère de mettre à mort Abel à cause de sa sœur Lebhouda et parce que Dieu avait repoussé son sacrifice. Caïn tue Abel avec une pierre et reçoit sa condamnation. Adam et Ève pleurent Abel pendant cent ans. Ils s'unissent alors de nouveau et engendrent Seth, un bel homme, un géant, et parfait comme Adam. Il fut le père de tous les géants avant le déluge. Seth engendre Enos, Enos Kenan, Kenan Malaléel, tous nés aux jours d'Adam. Adam fait ses dernières recommandations à Seth : il devra embaumer son corps et le déposer dans la caverne, afin qu'on puisse le transporter, au temps voulu, au centre de la terre où s'opérera le salut; enfin, il aura soin d'éviter tout commerce avec les enfants de Caïn. Adam meurt un vendredi, à la neuvième heure, à la même heure à laquelle le Fils de l'homme rendit, sur la croix, son âme à son Père. — Séparation des enfants de Seth et des enfants de Caïn; vie pure et heureuse des premiers, sur la montagne sainte près du corps d'Adam; vie dissolue des seconds. Lamech, aveugle, tue Caïn, dans la forêt, le prenant pour une bête sauvage. Les patriarches meurent les uns après les autres, en se transmettant les recommandations laissées par Adam. Au temps de Jared, les fils de Seth commencent à descendre de la montagne et s'unissent à la race maudite. Dieu enlève Hénoch « dans le pays de la vie, dans les demeures agréables qui étaient autour du Paradis, dans le pays qui est exempt de la mort. » Naissance des géants, engendrés par les fils de Seth et les filles de Caïn; — l'auteur proteste, lui aussi, contre l'assertion de certains écrivains qui prétendaient que « les fils de Dieu » (Gen., VI, 2-4) étaient des anges : « cela n'est pas vrai, déclare-t-il, cela n'est pas dans leur nature, car les anges n'ont pas de sexe. » Noé transporte les corps d'Adam et d'Ève dans l'arche, Sem porte l'or, Cham la myrrhe, Japhet l'encens. Dans l'arche, les sexes sont séparés, comme à l'église, dans l'assemblée des fidèles. Déluge. Après la mort de Noé, Sem et Melchisédech prennent dans l'arche le corps d'Adam et, sous la conduite de l'ange de Dieu, vont le déposer au centre de la terre, au Golgotha; la terre s'ouvre en forme de croix, reçoit le corps et se referme, et c'est pour ce motif que cet endroit fut appelé « lieu du crâne. » Melchisédech est proclamé prêtre par Sem (Bezold, *op. cit.*, p. 8-29).

3° *Aperçu sur l'histoire du monde depuis la mort de Sem jusqu'à la mort de N.-S. J.-C.* (Bezold, *op. cit.*, p. 29-71). — Deux traits seulement méritent d'être relevés : les mages vont chercher de l'or, de l'encens et de la myrrhe, pour les offrir à Notre-Seigneur en qui ils reconnaissent les dignités symbolisées par ces objets (p. 57). La croix de Jésus fut plantée à l'endroit où Melchisédech avait servi comme prêtre devant le corps d'Adam, où Abraham avait voulu immoler son fils Isaac, au centre de la terre. A la mort du Christ, le rocher s'ouvrit sur Adam, et lorsque la lance perça le côté du Sauveur, l'eau et le sang coulèrent dans la bouche d'Adam et lui servirent de baptême (p. 63).

La *Caverne des Trésors*, comme le *Combat d'Adam et d'Ève*, est un livre chrétien qui a utilisé des matériaux juifs. La tradition juive connaît la caverne d'Adam. « Avant la mort d'Adam, lit-on dans le *Zohar*, le Saint, — béni soit-il, — a eu pitié de lui et lui a permis d'être enseveli à proximité du jardin de l'Éden; car Adam fit une caverne à proximité du jardin de l'Éden et s'y cacha avec sa femme jusqu'au jour de leur mort. Comment Adam pouvait-il savoir que cette caverne se trouvait à proximité du jardin de l'Éden? Il vit un rayon de lumière sortir du voisinage et pénétrer dans la caverne, et il reconnut tout de suite que cette lumière émanait de l'Éden dont il venait d'être chassé » (*Zohar*, *Ber.* 57 *b*; trad. de Pauly, t. I, Paris, 1906, p. 331). — Ce texte prouve aussi que le judaïsme connaissait plusieurs lieux de sépulture d'Adam.

C'est encore dans la tradition juive qu'a été puisé le récit du meurtre de Caïn par Lamech. Le *Livre du Juste* le raconte sous la même forme sous laquelle le présente la *Caverne;* Drach, *Sépher Hayaschar*, *Dict. des Apocryphes*, Migne, t. II, Paris, 1858, col. 1092. Cf. aussi Yarchi, *Commentaire à la Genèse*, IV, 23; *Tanchouma*, VI. S. Jérôme mentionne la légende et en rappelle l'origine juive : *Lamech, qui septimus ab Adam, non sponte (ut in quodam hebraeo volumine scribitur), interfecit Caïn; Ep. XXXVI, ad Damas*, n. 4, *P. L.*, t. XXII, col. 454 sq. Ps.-Augustin, *Quaest. Vet. et N. Test.*, VI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2221, et S. Basile, *Epist.*, CCLX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 961, en parlent en des termes qui la supposent assez répandue, mais ils ne l'admettent pas pour leur compte. — Les *Jubilés*, IV, 31 sq., ne la connaissaient pas encore.

La *Chronique de Ierahmeel* se réfère pareillement à plusieurs légendes de la *Caverne ;* elle appelle la femme de Caïn Qualmana, celle d'Abel Deborah, elle connaît une prophétie d'Adam sur le déluge, elle sait que Lamech tua Caïn, elle identifie les *Bené Elohim* avec les fils de Seth et narre que pendant sept générations les enfants de Seth restèrent justes, « sur les montagnes qui sont près du Jardin de l'Éden, » tandis que la race de Caïn demeurait « dans la plaine de Damas où fut tué Abel; » trad. Gaster, Londres, 1899, c. XXIV-XXVII. — Une tradition rabbinique qui remonte au IIe siècle raconte aussi qu'avec Caïn et Abel naquirent des filles; *Bereschith Rab.*, XXII, in Gen., IV, 1 sq.; *Yebamoth*, 62 *a*. (Dans des textes slaves, Jagić, *op. cit.*, p. 62 sq., les sœurs jumelles s'appellent Calmana et Debora). — Selon le Talmud, Adam et Ève s'abstinrent pendant de longues années (cent trente ans), après la mort d'Abel, des relations conjugales; *Erubin*, 18 *b*; cf. *Bereschith Rab.*, XXII, in Gen., IV, 23 ; XXIV, in Gen., V, 1. — On pourra trouver de nombreux rapprochements entre les livres d'Adam et la littérature rabbinique, dans L. Ginzberg, art. « *Adam, book of* », *Jewish Encycl.*, t. I, p. 179 sq.

Il ressort de toutes ces donnees qu'il devait exister chez les Juifs, déjà antérieurement à Notre-Seigneur, un livre, rédigé en hébreu ou en araméen, qui complétait le récit biblique sur les premiers parents et les patriarches.

Les affinités entre la *Caverne* et le *Combat* sont telles qu'on est obligé d'admettre ou que l'un a servi de source à l'autre ou que tous deux dépendent d'une source commune. Dillmann et Wells considèrent la *Caverne* comme primitive par rapport au *Combat*, Hort préfère la relation contraire. Il sera sans doute plus exact de dire qu'ils sont indépendants l'un de l'autre, mais qu'ils dépendent tous deux, par une filiation qu'il est difficile de préciser, du livre d'Adam primitif. Cette hypothèse semble mieux rendre compte de toutes les données, car la première partie de chacun des livres est différente et dans les autres parties, à côté de passages identiques, on trouve des divergences profondes. D'ailleurs, rien n'empêche d'admettre avec James, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, Londres, 1920, p. 8, qu'il y ait eu deux livres d Adam d'origine juive.

D'après Götze, *op. cit.*, p. 39-91, le dernier rédacteur de notre *Caverne* syriaque est un nestorien du commencement du VIe siècle. Du reste, il n'a fait que retoucher un ouvrage qui existait depuis le milieu du IVe siècle, la *Caverne* primitive, elle aussi rédigée en syriaque. Celle-ci se composait de différentes parties : 1° un récit sur les premiers parents et les patriarches jusqu'à Sem et Melchisédech; il provenait d'un apocryphe qui aurait été en usage dans la secte gnostique des Séthiens; 2° une généalogie de Marie : la liste des noms était tirée

de la même source séthienne, mais ce cadre aurait été complété par des éléments provenant d'une source judéo-chrétienne ; la *Caverne* ne dépend pas des *pseudo-Clémentines ;* ces deux ouvrages ont puisé à la même *Vie d'Adam* primitive et à une source judéo-chrétienne de tendance ébionite, du IIe siècle; 3° une Vie de Jésus-Christ, qui a beaucoup d'affinité avec l'écrit qui est à la base de tous nos Évangiles apocryphes de l'Enfance; 4° la part du compilateur, qui utilisa Aphraate (v. 345) pour la partie historique qui va d'Abraham à J.-C. et ajouta quelques autres détails. — La chronologie de la *Caverne* repose sur celle de Jules Africain. — Il est donc impossible de soutenir que la *Caverne* est sortie de l'école de saint Ephrem, comme l'ont fait Rönsch, Dillmann, Bezold.

Les sources de la *Caverne*, continue le même critique, sont encore plus anciennes; elles remontent au IIe ou IIIe siècle, et le *Livre d'Adam* primitif, écrit en hébreu ou en araméen, qui est à la base des *Jubilés*, de la *Vita* et de l'*Apocalypse de Moïse*, de l'haggada juive, des *Ps.-Clémentines* et de toute la littérature apocryphe adamique chrétienne, est antérieur à l'ère chrétienne.

Selon Götze, la version éthiopienne de la *Caverne*, toujours enchâssée; comme la version arabe, dans une collection d'écrits pseudo-clémentins, l'*Apocalypse de Pierre à Clément Romain*, du VIIe ou VIIIe siècle, n'a qu'une valeur secondaire, puisqu'elle a été faite sur l'arabe. La traduction arabe de la Caverne ne dépend pas de notre texte syriaque; elle a été faite directement sur un manuscrit de la *Caverne* primitive, lequel, interpolé, devint la source de notre texte syriaque. Tous les manuscrits et toutes les versions de la *Caverne* remontent ainsi à un même manuscrit. La version arabe se présente avec des tendances monophysites. Elle vit le jour vers 750 ou 760.

Ces conclusions paraissent acceptables dans leur ensemble. Nous ferons cependant des réserves sur l'origine gnostique d'une des sources les plus importantes de la *Caverne;* pour établir cette thèse, Götze se fonde principalement sur les livres d'Adam arméniens, au sujet desquels il admet l'opinion de Preuschen. Nous verrons que cette opinion n'a pas en sa faveur de preuves suffisantes. Il faut en dire autant des tendances ébionites que Götze croit trouver dans la *Caverne*.

Ce qui est certain, c'est que la *Caverne* a été composée en syriaque; l'auteur considère le syriaque comme la reine des langues, la langue primitive qui fut parlée par les hommes jusqu'à la confusion de la Tour de Babel, et il prétend que les Syriens n'ont eu aucune part au crucifiement du Christ.

Les récits, tantôt parallèles tantôt divergents, du *Combat* et de la *Caverne* ont été utilisés dans beaucoup d'ouvrages postérieurs. On les retrouve avec des variantes dans les *Révélations du Ps.-Methodius*, écrites en grec, probablement en Syrie, à la fin du VIIe siècle; éd. Istrin, Moscou, 1897 (textes grec, latin, slave); Sackur, Halle, 1898 (texte latin); grâce surtout à la version latine du *Ps.-M thodius*, ces légendes pénétrèrent en Occident; cf. Petrus Comestor, *Hist. Schol.*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1055-1095 ; — dans les chronographes grecs, Jean Malalas, VIIIe siècle, *P. G.*, t. XCVII, col. 65-81 ; Georges le Syncelle, IXe siècle, éd. Dindorf, 1829; Cédrénus, XIe siècle, *P. G.*, t. CXXI, col. 28-53 ; Joel, XIIIe siècle, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 223-229; Michel Glycas, XIIIe siècle, *P. G.*, t. CLVIII, col. 233-265 ; — dans la Chronique faussement attribuée à Denis de Tell-mahré, VIIIe siècle, dans la Chronique de Michel le Syrien, XIIe siècle, et dans celle de Barhebraeus, XIIIe siècle, dans le *Livre de l'Abeille*, de Mar Salomon, évêque de Bassora, XIIIe siècle (sur ces auteurs syriaques, cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 2e éd. Paris, 1907, p. 81 sq., 194 sq.), dans une autre chronique, syriaque, éditée en 1904, à Charfé (Liban), par Mgr Rahmani, et traduite par M. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, p. 429-440; 1908, p. 90-99, 321-328, 436-443; cf. E. Tisserant, *Rev. bibliq.*, 1921, p. 59-86; — dans l'*Apocalypse de Pierre* (mss. arabes et éthiopiens; voir plus loin col. 121); dans les *Annales arabes d'Eutychius*, patriarche d'Alexandrie, Xe siècle, *P. G.*, t. CXI, col. 910-924; dans un ouvrage éthiopien, intitulé *Le livre des Mystères du Ciel et de la Terre*, postérieur à Mahomet, éd. Perruchon et Guidi, *Patrol. Orient.*, t. I, Paris, 1907, p. 1-24, 41 sq., 76; dans *La Perle Précieuse* d'Ibn Saba, traité arabe chrétien du XIIIe siècle, éd. Périer, *Patrol. Orient.*, t. XVI, Paris, 1922, p. 597-609, 620; dans l'*Hexaméron du Ps.-Epiphane*, éd. Ernest Trumpp, *Das Hexameron des Pseudo-Epiphanius* (*Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissensch.*, I Cl., XVI Bd., II Abth.), Munich, 1882; dans des *Homélies sur la Genèse et sur l'Évangile de Luc*, conservées dans un ms. arménien et attribuées à saint Épiphane; cf. Conybeare, *The Gospel Commentary of Epiphanius*, *Zeitschr. für die Neutest. Wissensch.*, 1906, p. 318-332; 1907, p. 221-225.

Ce dernier livre, que Conybeare considère à tort comme authentique, nous donne l'occasion de répondre à un des principaux arguments sur lesquels Götze se base pour découvrir dans la *Caverne* une polémique contre saint Paul et contre l'Épître aux Hébreux, et par voie de conséquence, des tendances judéo-chrétiennes et ébionites. Ayant trouvé dans un des textes arabes de la *Caverne*, à propos de Melchisédech, ces mots : « Quelques-uns croient que Melchisédech ne mourra pas, » ce critique ajoute : « Je ne vois pas contre qui ces paroles pourraient être dirigées, si ce n'est contre les théologiens de l'Épître aux Hébreux; » *op. cit.*, p. 34. — Le commentaire du *Ps.-Épiphane* jettera de la lumière sur cette phrase. Dans cet écrit, après avoir aidé Sem à ensevelir Ève à Bethléem et Adam au Golgotha, Melchisédech fut constitué par Sem « prêtre pour toujours » jusqu'à ce que le Seigneur vienne prendre sa succession. A la naissance du Christ, les anges vinrent prendre Melchisédech au mont Thabor et le portèrent dans la grotte de Bethléem, devant le Verbe fait chair qu'Ève tenait dans ses bras. Melchisédech baisa la place où le Seigneur était né, ses pieds et ses mains, « et il lui transmit l'ordre du sacerdoce, » et il déposa devant lui, comme offrande, le pain et le vin. Après avoir prié, il se prosterna devant le Sauveur et mourut; son corps fut brûlé par les anges près du tombeau de Moïse; « il mourut vraiment, contrairement à l'opinion exprimée par quelques-uns à son sujet; » *loc. cit.*, 1906, p. 319-321, 329 sq.

Nous sommes ici, sans aucun doute possible, en présence d'une protestation, — non pas contre saint Paul, — mais contre des hérétiques melchisédéciens qui abusaient des paroles de saint Paul sur Melchisédech : « sans père ni mère, sans généalogie, il n'a ni commencement de jours ni fin de vie, devenu semblable au Fils de Dieu, il demeure prêtre pour toujours; » Hebr., VII, 3. On peut poursuivre cette polémique depuis le IIe jusqu'au XIIIe siècle, car l'erreur, s'appuyant sur Ps. CX, 4 et sur ce passage de l'Apôtre pour exalter indûment Melchisédech, prenait toujours des formes nouvelles; cf. Tertullien, *De Præscript.*, LIII, *P. L.*, t. II, col. 72-74; Philastrius, *De hær.*, LII et CVIII, *P. L.*, t. XII, col. 1168, 1282-1285; S. Jérôme, *Ep.* LXXIII, *Ad Ev. presb.*, *P. L.*, t. XXII, col. 678-681 (l'ouvrage que réfute le saint docteur semble être l'opuscule conservé parmi les *spuria* de saint Augustin, *Quæst. ex utroque Test. mixtim*, CIX, *P. L.*, t. XXXV, col. 2324, 2330); un ouvrage anonyme, *Prædestinatus*, XXXIV, *P. L.*, t. LIII, col. 598 ; surtout saint Épiphane, *Adv. hær.*, LV, *P. G.*, t. XLI, col. 980 ; la *Caverne des Trésors*, arabe et éthiopienne (cf. S. Grébaut, *Littérature éthio-*

pienne pseudo-clémentine, Revue de l'Orient chrétien, 1912, p. 136) et, sous une forme plus prolixe, la *Caverne* syriaque (cf. Bézold, *Die Schatzhohle*, p. 36); Salomon de Bassora, *Le Livre de l'Abeille*, c. XXI, trad. Budge, Oxford, 1886, p. 33 sq.; Eutychius, *P. G.*, t. CXI, col. 923 ; Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 77 ; Glycas, *P. G.*, t. CLVIII, col. 265. Tous ces auteurs réfutent l'opinion des hérétiques melchisédéciens qui prétendaient que Melchisédech n'était pas mort. Cf. D. Calmet, *Dissertation sur Melchisédech, Comment. littéral aux Ep. de S. Paul*, t. II, Paris, 1730, p. 575-591.

Ces fables sur Melchisédech furent très répandues, et prirent toutes sortes de formes. On peut voir une légende singulière dans *Ps.-Athanase, P. G.*, t. XXVIII, col. 529. — Des récits slaves attribuent à Melchisédech une conception surnaturelle, *sine patre;* Sokolof, *Livre slave d'Hénoch le Juste. Ouvrage posthume publié par M. Speranski, Publication de la Société impériale d'hist. et d'arch. russes de l'Univ. de Moscou*, 1910, p. 64-80, donne le texte slave et une traduction latine de ces récits; Morfill-Charles, *The Book of the Secrets of Enoch*, Oxford, 1896, p. 85-93, une traduction anglaise; Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, Leipzig, 1922, p. 105-122, une traduction allemande. — Sur le rôle de Melchisédech chez les gnostiques, voir la *Pistis Sophia*, trad. C. Schmidt, Leipzig, 1905.

Si l'on compare avec ces légendes hérétiques celles du *Combat* et de la *Caverne*, on constatera encore mieux que le rôle dévolu à Melchisédech dans ces derniers textes n'a rien d'hétérodoxe.

BIBLIOGRAPHIE. — *Textes syriaques et arabes* : C. Bezold, *Die Schatzhöhle, nach dem syrischen Text der Handschriften zu Berlin, London und Rom, nebst einer arabischen Version nach den Handschriften zu Rom, Paris und Oxford*, Leipzig, 1888; Mrs. Gibson, *The Book of the Rolls, Studia Sinaitica*, VIII, Londres, 1901 (donne le texte d'un ms. arabe du Sinaï). — *Traduction allemande :* C. Bezold, *Die Schatzhohle, aus dem syrischen Texte dreier unedierter Handschriften ins Deutsche übersetzt*, Leipzig, 1883. — TRAVAUX DIVERS. — Outre les ouvrages et articles déjà cités : A. Götze, *Die Schatzhöhle, Ueberlieferungen und Quellen : Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, 1922, IVe Abh, Heidelberg, 1922 ; Rönsch, *Das Buch der Jubiläen*, Leipzig, 1874, p. 470 sq.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., t. III, Leipzig, 1909, p. 397; Wells, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, Oxford, 1913, vol. II, p. 126-132 *passim*.

IV. LE TESTAMENT D'ADAM. — Renan publia, en 1853, d'après deux manuscrits, le texte syriaque de quelques fragments intitulés « le Testament d'Adam »; il y joignit les variantes de quatre manuscrits arabes, dont il donna d'ailleurs de très larges extraits, et une traduction française. En 1906, Bezold fit paraître une version éthiopienne et une version arabe de ces textes. M. Kmosko fit en 1907, dans le deuxième tome de la *Patrologie syriaque* de Mgr Graffin, une nouvelle édition des textes syriaques, d'après six manuscrits présentant trois recensions différentes; le texte syriaque de chacune de ces recensions est accompagné d'une traduction latine. — En 1893, M. R. James avait publié un texte grec qui correspondait aux deux premiers fragments de Renan (liturgie des heures du jour et de la nuit). Ce texte était partiellement connu dès 1615, — mais sans qu'on soupçonnât ses rapports avec le *Testament d'Adam*, — par les notes dont Gilbert Gaulmyn avait enrichi son édition du *De dæmonum operatione* de Michel Psellus; ces notes sont reproduites dans Migne, *P. G.*, t. CXXII, col. 846, note 70, et col. 853, note 91. Ce texte grec était tiré d'un manuscrit magique de Paris et se présentait comme une citation d'« Apollonius le mathématicien ». F. Nau découvrit trois autres manuscrits du même texte grec qui, dans un des manuscrits, se trouvait faire partie intégrante d'un livre intitulé *Apotelesmata d'Apollonius de Tyane*. Il édita le tout, avec une introduction, un apparat critique et une traduction latine, dans le même volume de la *Patrologie syriaque*.

Avant d'entrer dans la discussion des problèmes que soulève une tradition textuelle aussi embrouillée, donnons une idée des divers fragments.

PREMIER FRAGMENT : *Liturgie des heures de la nuit et du jour. — Première heure de la nuit :* louange des démons. Durant cette heure, ils cessent de faire le mal et de nuire à l'homme. — *Deuxième heure :* louange des colombes. — *Troisième heure :* louange des poissons et du feu et de tous les abîmes inférieurs. — *Quatrième heure :* Trisagion des séraphins. Avant mon péché, j'entendais, dans le Paradis, le bruit de leurs ailes, quand les Séraphins chantaient le trisagion ; mais après ma transgression je ne l'ai plus entendu. — *Cinquième heure :* louange des eaux qui sont au-dessus des cieux. Moi et les anges nous entendions le bruit des flots puissants quand un signe du Créateur les soulevait pour qu'ils lui rendent gloire. — *Sixième heure :* assemblage des nuées et grande terreur qui marque le milieu de la nuit. — *Septième heure :* vision (ou plutôt d'après la seconde recension : repos) des mêmes armées quand les eaux se sont endormies. A cette heure, si l'on prend de l'eau, que le prêtre de Dieu y mêle de l'huile sainte et en oigne ceux qui souffrent, ceux-ci trouvent le repos. — *Huitième heure :* production de l'herbe de la terre, pendant que la rosée descend du ciel. — *Neuvième heure :* louange des chérubins. — *Dixième heure :* louange des hommes. Les portes du ciel s'ouvrent, les prières de tout être vivant y entrent et, s'étant prosternées, sortent. A cette heure, tout ce que l'homme demande à Dieu, lui est accordé. — *Onzième heure :* grande joie sur toute la terre, pendant que le soleil monte du paradis et de l'Orient sur les créatures. — *Douzième heure :* attente de l'encens et silence parmi tous les ordres de feu et d'esprits, jusqu'à ce que tous les prêtres aient offert l'encens à sa divinité; puis tous les ordres et toutes les armées célestes se retirent. — *Fin des heures de la nuit.*

« *Voici les heures du jour. — Première heure du jour :* prière des êtres célestes. — *Deuxième heure :* prière des anges. — *Troisième heure :* louange des oiseaux. — *Quatrième heure :* louange des animaux. — *Cinquième heure :* louange des êtres qui sont au-dessus des cieux. — *Sixième heure :* louange des chérubins qui intercèdent pour les péchés de notre humanité. — *Septième heure :* entrée et sortie devant Dieu, car les prières de tout être vivant entrent et, s'étant prosternées, sortent. — *Huitième heure :* louange du feu et des eaux. — *Neuvième heure :* supplication des anges qui se tiennent devant le trône de la grandeur. — *Dixième heure :* visite des eaux : le Saint-Esprit descend et plane sur les eaux et les sources; car si l'Esprit du Seigneur ne planait pas sur les eaux et les sources, les hommes en subiraient un grand dommage et les démons feraient périr tout ce qu'ils regarderaient. Et si, à cette heure, on prend de l'eau et que le prêtre de Dieu y mêle de l'huile sainte et en oigne les malades, ceux-ci recouvrent la santé. — *Onzième heure :* transports de joie des justes. — *Douzième heure*, qui est celle du soir : supplication des hommes à la bienveillance de Dieu, qui est le Seigneur de toutes choses. »

Le texte que nous avons suivi est celui de la première recension syriaque (mss. A et B dans Kmosko); il est le plus court et a toute chance d'être aussi le plus ancien. La deuxième recension (ms. C) présente quelques interversions et quelques amplifications. La troisième (mss. E et F) débute par les heures du jour, comme le texte grec d'Apollonius de Tyane. Une différence profonde sépare ce texte grec de tous les témoins syriaques; tandis que ces derniers mettent au premier

plan la louange de Dieu, répartie sur toutes les heures de la nuit et du jour et offerte par toutes les créatures à tour de rôle, le texte grec met l'accent sur les noms des heures, noms dont le texte syriaque ne porte aucune trace. Il est clair que le texte grec a reçu une orientation magique; les noms y jouent le rôle principal; quoiqu'ils soient dépourvus de toute signification, leur emploi est la condition *sine qua non* de la réussite des incantations : « Ceux qui prient avec ces noms seront exaucés » (*Apotelesm.*, I). D'ailleurs, à l'occasion de plusieurs heures, le texte grec indique les incantations spéciales qu'il convient de faire alors. En passant dans les *Apotelesmata* d'Apollonius, cette partie du *Testament* a été détournée de son sens primitif.

Ce premier fragment porte dans les deux mss. de la première recension syriaque la suscription : « Testament de notre père Adam. » Mais, à vrai dire, à part deux allusions que fait Adam à son état avant la chute, il n'a rien qui se rapporte spécialement au premier homme; encore moins a-t-il les allures d'un « testament ». Les deux mss. de la troisième recension contiennent un préambule qui fournit quelques éclaircissements : « Étant tombé dans une maladie mortelle, Adam appela son fils Seth et lui dit : « Mon fils, Celui qui m'a façonné de la poussière m'instruisit et me donna d'imposer les noms aux bêtes de la terre et aux oiseaux du ciel; il m'instruisit aussi au sujet des heures du jour et de la nuit et me manifesta leur manière d'être. Heures du jour... »

Un des manuscrits arabes étudiés par Renan présente une introduction encore plus complète, qui offre vraiment un testament, c'est-à-dire les dernières dispositions, d'Adam : « Ceci est le testament d'Adam, le père du genre humain, adressé à son fils Seth. Cette révélation lui fut faite au temps où il était encore cans le paradis, et il dit... » Suivent d'abord diverses instructions qui se trouvent textuellement dans la *Caverne* syriaque, trad. Bezold, p. 9, et qui sont semblables à celles que nous connaissons par le *Combat* : ordre d'embaumer le corps d'Adam et de le déposer dans la Caverne des Trésors, où l'on devra un jour le chercher pour le placer dans une arche et le transporter au centre de la terre : là s'opérera le salut pour lui et pour toute sa descendance; recommandation de gouverner le peuple dans la crainte de Dieu et d'éviter tout commerce avec les enfants de Caïn. Puis, Adam apprend à Seth « le détail des heures du jour et de la nuit, les noms de ces heures, quels sont les êtres qui, à chacune de ces heures, adressent à Dieu leurs louanges... Mon Créateur m'apprit toutes ces choses, ainsi que le nom de tous les animaux qui sont sur la terre et des oiseaux des cieux. » — L'importance attachée dans ce texte aux noms des heures montre que tous les matériaux de cette introduction ne sont pas primitifs. Certains textes arabes dépendent peut-être, plus ou moins directement, du texte grec d'Apollonius. Les noms des heures publiés par Renan d'après un ms. arabe (*loc. cit.*, p. 461, note) sont totalement différents de ceux des *Apotelesmata*.

2° FRAGMENT : *prophéties faites par Adam à son fils Seth.* — Adam annonce l'incarnation du Messie-Dieu dans le sein d'une vierge, les miracles de toute sorte qu'il opérera, sa mort, sa résurrection, son ascension au ciel, la déification de l'homme par son entremise. Il prédit aussi le déluge, la fin du monde, six mille ans après cette catastrophe.

Pour ce fragment, c'est la seconde recension syriaque (mss. C et D) qui semble offrir le texte le plus primitif; il est plus concis et moins ampoulé que les autres. Dans les deux mss., le fragment est explicitement attribué au *Testament d'Adam.* En parlant du déluge, la première recension déclare : « la terre tout entière sera submergée à cause des filles de ton frère Caïn, qui, par jalousie contre ta sœur Leboda, a tué ton frère Abel, car c'est par ta mère Ève que les péchés ont été créés. » Ces allusions à la jalousie de Caïn et à l'union des Séthites avec les filles de Caïn, cause du déluge, rappellent les récits circonstanciés du *Combat* et de la *Caverne des Trésors.*

Par contre, la seconde recension contient un détail qui lui est propre : « Et moi, Seth, je dis à mon père Adam : Quel est le fruit dont tu as mangé? Et il me répondit : c'était un figuier, mon fils. La porte par laquelle la mort entre sur moi et sur mes enfants est aussi celle par laquelle le salut entrera pour moi et pour mes enfants; » — en d'autres termes : la croix sur laquelle Notre-Seigneur rachètera le monde sera en bois de figuier. — Voir plus loin, les livres d'Adam arméniens, n. 8; col. 130.

Dans la seconde recension, le fragment se termine par ces simples lignes : « Après la mort de notre père Adam, moi, Seth, et mes frères, nous l'ensevelîmes à l'orient du paradis, et je déposai ce Testament dans la Caverne des Trésors jusqu'aujourd'hui. — *Fin du Testament de notre père Adam.* »

Cette finale s'amplifie considérablement dans la première et la troisième recension : « Et moi, Seth, j'ai écrit ce Testament. Et mon père mourut et on l'ensevelit à l'orient du paradis, en face de la ville d'Hénoch, la première qui fut bâtie sur la terre. Et les anges et les armées célestes firent eux-mêmes ses funérailles, parce qu'il avait été créé à l'image de Dieu. Et le soleil et la lune s'obscurcirent, et il y eut des ténèbres pendant sept jours. Et nous scellâmes ce Testament, et nous le plaçâmes dans la Caverne des Trésors avec les dons qu'Adam avait tirés du paradis, l'or, la myrrhe et l'encens. Et les fils des rois, des mages, viendront et les apporteront au Fils de Dieu, dans la grotte de Bethléem de Juda. — *Fin du Testament de notre père Adam.* » — La description de la sépulture d'Adam présente des traits communs avec celle qu'en font la *Vita Adæ et Evæ* latine, c. XIV-XVIII, et l'*Apocalypse de Moïse*, gr. et arm. c. XXV, XLI, slave c. XLI-XLVI.

L'ouvrage paraît fini. Et pourtant le ms. C de la seconde recension porte encore un autre fragment, sous la rubrique *Encore du Testament de notre père Adam*

3° FRAGMENT : *énumération des neuf chœurs angéliques et de leurs attributions respectives.* — La classification des anges est la même que dans la *Hiérarchie céleste* de Denis l'Aréopagite, mais les fonctions qui leur sont attribuées sont le plus souvent d'un ordre bien matériel : les Archanges exécutent les commandements divins relatifs aux bêtes, aux oiseaux, aux reptiles, aux poissons; en un mot, ils ont pour mission de gouverner toutes les créatures, excepté l'homme; les Principautés s'occupent des conditions atmosphériques et envoient la pluie, la grêle, la neige, les tonnerres et les éclairs; les Puissances sont préposées au soleil, à la lune et aux étoiles; les Vertus doivent empêcher les démons de détruire la création de Dieu par envie contre les hommes; les Dominations règlent le sort des batailles, donnent la victoire ou la défaite, comme on le vit aux jours de Sennachérib et de Judas Macchabée; les Chérubins portent le trône de Dieu et les sceaux; les Séraphins font le service de la chambre de N. S. — Le fragment se termine par cette rubrique : « Nous avons fini, avec l'aide du Seigneur, le Testament de notre père Adam. »

On ne voit pas à quel titre ce fragment, purement angélologique, ait jamais pu faire partie du *Testament d'Adam.* Rien, dans le contenu, ne le rattache à Adam, et les allusions qu'il fait à la défaite de Sennachérib, aux visions du prophète Zacharie, aux victoires de Judas Macchabée, comme à des événements passés, montrent que c'est par pure distraction qu'un scribe

a pu mettre cette tirade dans la bouche du premier homme.

Pouvons-nous du moins considérer les deux premiers fragments comme des parties authentiques du *Testament d'Adam ?*

Il ne peut guère y avoir de doute au sujet du second fragment qui reçoit l'appellation de « Testament » dans tous les mss. syriaques étudiés par Kmosko et qui reproduit en substance les paroles que le *Combat* et la *Caverne* prêtent à Adam mourant.

Le premier fragment est intitulé « Testament d'Adam » dans quatre mss. syriaques et se trouve étroitement lié au second dans le célèbre passage de Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 41. — Mais il y a plus. Comme il ressort du travail de Götze, le Testament d'Adam, — la liturgie des heures comme le second fragment, — fait partie intégrante de tous les mss. arabes de la *Caverne des Trésors* dont on connaît avec précision le contenu; *Die Schatzhöhle*, Heidelberg, 1922, p. 23-33. Le texte arabe de la *Caverne* est lui-même enchâssé dans un écrit pseudo-clémentin, l'*Apocalypse de Pierre à Clément*, qui, sous forme de révélations faites par le Christ au Prince des Apôtres et transmises à saint Clément, décrit l'histoire du monde depuis la création jusqu'au second avènement de Notre-Seigneur. On pourra trouver l'analyse détaillée d'un de ces mss. arabes dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. XX-XXIV; sur quatre-vingt-neuf chapitres, la *Caverne* occupe les trente-quatre premiers, et le *Testament d'Adam*, — avec la liturgie des heures, — se trouve à sa place naturelle, aux ch. V-IX. Il en est de même dans les textes éthiopiens de cet écrit ps.-clémentin, qui ne sont d'ailleurs qu'une traduction de l'arabe; cf. Dillmann, *Bericht über das æthiopische Buch Clementiner Schriften*, *Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissensch.*, Gottingue, 1858, p. 158, 159, 201-215, 217-226 (analyse en détail un ms. de Tubingue); Grébaut, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1907-1923 (traduit en français un ms. de la collection d'Abbadie; voir la *Caverne des Trésors*, contenant le *Testament d'Adam*, avec la liturgie des heures, *ib.*, 1911, p. 78-84, 169-175, 223-225; 1912, p. 16-21, 133-144); cf. aussi E. Bratke, *Handschriftliche Ueberlieferung und Bruchstücke der arabisch-æthiopischen Petrusapokalypse : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1893, I, p. 454-493. — D'après Götze, le *Testament d'Adam* a même dû se trouver, à une époque donnée, dans notre texte syriaque de la *Caverne*, *op. cit.*, p. 33, note. S'il en est ainsi, — et la chose nous paraît très probable, — les deux premiers fragments du *Testament d'Adam* ne sont plus à considérer comme un ouvrage à part, mais tout simplement comme un extrait de la *Caverne des Trésors*, ou plutôt comme une partie d'un livre d'Adam plus ancien incorporé à la *Caverne*.

Cependant M. Nau estime que le premier fragment, c'est-à-dire la liturgie des heures du jour et de la nuit, faisait primitivement partie des *Apotelesmata* d'Apollonius de Tyane et que ce livre de « Talismans » a été vraiment composé par le célèbre magicien ou par un de ses premiers disciples; si plus tard on plaça le fragment sous le patronage d'Adam, ce fut pour le sauver du feu auquel étaient condamnés tous les écrits magiques; *Patrologia syriaca*, t. II, Paris, 1907, p. 1371.

Avec M. R. James, *The lost Apocrypha of the O. T.*, Londres, 1920, p. 2 sq., on jugera que cette position est difficilement défendable. Il apparaît nettement, on l'a vu, que le texte grec d'Apollonius, si différent du texte syriaque, est dérivé de ce dernier et qu'il a subi de nombreuses retouches en vue de son incorporation dans un livre magique; on comprend très bien que les noms cabalistiques dont les heures sont affublées dans le texte grec y aient été introduits dans un but magique : on ne saisirait pas la raison pour laquelle le traducteur syriaque les aurait tous omis. D'ailleurs les idées principales qui se présentent dans ce document sont chrétiennes ou du moins juives; les créatures qui chantent les louanges de Dieu, les anges, les Chérubins, les Séraphins, le Saint-Esprit qui plane sur les eaux pour les sanctifier, l'eau à laquelle le prêtre doit mêler de l'huile sainte, les « élus de Dieu », l'efficacité de la prière, l'intercession des anges pour les péchés des hommes, la demeure des démons « parmi les sépulcres », etc., voilà un ensemble de notions qui détonnerait singulièrement chez un auteur païen du Ier ou du IIe siècle. Il faut ajouter que toute la teneur des *Apotelesmata* rend invraisemblable leur attribution à Apollonius de Tyane ou, en général, à un auteur païen des deux premiers siècles. Sur Apollonius de Tyane et ses disciples, voir Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III Teil, IIe Abt., 5e édit., Leipzig, 1923, p. 165-175.

On peut donc admettre que le premier fragment est une partie originale du *Testament d'Adam*.

Le second fragment apparaît comme un résumé de légendes que nous avons déjà rencontrées dans le *Combat* et surtout dans la *Caverne des Trésors* syriaque.

D'après Renan, cet ouvrage qui, dans les manuscrits, ne porte jamais d'autre nom que celui de *Testament d'Adam*, serait le même que celui dont plusieurs anciens documents font mention sous différentes appellations : *Pénitence d'Adam*, *Apocalypse d'Adam;* voir plus haut, col. 101 sq. — Rien n'empêche de considérer ces fragments comme des « révélations » — ou « apocalypses » — données par Dieu à Adam et par Adam à Seth, et d'identifier notre livre avec celui dont parle Cédrénus, puisque aussi bien le passage cité par cet historien cadre en substance avec les deux fragments de notre apocryphe; *Hist. Comp.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 41. Mais on peut hésiter à y voir l'ouvrage gnostique « les Apocalypses d'Adam » que mentionne saint Épiphane; *Adv. Hær.*, XXVI, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 341. Bien que le premier fragment ait été utilisé dans des écrits magiques et qu'il offre des conceptions assez bizarres, on n'y trouve rien de spécifiquement gnostique; au contraire, la pensée que toute la création, même la création matérielle, est l'œuvre de Dieu et chante sa gloire, est nettement antignostique. On peut cependant concéder que ce fragment, même dans sa rédaction primitive, a je ne sais quoi de superstitieux qui, selon l'expression de Hort, le met « en dehors du christianisme grec et latin. » Les doctrines du second fragment sur la naissance du Christ d'une vierge, sa mort, sa résurrection, son ascension au ciel, sont également aux antipodes des théories gnostiques. — Renan avait cru découvrir des « ressemblances incontestables entre la doctrine de nos fragments et celle des Sabiens, nommés aussi Mendaïtes, Nazoréens ou chrétiens de saint Jean, » dont la religion aurait exercé « une grande influence sur le gnosticisme. » Mais aujourd'hui qu'on connaît mieux les livres des Mandéens, on est bien obligé d'avouer que ces « ressemblances » ne sont pas très frappantes.

Il y a encore moins de raisons d'identifier notre apocryphe avec *Le Livre de la Pénitence d'Adam*, proscrit par le décret ps.-gélasien. Sans doute, les *Testaments* placés sous le nom de personnages bibliques prennent facilement l'allure de « confessions »; plus souvent encore versent-ils dans le genre apocalyptique : un patriarche mourant peut-il ne pas manifester l'avenir à ses enfants? Encore n'en est-il pas toujours ainsi, et dans notre apocryphe actuel il n'y a pas trace de « pénitence ». On serait plus autorisé à reconnaître « le Livre de la Pénitence d'Adam » dans un des nombreux apocryphes qui décrivent les souffrances des premiers parents, après leur expulsion du paradis, et

leurs expiations volontaires, par exemple, la *Vie d'Adam et d'Ève* latine (dont plusieurs mss. portent le titre *Pénitence d'Adam* ou *Pénitence d'Adam et d'Ève*), l'*Apoc. de Moïse*, gr., arm. et slave, le *Combat d'Adam et d'Ève*. Enfin, l'historien arménien Samuel d'Ani, lorsqu'il parle des ouvrages propagés par les nestoriens dans son pays, énumère la *Pénitence d'Adam* et le *Testament* comme deux ouvrages distincts. Et de fait, parmi les apocryphes arméniens qui nous sont connus, il en est un qui porte le nom de « *Pénitence* d'Adam » et qui n'a rien de commun avec notre *Testament*.

Il est difficile de préciser l'origine et la date de nos fragments. Renan leur aurait volontiers assigné une date ancienne, tant parce qu'il trouvait leur doctrine apparentée à l'ancien gnosticisme, que parce que, d'après lui, la liturgie des heures, en passant par les *Constitutions apostoliques* coptes et les *Constitutions apostoliques* grecques, l. VIII, c. XXXIV, a été un facteur capital dans la détermination des heures canoniales dans l'Église chrétienne. — On a vu ce qu'il faut penser du gnosticisme de nos fragments. Quant à vouloir retrouver dans notre apocryphe l'origine de la distribution des heures du bréviaire, c'est de la pure fantaisie.

Avec beaucoup de sagesse Hort déclare : « Si c'est à ce livre que fait allusion saint Épiphane, il n'est pas postérieur au IVe siècle. » Mais comme ce point est très contestable, aucune conclusion n'est possible.

A la fin du VIe siècle, Anastase le Sinaïte, dans son commentaire de l'Hexaméron, c. VII, dit que « les Juifs sur l'autorité d'un livre qui n'est pas dans le canon et qui est appelé *Le Testament des premiers parents*, διαθήκη τῶν πρωτοπλάστων, affirment qu'Adam est entré au Paradis le quarantième jour; » *P. G.*, t. LXXXIX, col. 967. — Mais ce *Testament* est plutôt à rapprocher des *Vies d'Adam et d'Ève* que de notre *Testament d'Adam*.

D'après M. R. James, saint Nicéta de Remesiana, *De psalmodiæ bono*, 3, dans un passage publié pour la première fois par D. Morin, *Rev. bibliq.*, 1897, p. 282-286, ferait allusion au premier fragment de notre Testament : *Inquisitio Abrahæ, ubi cantasse ipsa animalia et fontes et elementa finguntur.* Il lui paraît même assez naturel de changer les mots *Inquisitio Abrahæ*, en *Dispositio Adæ*, c'est-à-dire *Testament d'Adam ; Journal of theol. Studies*, t. VII, 1906, p. 562 sq.; cf. *The lost Apocrypha of the O. T.*, 1920, p. 3. — S'il en était ainsi, cette partie du *Testament* aurait été déjà connue, dans l'Église latine, au IVe siècle. Mais il faut bien dire que c'est là une simple conjecture et que la correction du texte pourra paraître insuffisamment justifiée; cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. III, p. 337.

Un autre ouvrage, une histoire apocryphe de la sainte Vierge, cite explicitement le *Testament d'Adam* et résume le second fragment avec la finale longue de la deuxième recension syriaque; Wright, *Contributions to the apocryphal Literature of the N. T.*, Londres, 1865, p. 74; cf. Kmosko, *loc. cit.*, p. 1314 sq. Mais cet apocryphe est lui-même de date très tardive.

D'après un ms. arabe de la *Caverne*, les mages ont trouvé la signification de l'étoile « dans le Testament d'Adam à son fils Seth »; Götze, *op. cit.*, p. 39. Or, au Ve siècle, l'auteur arien de l'*Opus imperfectum in Matth.* mentionne un « livre apocryphe de Seth » qui aurait prédit l'apparition d'une étoile miraculeuse à la naissance du Rédempteur et indiqué les dons qu'on devait lui offrir; *P. G.*, t. LVI, col. 637 sq. Il était d'autant plus facile de prêter à Seth cette prédiction que déjà Josèphe avait attribué aux Séthites la découverte « de la science des astres et de leur ordre dans le ciel ; » *Antiq.*, I, 1 ; II, 3 ; cf. aussi Jean Malalas, *P. G.*, t. XCVII, col. 68 sq., 73 sq.; Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 40 sq. — La même prophétie est placée dans la bouche de Zoroastre, dans un commentaire aux Évangiles de Jésudad de Merv, auteur nestorien du IXe siècle, édité par Mrs. Gibson, *Horæ semiticæ*, t. V-VII, Cambridge, 1911; cf. Kmosko, *loc. cit.*, p. 1315 sq.; le texte est cité comme anonyme par Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, p. 101 sq. Voir aussi l'Évangile arabe de l'*Enfance du Sauveur*, c. VII, et le *Livre de l'Abeille*, c. XXXVII, trad. Budge, Oxford, 1886, p. 81 sq.; sur ce dernier passage, certainement remanié dans un sens gnostique, cf. Liechtenhan, *Die Weissagung Zoroasters, Zeitschr. für die Neutest. Wissensch.*, 1902, p. 223-225. — Zoroastre, qui avait dans toute l'antiquité la réputation d'un mage versé dans la science des astres, a pris ici la place de Seth, car il semble bien que toutes ces prophéties remontent en dernier lieu à un livre apocryphe de Seth. Ces textes cadrent, pour le fond, avec le *Testament d'Adam* à Seth. Mais comme, dans la plupart des mss. de notre *Testament*, il n'est pas question de l'étoile, on ne peut tirer de ces données aucune conclusion relativement à la date de notre apocryphe.

Puisque le *Testament* fait partie du texte de la *Caverne* dans tous les mss. arabes et que la collection *ps.-clémentine* dans laquelle la *Caverne* arabe se trouve insérée est du VIIe ou VIIIe siècle, il faut conclure à tout le moins que le *Testament d'Adam* est antérieur à cette date. Il existait sans doute déjà au Ve ou VIe siècle.

Mais beaucoup de matériaux de l'apocryphe, surtout du second fragment, sont plus anciens et remontent vraisemblablement au livre d'Adam primitif; cf. James, *The lost Apocrypha of the O. T.*, p. 8. On peut déjà relever les premiers linéaments du *Testament* dans un passage de l'*Apocalypse de Moïse :* Adam malade annonce qu'Ève mourra en même temps et sera enterrée à la même place que lui. Puis, il ajoute : « Quand je serai mort, oignez-moi, et que personne ne me touche jusqu'à ce que l'ange du Seigneur dise quelque chose à mon sujet ; car Dieu ne m'oubliera pas, mais il viendra chercher le corps qu'il a façonné; » c. XXXI, texte grec. N'y a-t-il pas là, en résumé, les dernières recommandations que les légendes postérieures placeront, plus développées, dans la bouche d'Adam mourant? — Déjà l'historien Josèphe avait prêté à Adam l'annonce du déluge; *Antiq.*, I, II, 3.

Le Testament se rapproche sur beaucoup d'autres points des conceptions juives. L'idée d'assigner aux anges des heures déterminées où ils remontent au ciel pour adorer Dieu, est très juive; cf. *Apoc. Mos.*, VII, 2; XVII, 1; *Vita*, XXX, 2; *Test. Abr.*, rec. B, IV; *Apoc. de Paul*, VII; *Protév. de Jacques*, XIII, 1, ms. du Vatican. Le trait qui attribue le meurtre d'Abel à la jalousie, excitée dans le cœur de Caïn par une question de femme, est également juif; il se rencontre dans le commentaire rabbinique à la Genèse, *Bereschith Rab.*, XXII, in Gen., IV, 8, dans les *Pirqé de R. Eliézer*, c. XXI; cf. aussi certains gnostiques, S. Épiphane, *Adv. Hær.*, XL, 5; *P. G.*, t. XLI, col. 684.

BIBLIOGRAPHIE. — *Textes et traductions :* C. Bezold, *Das Arabisch-Æthiopische Testamentum Adami; Orientalische Studien zu Nöldekes 80 Geburtstage.... gewidmet*, Giessen, 1906, p. 893-912; M. R. James, *A Fragment of the Apocalypse of Adam in Greek, Texts and Studies edited by J. A. Robinson*, t. II, n. 3, *Apocrypha Anecdota*, Cambridge, 1893, p. 138-145; Michael Kmosko, *Testamentum Patris nostri Adam præfatus est, textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit* dans *Patr. syriaca, accurante* R. Graffin, t. II, Paris, 1907, p. 1306-1360; F. Nau, *Apotelesmata Apollonii Tyanensis edidit, latine vertit* dans *Patr. syriaca*, t. II, Paris, 1907, p. 1362-1392; E. Renan, *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques*, dans *Journal asiatique*, Ve série, t. II, 1853, p. 427-471; — la majeure partie de la traduction française de Renan passa dans Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, Paris, 1856, col. 289-298.

Travaux divers. — Outre les publications déjà citées : Hort, art. *Adam, Books of : A Dictionary of christian biography edited by Smith and Wace*, t. I, Londres, 1877, p. 37 sq. ; M. R. James, art. *Apocrypha* : Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. I, Londres, 1899, col. 253; M. R. James, *The lost Apocrypha of the Old Testament, their titles and fragments collected, translated and discussed*, Londres, 1920, p. 1-8; H. Leclercq, art. *Adam et Ève* : *Dictionnaire d'arch. chrétienne et de liturgie*, t. I, Paris, 1907, col. 514-519; F. Nau, *Le Testament d'Adam et les talismans d'Apollonius de Tyane : Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1907, p. 158-173; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e édit., t. III, Leipzig, 1909, p. 397; Wells, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1913, t. II, p. 126-132 *passim*.

V. Les livres d'Adam conservés en arménien. — Ces écrits, au nombre de huit, furent édités en 1896, à Venise, par le méchitariste Josepheantz, et traduits en allemand par Preuschen, en 1900.

I. La vie d'Adam et d'Ève. — Ce livre est la traduction, le plus souvent littérale, de l'ouvrage appelé à tort l'*Apocalypse de Moïse;* la seule différence est que le chap. XXVI du texte grec, la condamnation du serpent, a été omis, sans doute par simple négligence. Nous avons parlé plus haut, col. 102-106, de ce livre et de ses rapports avec la *Vita*.

II. La mort d'Adam. — Chassé du paradis, Adam est inconsolable et demeure pendant cinq jours sans manger. Un ange vient le consoler et lui apporte différents instruments de travail. Naissance de Caïn et d'une fille jumelle, Kaïnan; d'Abel et d'une fille, Ema; de Seth et d'une fille, Estera. Seth, « le consolateur, » reçoit « la grâce d'Abel. » Ève raconte à Seth la chute, et Seth jure de ne jamais manger aucun fruit. Tous deux voient en songe comment Adam est emporté de sa maison « comme par force » et conduit dans un palais où il se trouve en présence de « trois hommes assis sur un trône; » il y est admis sur l'intercession de l'un des trois. Le matin on trouve Adam malade, toute la famille s'assemble autour de son lit, Adam donne à son fils Seth « un commandement » et s'endort du dernier sommeil. A la troisième heure du jour, Ève rend également l'esprit. Et voici qu'au milieu de la nuit, « une femme très belle » apparaît « avec un petit enfant dans les bras; » elle s'approche d'Ève et une lumière éclatante remplit toute la maison. Ève reçoit l'enfant dans ses bras et pleure de joie. Le lendemain, un ange ordonne d'enterrer Adam et Ève, et Adam demeure dans la tombe « jusqu'à ce que Noé reçut d'un ange l'ordre d'ouvrir l'endroit et de prendre Adam et Ève dans l'arche. »

Plusieurs traits de ce récit, par exemple, la naissance simultanée de garçons et de filles, les dernières recommandations d'Adam à Seth, le transfert des corps d'Adam et d'Ève dans l'arche au moment du déluge, rappellent les légendes du *Combat*, de la *Caverne* et du *Testament;* ils ne sont même pleinement intelligibles que si on les replace dans ce cadre. L'allusion à la sainte Trinité et à l'intercession du Verbe, l'apparition de la femme avec un enfant, sans aucun doute la sainte Vierge avec l'Enfant Jésus (comparer avec le récit du *Ps.-Épiphane:* Ève, enterrée dans la grotte de Bethléem, reçoit dans ses bras l'Enfant Jésus, lors de sa naissance; Conybeare, *The Gospel Commentary of Epiphanius, Zeitschr. für die Neutest. Wissensch.*, 1906, p. 329 sq.), ne sont que la mise en œuvre de l'annonce, faite dans ces mêmes livres, du Rédempteur, fils de Dieu, qui devait s'incarner dans le sein d'une vierge. L'auteur ne semble pas connaître le rôle de la caverne dans la sépulture des premiers parents.

III. Histoire de la création et de la chute d'Adam. — Après avoir créé le ciel et la terre, Dieu fait les armées des anges. Mais Sadaël, poussé par l'orgueil, et voulant « élever son trône à l'égal de celui de Dieu, » est précipité du ciel avec tous ses suppôts, par « les Séraphins armés d'un marteau, le grand Gabriel, le terrible Michel et les neuf ordres des anges. » Création d'Adam et d'Ève. Si Adam avait gardé le commandement du Seigneur, il se serait « élevé en gloire au-dessus de Jérusalem, le lieu des anges tombés. » Jalousie de Satan. Il apprend au serpent qui alors avait des ailes et savait parler, à séduire les premiers parents. Ève mange du fruit défendu et est aussitôt « dépouillée de la lumière. » Adam s'attriste en voyant Ève dans cet état et pendant trois heures, tout en tenant dans ses mains le fruit, il résiste aux instances de sa compagne. Mais vaincu par la beauté de la femme qui « lui fait perdre la raison » et ne pouvant se résoudre à se séparer d'elle, il transgresse l'ordre de Dieu; la lumière lui est aussitôt ravie. Ils couvrent leur nudité de feuilles de figuier. Sentence de Dieu contre Adam, contre Ève et contre le serpent. Sortis du jardin, ils arrivent dans un « lieu sombre et effrayant; » ils y demeurent sans manger, pleurant sans cesse. Le sixième jour le Seigneur a pitié d'eux et leur envoie son ange; celui-ci les fait sortir de ce lieu de terreur, les mène à la lumière et leur montre comment ils doivent se nourrir des fruits de la terre.

Le récit de la chute présente quelques analogies avec celui de l'*Apocalypse de Moïse*; cf. c. XX sq. : par le péché, les premiers parents sont dépouillés de la « gloire de Dieu » dont ils étaient auparavant « revêtus ». La dernière partie rappelle les premiers chapitres du *Combat*. Il semble avoir été utilisé, du moins indirectement, par un écrivain syrien du Xe siècle, Moses Bar Cepha, *De Paradiso*, *P. G.*, t. CXI, col. 556 sq.

IV. Histoire de l'expulsion d'Adam et d'Ève. — Sortis du jardin, Adam et Ève se réjouissent en voyant le soleil et la lune. Mais à la chute du jour les ténèbres les envahissent, et ils pleurent jusqu'au matin. Au chant du coq, Satan se présente à eux sous la forme d'un ange et leur promet de leur rendre la lumière s'ils s'engagent à devenir ses serviteurs, eux et leurs descendants. Adam accepte. Satan les invite à regarder du côté de l'Orient, là ils reverront la lumière. Joie d'Adam et d'Ève quand le soleil commence à se montrer. Satan revient, apporte une pierre et dit à Adam : « Mets tes mains sur la pierre et dis : Tous mes descendants seront tes serviteurs. » Adam s'exécute, Satan emporte la pierre et la cache dans le Jourdain. « C'est ainsi que la cédule (« le chirographe ») d'Adam vint dans les mains de Satan. » Mais bientôt Adam et Ève reconnaissent leur erreur; le Seigneur les prend en pitié et leur envoie un ange qui rend le chirographe à Adam. Dieu annonce que son Fils s'incarnera, après six mille ans, dans le sein d'une vierge sainte et innocente : il sera « un fils du Saint-Esprit, » il détruira le chirographe, délivrera Adam de la captivité de Satan et lui rendra la gloire première.

Ce récit offre bien des points de contact avec le *Combat*, mais les différences sont grandes. Une narration tout à fait parallèle, cependant plus brève, a été conservée dans un ms. slave de la *Vie d'Adam et d'Ève* : « Il est écrit ailleurs dans l'Écriture sainte que, lorsque Adam eut été expulsé du paradis, il ignorait que Dieu eût établi le jour et la nuit. » Lamentations d'Adam quand les ténèbres surviennent. Le diable se présente alors et lui dit : « Je te donnerai la lumière si, par un chirographe, tu te lies envers moi, en ton nom et en celui de ta descendance. » Adam accepte et écrit : « Moi et ma postérité nous sommes à celui à qui est la lumière. » Le diable prend le chirographe d'Adam et le cache dans le Jourdain « sous la pierre où le Christ fut baptisé; » Jagić, *op. cit.*, p. 9 sq.

L'épisode du chirographe se présente sous une forme différente dans d'autres mss. slaves de la *Vie d'Adam*

et d'Ève, c. XXXIII-XXXV. Quand Adam voulut labourer la terre, le diable vint et lui dit : « Les choses terrestres sont à moi, les choses célestes à Dieu; si tu veux être à moi, tu peux labourer la terre; mais si tu veux être à Dieu, va-t'en au paradis. » Adam répondit : « Au Seigneur appartiennent les choses célestes et les choses terrestres, et le paradis et tout l'univers. » Finalement, Adam, « sachant que le Seigneur descendrait un jour et prendrait la forme de l'homme, » consent à écrire un chirographe de cette teneur : « Moi et ma postérité nous sommes à celui à qui est la terre; » Jagić, *op. cit.*, p. 32 sq., 93 sq.; cf. p. 42 sq., où des textes slaves quelque peu différents sont cités; Wells, *op. cit.*, p. 135 sq., donne une traduction anglaise de ces chapitres.

D'après Jagić, ces récits sont probablement des interpolations faites, au Moyen Age, par la secte des bogomiles dont on connaît les conceptions dualistes. Wells semble bien accepter cette opinion, p. 124 sq., 135. Mais il est permis de révoquer en doute cette origine, car les récits donnent clairement à entendre que les revendications du diable à la possession de la terre sont illégitimes. D'ailleurs un trait tout semblable se trouve déjà dans le *Combat :* « Satan, l'ennemi du bien, parla en son esprit... Je tuerai Adam, de sorte que la terre lui sera enlevée et restera toute à moi; » Malan, *op. cit.*, p. 52. La même pensée se rencontre, au VIIe siècle, chez Anastase le Sinaïte; *Quæst.*, CXXVI; *P. G.*, t. LXXXIX, col. 776; cf. aussi Tertullien, *De Patientia*, V, *P. L.*, t. I, col. 1256. La légende du chirographe doit sans doute son origine à la parole de saint Paul aux Colossiens, II, 14.

V. HISTOIRE DES FILS D'ADAM. ABEL ET CAÏN — Après son péché, Adam jeûne pendant cinq jours. Dieu lui envoie un ange qui lui annonce « la rédemption des hommes par l'incarnation de Dieu; » il lui apprend aussi à dompter les bœufs, à labourer le sol, à utiliser les fruits de la terre pour sa nourriture et lui donne l'ordre d'offrir une partie des fruits en sacrifice à Dieu. Naissance de Caïn, d'Abel et d'une fille, et d'autres enfants. Sacrifice d'Abel et de Caïn; le premier choisit les meilleures brebis de son troupeau, un doux parfum remplit l'air, une lumière céleste éclate et une voix du ciel proclame que Dieu a agréé son sacrifice; Caïn offre des épis rongés par la nielle : un tourbillon disperse son offrande et la grêle s'abat sur son visage. Colère de Caïn; ses desseins homicides. Il propose un jour à son frère une promenade dans la campagne; mais comme Abel est plus vigoureux que lui et qu'en se mesurant avec lui, par manière de jeu, il a toujours le dessous, il recourt à la ruse : il parvient à attacher Abel à un grand pied de vigne et à lier tous ses membres avec les branches. Cependant il ne sait comment le tuer. Alors Satan amène un loup et une autre bête qui se battent avec une arme de pierre. Caïn ramasse l'arme et se précipite sur Abel; celui-ci le supplie de l'épargner, il cherche à le toucher par la pensée du chagrin qu'il causerait à ses parents et enfin lui rappelle le jugement dernier; mais Caïn n'écoute rien et écrase le front d'Abel avec la pierre. Dieu demande compte à Caïn et lui impose sept châtiments. Lamech, ne reconnaissant pas Caïn, le blesse avec une lance; mais à la prière de la femme de Lamech, Dieu le guérit. Le corps d'Abel reste sans corruption; et pendans trois ans Adam et Ève cessent les relations conjugales. Naissance de Seth.

Bien que sur plusieurs points ce récit se rapproche de celui du *Combat*, dans l'ensemble les traditions sont divergentes. La manière dont Caïn tue Abel et la guérison de Caïn à la prière de la femme de Lamech sont des traits particuliers à notre narration.

Par contre, notre récit a beaucoup de points de contact avec des traditions rabbiniques. Selon le Midrach *Bereschith Rab.*, XXII, *in Gen.*, IV, 8, « Abel était plus fort que Caïn, car il est dit ויקם, il se tenait au-dessus de lui, d'où il ressort que Caïn était au dessous. » D'après Philon, Caïn l'emporta sur Abel « plus par la ruse que par la force; » *De migr. Abr.*, 74, Mangey, t. I, p. 447; cf. *quod det. potiori insid. soleat*, 42, Mangey, t. I, p. 200. Un trait remarquable, dans notre apocryphe, est la mention du jugement dernier. Or, il se trouve que dans le *Targum Ierouschalmi*, Gen., IV, 8, Caïn, irrité de voir Dieu rejeter son sacrifice, déclare : « Il n'y a pas de jugement dernier, il n'y a pas de juge, il n'y a pas d'autre vie, il n'y a pas de récompense pour les justes, il n'y a pas de châtiment pour les méchants, » tandis qu'Abel affirme tout le contraire. Cf. *Ps.-Jonathan in h. l.;* Philon, *quod det. potiori insid. soleat*, 32, Mangey, t. I, p. 197; *De migr. Abr.*, 74, Mangey, I, p. 447. Il semble bien que les juifs aient, déjà au temps de Philon, supposé entre les deux frères une discussion sur les destinées dernières de l'homme. Plusieurs des traits particuliers à notre écrit se retrouvent dans *Le livre de l'Abeille*, c. XVIII, trad. Budge, Oxford, 1886, p. 26.

VI. LA PROMESSE DE SETH « QU'IL EST UTILE DE CONNAITRE. » — Preuschen donne à cet écrit le titre *Évangile de Seth;* mais la traduction de James, *The Promise of Seth*, *Apocr. Anecdota*, t. II, p. 163, paraît plus exacte, car elle répond mieux au contenu du récit. Un ange du Seigneur apparaît à Adam et lui ordonne de s'approcher, malgré ses craintes, de sa femme; il lui naîtra un fils, Seth, qui le consolera, et la terre appartiendra à ses descendants; mais ceux-ci ne devront pas se mélanger à la race de Caïn. Naissance de Seth. Hénoch, fils de Seth, ayant appris ce qui avait causé le malheur d'Adam, plante une vigne dont tous les autres goûtent les fruits; quant à lui, il s'en abstient pour réparer la faute qu'Adam avait commise en mangeant du fruit défendu. En récompense de sa virginité et de sa vie abstinente, il est transporté « dans son corps, » par les anges, dans le Jardin, « et il y est jusqu'aujourd'hui. » Beaucoup imitent ses exemples, se retirent « dans les montagnes et y vivent, comme ermites, dans la virginité. » Dans la race de Caïn, les filles se multiplient; à force d'artifices, elles séduisent les 520 ermites de la race de Seth et les entraînent à toutes sortes d'impuretés. Seul Noé reste vierge. Colère de Dieu qui va punir les hommes par le déluge. Il ordonne à Noé de construire l'arche et l'oblige, malgré son désir de garder la virginité, à se marier : il devra être « l'Adam » du monde. Déluge. L'arche s'arrête sur la montagne Masitâ. Sacrifice; arc-en-ciel. Noé descend de la montagne. Sa tombe est à Nachidzewan.

Par beaucoup de détails, ce récit se rapproche des légendes du *Combat*. Ce dernier livre met aussi en relief la pureté de Noé : voyant combien la corruption était grande, « il châtia son âme, et il se contint, et il garda la virginité... et comme il tenait son âme dans le jeûne, l'esprit malin ne pouvait rien contre lui; » il ne se maria que sur l'ordre de Dieu; Malan, *op. cit.*, p. 142 sq.

VII. HISTOIRE DE LA PÉNITENCE D'ADAM ET D'ÈVE, NOS PREMIERS PARENTS. — Tristesse d'Adam et d'Ève après leur sortie du jardin; leur terreur, quand la nuit survient. Ils restent dans le voisinage du jardin et songent avec mélancolie à « ce lieu de délices, à la beauté des arbres et à la grâce des plantes, aux couleurs claires des roses et au parfum des fleurs, à la splendeur toujours verdoyante des feuilles et au doux arôme des fruits, aux belles voix des séraphins et au chant harmonieux des anges, aux douces paroles des Êtres célestes et aux agréables modulations des armées incorporelles. » (Cf. *Testament d'Adam*, fragm. I, quatrième et cinquième heure de la nuit.) L'archange Gabriel apporte à Adam une branche des arbres du

jardin en signe de la prochaine naissance de Seth. Ève voit en songe le meurtre d'Abel (le récit est presque identique à *Apoc. Mos.*, I-III). Adam sort et trouve Abel mort : Caïn l'avait lié à un arbre et tué avec une pierre (cf. *Caverne des Trésors*, et plus haut, n. 5). Quand Adam et Ève veulent l'enterrer, ils ne trouvent plus son corps : les anges l'avaient déjà enseveli. Dieu impose à Caïn sept châtiments (avec quelques variantes ce sont les mêmes qu'au n. 5; cf. aussi Jean Malalas, *P. G.*, t. XCVII, col. 67). Les dix sujets de tristesse d'Adam et d'Ève; leurs lamentations en face du paradis. Adam tombe malade; il annonce à Ève qu'elle mourra en même temps que lui et qu'elle sera ensevelie dans la même tombe (*Apoc. Mos.*, XXX, 1-3). Il l'envoie chercher de l'huile de miséricorde pour être soulagé dans ses souffrances (*Apoc. Mos.*, IX = *Vita*, XXXVI). Ève et Seth se mettent en route; rencontre de Béhémoth (cf. *Apoc. Mos.*, X-XII = *Vita*, XXXVII-XXXIX). Pendant qu'Ève et Seth prient en face du paradis, Gabriel leur annonce qu'Adam est mort. Leur deuil. Ève meurt trois heures après Adam. Le premier homme avait été créé le matin du vendredi, et Ève fut formée de sa côte à la troisième heure du jour (cf. *Caverne*); mais Adam mourut à la deuxième heure du jour et Ève à la troisième heure de la nuit. Leurs enfants les pleurent pendant trente jours, puis les enveloppent dans des linceuls, avec des aromates, et les mettent dans un cercueil de bois. Les corps des premiers parents sont entourés d'honneurs pendant toutes les générations qui suivent; Noé les transporte dans l'arche et, après le déluge, les confie à Sem. Celui-ci enterre le corps d'Adam au Golgotha, « au nombril de la terre, » « où le Christ fut crucifié par les juifs au-dessus de la tête d'Adam » (cf. *Combat*, *Caverne*, *Testament*, introd. du ms. arabe). Quant au corps d'Ève, « il le déposa dans une grotte à Bethléem, où plus tard le Christ naquit de la sainte vierge Marie, au-dessus de la tombe d'Ève » (ce dernier détail se retrouve avec de nouveaux embellissements dans les *Homélies sur la Genèse et sur l'Évangile de Luc*, du Ps.-Epiphane ; Conybeare, *The Gospel Commentary of Epiphanius (Zeitschr. für die neut. Wissensch.*, 1906, p. 320, 329 sq.).

Comme on le voit, cet écrit a des points de contact avec des documents de provenance très diverse. Cependant les rencontres ne sont presque jamais textuelles, et les divergences sont très importantes. L'auteur semble connaître une première ébauche de la légende de la caverne.

VIII. PAROLES D'ADAM A SETH. — Adam dit à Seth : « Nous n'avons pas ici de demeure ferme, car ceci est le séjour des bêtes sauvages. Notre demeure était dans l'Éden, à l'Orient. » Récit très succinct de la chute. Seth prend à cœur ces paroles et jeûne quarante jours et quarante nuits. Un ange vient et lui apporte une branche pour la consolation de son père. Il donne la branche à Adam qui, l'ayant posée sur ses yeux, reconnaît qu'elle provient de l'arbre dont il avait goûté le fruit de mort. Et Seth dit à son père : « Père, sache que de même qu'il a apporté la mort, ainsi il donnera aussi la vie et accordera la lumière. » Et Adam loue Dieu. Seth rapporte à Enos les premières paroles d'Adam ainsi que le récit de la chute, et comment Adam fut « privé de la lumière divine et chassé du paradis. » Et Enos jeûne, lui aussi, quarante jours et quarante nuits. Et après cela il plante un beau jardin et y place toutes sortes d'arbres fruitiers; il y demeure 540 ans, et « après cela son corps fut déposé dans la terre et il fut jugé digne de la gloire divine et de la lumière. »

Ce dernier trait rappelle la vigne plantée par Hénoch dont parle le n. 6.

La légende de la branche apportée du paradis par un ange mérite de retenir notre attention. Dans le *Combat*, on voit Adam pressé du désir d'avoir un objet du paradis, qui lui rappelât ses joies d'autrefois et le consolât dans ses épreuves; des anges lui apportent de l'or, de l'encens et de la myrrhe du jardin : conservés dans la caverne, ces dons seront un jour offerts par les mages à l'Enfant Jésus. Dans notre document, la légende se diversifie : c'est une branche de l'arbre dont le fruit a été si fatal à Adam qui est apportée par un ange. Une variante de ce récit se trouve dans l'*Apoc. Mos.*, XXIX; cf. *Vita*, lat. XLIII, 3, slave XXV-XXVII. Il était question d'une branche « des arbres du Jardin » dans le n. 7, mais sans autre explication. Dans le *Testament d'Adam*, fr. II, seconde recension, nous avons rencontré, à propos du figuier, cette parole d'Adam qui éclaire une phrase énigmatique de notre récit : « La porte par laquelle la mort entra sur moi et sur mes enfants est aussi celle par laquelle le salut entrera pour moi et pour mes enfants; » c'était une allusion à la croix rédemptrice (cf. notre Préface de la Croix : *Qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret*). Dans des mss. de la *Vita* latine, XLIII sq. XLVIII, les indications se précisent : l'ange donne à Seth, outre les herbes odorantes, « une branche à triple ramification » de l'arbre de la science; mais quand Seth traverse le Jourdain, la branche tombe dans le fleuve; Adam le renvoie et Seth retrouve la branche au milieu de l'eau; joie d'Adam en la voyant; il ordonne à ses fils de la planter un jour près de son sépulcre; là elle devient un grand arbre; les chasseurs de Salomon l'abattent et le placent dans le temple; mais lorsque la reine de Saba annonce qu'un jour, à cet arbre, quelqu'un mourrait qui détruirait le royaume des Juifs, l'arbre est jeté dans la piscine probatique où il opère les guérisons merveilleuses; enfin Jésus y est crucifié sur le Calvaire; W. Meyer, *op. cit.*, p. 52 sq., 58. Les témoins slaves de la *Vita* présentent une autre variante. L'archange Michel donne à Seth une branche (d'autres mss. : trois rameaux) de l'arbre de la science; Adam la reconnaît, la tresse en forme de couronne et la pose sur sa tête; c. XVI sq. Certains mss. et d'autres textes apocryphes slaves ajoutent à la fin du récit qu'on ensevelit Adam « avec sa couronne » et que de cette couronne naquit un arbre d'une grandeur et d'une beauté admirables, et cet arbre devint la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ; Jagić, *op. cit.*, p. 24 sq., 55 sq. Cette légende de l'arbre de la croix, sous ses divers embellissements, était très répandue au Moyen Age; cf. Meyer, *op. cit.*, p. 27, 29, 31, 33; *idem : die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus. Abhandlungen der R. Bayer. Akademie der Wiss.*, I Cl., XVI Bd., 2 Abth., München, 1881; Migne, *Dict. des Apocr.*, t. I, col. 295, 387-390, 1123, n. 1164. Elle est mentionnée dans Petrus Comestor, *Hist. Schol.*, l. III, *Reg.* c. XXV; *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1370.

Si maintenant on jette un coup d'œil d'ensemble sur ces livres d'Adam arméniens, on constate que la plupart d'entre eux se présentent avec une couleur nettement chrétienne; il suffit de se rappeler les allusions aux mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption (n. 2, 4, 5, 7, 8), l'estime dont sont entourées la virginité et la pénitence (n. 6), la légende du chirographe (n. 4). Le reste des récits, et le n. 3 tout entier, auraient pu sortir d'une plume juive. D'ailleurs, à chaque pas, les rapprochements s'imposent avec les légendes de la littérature rabbinique. Preuschen a voulu voir une tendance antijuive dans ces documents, parce que dans le n. 3 il est dit que « Dieu plaça Adam dans le jardin, afin que, si Adam observait le commandement du Seigneur, il s'élevât en gloire au dessus de Jérusalem, le lieu des anges tombés; » il en conclut que, pour l'auteur, « le dieu des

juifs était le diable. » Mais le contexte même montre que Jérusalem est supposée un lieu de gloire! Très probablement il faut entendre le passage en ce sens qu'Adam devait « s'élever en gloire au dessus de Jérusalem » et occuper « la place laissée vacante par les anges tombés, » — ce qui est une pensée très juive; cf. *Vita*, lat., XVII, 2; XLVII, 3; *Apoc. Mos.*, XXIX, 2 sq.; ce dernier passage est tout à fait parallèle à celui que nous examinons. Cf. aussi *Caverne des Trésors*, trad. Bezold, p. 5; *La Perle Précieuse*, trad. Périer, *Patrol. or.*, XVI, p. 602 sq.

Preuschen s'est efforcé de montrer que tous nos écrits sont d'origine gnostique et ont fait partie de la collection des livres sacrés des Séthiens. Mais cette théorie s'est heurtée au scepticisme de critiques comme Liechtenhan, Schürer, Bardenhewer. Et à bon droit; car les arguments allégués par Preuschen sont insuffisants à prouver sa conclusion. Le rôle dévolu à Seth dans nos documents n'a rien d'excessif; il répond à celui qui lui est assigné par toute la tradition juive depuis l'historien Josèphe, *Antiq.*, I, II, 3, il est le plus souvent tel qu'il ressort du texte biblique lui-même. D'ailleurs Seth n'occupe une place vraiment importante que dans les récits qui parlent des dernières années ou de la mort d'Adam et d'Ève (n. 2, 7, 8); étant données la disparition d'Abel et la vie vagabonde de Caïn, Seth était naturellement désigné pour assister alors ses parents et transmettre à la postérité leurs paroles et leurs gestes. Les n. 3 et 4 ne font même pas mention de Seth, le n. 5 indique seulement le fait de sa naissance, et le n. 6 n'ajoute aux données bibliques à son sujet que quelques traits insignifiants. On sait par saint Épiphane que les Séthiens identifiaient Seth avec le Christ; *Adv. hær.*, XXXIX, 1; *P. G.*, t. XLI, col. 668. Preuschen et Kabisch ont cru retrouver cette identification ou du moins une assimilation dans le n. 8, où Seth, ayant prié le Seigneur, voit arriver un ange qui lui apporte pour Adam une branche du paradis : « et Seth remercia le Christ qui avait exaucé sa prière en lui accordant le fruit de vie. » Celui que Seth remercie est le Seigneur qu'il avait prié auparavant. Et n'y a-t-il pas ici une allusion au rôle rédempteur de cette branche qui deviendra le bois de la croix ? L'argument par lequel Götze, *op. cit.*, p. 39-42, veut fortifier la thèse de Preuschen n'est pas probant. Il rapproche l'apparition de la sainte Vierge, décrite dans le n. 2, d'un texte de l'*Opus imperfectum in Matth.*, *P. G.*, t. LVI, col. 637 sq., où une étoile apparaît aux mages « sous forme de petit enfant, portant l'image de la croix, » et comme ce trait est tiré d'un livre apocryphe de Seth, il conclut à l'origine séthienne des documents arméniens. Mais les deux visions ne sont pas semblables, et rien ne démontre que « le livre apocryphe de Seth » de l'*Opus imperfectum* ait été gnostique. La vision du n. 2 a plutôt une analogie marquée avec celle du *Combat*, Malan, *op. cit.*, p. 204. Quant à la « lumière » qui enveloppait les premiers parents et dont le péché les dépouilla (n. 3), elle n'est pas nécessairement celle des gnostiques; souvent, dans l'Écriture sainte, la lumière apparaît comme le symbole de la félicité et de l'amitié divine, tandis que les ténèbres sont l'image du péché. Enfin, la tendance ascétique, fortement accusée dans le n. 6, ne relève pas non plus du gnosticisme; cet écrit n'a rien de commun avec les doctrines de la secte des Sévériens qui prohibaient l'usage du vin et traitaient l'acte conjugal d'œuvre satanique; saint Épiphane, *Adv. hær.*, XLV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 833. L'auteur de la *Promesse de Seth* ne condamne ni le mariage ni le fruit de la vigne, il se contente de proposer la virginité et l'abstinence comme un idéal, du moins dans de certaines conditions, et c'est ce que l'Église a toujours fait. Du reste, on ne trouve jamais dans nos écrits l'idée fondamentale des gnostiques, que la matière est mauvaise; si Hénoch s'abstient de manger du fruit de sa vigne et reste célibataire, c'est pour réparer le péché d'Adam; si 520 ermites imitent sa vie chaste et pénitente, c'est pour avoir part à sa récompense. Ajoutons que, selon la remarque très juste de Liechtenhan, il serait bien étonnant, si nos documents étaient gnostiques, que le venin de l'hérésie ne se fût pas glissé dans la description de la chute. Si l'on veut voir toute la différence qui sépare nos documents des élucubrations gnostiques, il suffit de les comparer à la *Pistis Sophia*.

Il n'est pas aisé de déterminer la date de composition de nos écrits. La mention de livres de Seth qu'on trouve dans saint Hippolyte, *Philosophoumena*, V, 22, *P. G.*, t. XVI, col. 3191; dans saint Épiphane, *Adv. hær.*, XXXIX, 5 et XL, 2, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 669, 680, 688, et dans l'*Opus imperfectum in Matth.*, *P. G.*, t. LVI, col. 637 sq., ne peut être d'aucun secours, si les écrits arméniens n'ont rien à voir avec la secte des Séthiens. On ne peut davantage tirer parti d'un renseignement de saint Épiphane qui raconte que, vers l'an 360, un prêtre arménien, du nom d'Eutaktus, gagné au gnosticisme, après avoir vécu en Égypte, en Palestine et en Arabie, répandit ses doctrines en Arménie; *Adv. hær.*, XL, *P. G.*, t. XLI, col. 667 sq. On songerait plus volontiers au témoignage de l'historien arménien Samuel d'Ani, qui rapporte que vers l'an 591 des nestoriens syriens pénétrèrent en Arménie et traduisirent leurs livres, entre autres *La pénitence d'Adam* *P. G.*, t. XIX, col. 685 sq. Les *Révélations du Ps.-Methodius*, composées probablement en Syrie, à la fin du VII[e] siècle, se rapprochent sur un grand nombre de points de nos légendes. Celles-ci sont beaucoup moins ornées que le *Combat* et la *Caverne*, et leur sont sans doute antérieures. Déjà au temps de saint Épiphane existaient des livres dans lesquels il était raconté qu' « Adam, sorti du paradis, demeura longtemps en face; puis, après avoir pendant de longues années erré en divers lieux, il vint finalement à Jérusalem où il fut enterré au Golgotha, » à l'endroit précis au-dessus duquel Jésus-Christ fut crucifié; *Adv. hær.*, XLVI, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 844 sq. Rien n'empêche les écrits originaux dont nos documents arméniens sont la traduction d'avoir été rédigés dès le IV[e] siècle, et beaucoup de leurs matériaux remontent encore plus haut, au *Livre d'Adam* primitif. Il n'y a d'ailleurs aucune unité entre nos écrits, et les mêmes légendes se présentent parfois avec des traits inconciliables.

Le texte arménien fut sans doute traduit sur le grec, car le n. 2 est introduit par cette notice : « Moïse a décrit la création, mais il n'a rien dit sur la mort d'Adam, sinon qu'il vécut 900 ans. Dans les apocryphes grecs on trouve le récit suivant au sujet des premiers parents. » Suit le récit de la mort d'Adam.

BIBLIOGRAPHIE. — *Texte arménien : Les livres extracanoniques de l'Ancien Testament*, Venise, Imprimerie des Méchitaristes, 1896. Cf. M. R. James, *Texts and Studies, edited by* J. A. Robinson, t. V, n. 1, *Apocrypha, Anecdota*, II, Cambridge, 1897, p. 158-163; Traduction allemande : E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht*, Giessen, 1900, p. 6-47.

TRAVAUX DIVERS : Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg, 1913, t. I, p. 354; Götze, *Die Schatzhöhle*, Heidelberg, 1922, p. 41 sq. et *passim*; Kabisch, *Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose*, *Zeitschr. f. die Neut. Wissensch.*, 1905, p. 109 sq.; Liechtenhan, *Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker*, *Zeitschr. für die Neut. Wissensch.*, 1902, p. 222 sq.; Preuschen, *op. cit.*, p. 47-90; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1909, t. III, p. 398; Wells, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, t. II, p. 126 sq., *passim*.

VI. LIVRE DES FILLES D'ADAM. — Cet écrit n'est connu que par la mention qu'en fait le décret

ps.-gélasien (VIe siècle) : *Liber de filiabus Adæ Leptogeneseos, apocryphus;* Cavallera, *Thesaurus doctr. cath.*, Paris, 1920, p. 17, d'après von Dobschütz; ou : *Liber de filiabus Adæ, Leptogenesis, apocryphus;* Preuschen, *Analecta*, t. II, Tubingue, 1910, p. 59; ou encore : *Liber de filiabus Adæ vel Geneseos, apocryphus*; cf. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, Fribourg, 1913, t. I, p. 331. On le voit, le texte se présente dans un état assez peu satisfaisant. Une chose est certaine, c'est que, dans la pensée du rédacteur de ce décret, le *Livre des Filles d'Adam* s'identifiait avec la *Leptogenèse*, comme il résulte du singulier *apocryphus* et de l'usage constamment observé dans cette liste qui énumère séparément chaque apocryphe, à moins qu'il ne s'agisse d'opuscules qui ont une même origine.

La *Leptogenèse* n'est autre chose que le livre des *Jubilés*, selon le témoignage de beaucoup d'anciens écrivains, par exemple, Didyme d'Alexandrie, saint Épiphane, saint Jérôme, les chroniqueurs byzantins; cf. Charles, *The Book of the Jubilees or the Little Genesis, translated from the editor's ethiopic text*, Londres, 1902, p. XV sq., LXXVII-LXXX. Ce livre était appelé *Leptogenèse* parce qu'il donnait les récits de la Genèse avec plus de détails que la Bible.

D'après Charles, *op. cit.*, p. XVIII sq.; cf. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1913, t. II, p. 2, l'appellation de *Livre des Filles d'Adam* convient assez bien aux *Jubilés*, car ceux-ci ont la préoccupation constante d'indiquer les noms des femmes de tous les patriarches à partir d'Adam. C'est aussi l'opinion d'E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (*Texte und Untersuchungen*, XXXVIII, 4), Leipzig, 1912, p. 299. D'autre part, ajoute Charles, le titre *Livre des Filles d'Adam* peut n'avoir pas été appliqué à tout le livre des *Jubilés*, mais à des extraits tirés de cet apocryphe et contenant principalement ou uniquement des listes de noms des femmes mentionnées dans les *Jubilés*. Des collections de ce genre ont existé, comme le montre le fragment syriaque intitulé « Noms des femmes des patriarches selon le livre des juifs appelé *Jubilés*, » édité par Ceriani et reproduit par Charles, *The ethiopic version of the hebrew book of Jubilees*, Oxford, 1895, p. 183. Les éléments de cette liste se trouvent en grec dans les notes marginales du célèbre ms. du Pentateuque, le *Basileensis græcus;* cf. E. Tisserant, *Revue biblique*, 1921, p. 55-59.

Cette explication ne donne pas entière satisfaction, car dès lors qu'il s'agit des femmes des patriarches depuis Adam jusqu'aux fils de Jacob, on ne voit pas très bien pourquoi elles seraient appelées « filles d'Adam » plutôt que « femmes des patriarches. » Dans les *Jubilés*, il n'est question des filles d'Adam qu'au c. IV, et d'une manière extrêmement sobre : une fille, Awan, naît avec Abel, une autre, Azoura, après Seth; Caïn épouse la première, Seth la seconde; et c'est tout!

Le titre de ce livre semble donc devoir s'appliquer à un autre apocryphe. Il se pourrait que le vrai *Livre des Filles d'Adam* ait traité tout au long la légende très ancienne que nous avons rencontrée dans le *Combat*, dans la *Caverne*, dans le *Testament* et chez les juifs : avec Caïn et Abel naissent des filles; Adam veut que chacun de ses deux fils épouse la jumelle de son frère; Caïn est irrité de cet arrangement qui lui donne la moins belle des deux sœurs; d'où, en fin de compte, le meurtre d'Abel. D'après les Archontiques, secte gnostique apparentée aux Séthiens, les deux frères se disputaient l'unique sœur qu'ils avaient; saint Épiphane, *Adv. hær.*, XL, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 684. — Un récit de ce genre expliquerait plus facilement l'appellation de *Livre des filles d'Adam*.

Il est donc probable que, dans la liste du décret de Gélase, on aura, par erreur, associé sous la même rubrique deux écrits différents. C'est aussi le sentiment de Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e édit., Leipzig, 1909, t. III, p. 382.

BIBLIOGRAPHIE. — Voir les ouvrages mentionnés dans l'article.

VII. LE LIVRE D'ADAM, ou plus exactement, le GHENZA ou TRÉSOR, livre sacré des mandéens. — Le texte de cet ouvrage fut publié pour la première fois par Norberg, en 1815. F. Tempestini en donna une traduction française, d'après Norberg et quelques mss. de la Bibliothèque nationale de Paris, dans le premier volume du *Dictionnaire des apocryphes*, de Migne. En 1867, Petermann fit une édition plus critique du texte original. Des fragments de ce livre et d'autres écrits mandéens ont été traduits en allemand par W. Brandt.

Les Mandéens, appelés autrefois *chrétiens de saint Jean* — à tort, semble-t-il, car ils ne paraissent avoir eu aucun lien avec le Précurseur, — sont probablement la population autochtone du Chat-el-Arab et non des immigrés. Leur livre sacré, le *Ghenza*, est une compilation informe, un amas de légendes cosmogoniques, d'exhortations morales, de spéculations étranges, où des réminiscences bibliques se mêlent à des doctrines qui relèvent du parsisme, du manichéisme, de l'astrologie et de la magie babyloniennes. Le livre manifeste une tendance violemment antichrétienne et antiascétique, mais n'offre que de lointaines analogies avec la pensée juive. Sous sa forme actuelle, il est, — comme toute la littérature sacrée des mandéens, — postérieur à l'Islam. Cependant certains éléments peuvent remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne, sans qu'on puisse pour autant leur donner l'importance extraordinaire que leur attribue Reitzenstein.

On ne voit pas très bien pourquoi cet écrit a été placé sous le nom d'Adam. Bien qu'Adam et Ève y soient plusieurs fois nommés, ils ne tiennent, dans l'ensemble du livre, qu'une place minime et le rôle qui leur est assigné ne correspond guère au récit de la Bible.

BIBLIOGRAPHIE. — *Textes* : Norberg, *Codex Nazaræus, liber Adam appellatus, syriace transcriptus latineque redditus*, Lund (en Suède), 1815-1816; Petermann, *Thesaurus seu Liber Magnus, vulgo Liber Adami appellatus*, Berlin, 1867. — *Traductions :* F. Tempestini, dans Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris, 1856, t. I, p. 22-283; W. Brandt, *Mandäische Schriften*, Göttingue, 1893.

TRAVAUX DIVERS. — W. Brandt, *Die mandäische Religion*, Leipzig, 1889; K. Kessler, art. *Mandäer : Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, von Herzog-Hauck, vol. XII, Leipzig, 1903, p. 155-183; W. Brandt, art. *Mandæans* : Hastings, *Encycl. of Rel. and Ethics*, Edinburgh, 1915, t. VIII, p. 380-393; Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Berlin, 1920; R. Reitzenstein, *Das mandäische Buch des Herrn der Grosse*, Heidelberg, 1919.

J.-B. FREY.

AGAPE. — I. État de la question. II. Le dernier repas de Jésus. III. La Cène à l'époque apostolique : a) dans les Actes des Apôtres; b) dans la Ire épître aux Corinthiens; c) dans l'épître de saint Jude. IV. Bibliographie.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — La question de l'Agape, « simple et moderne question d'école », est devenue un « obscur problème » non pas seulement pour cette raison que l'on veut tirer des textes plus que leur contenu, mais encore parce que, prétendant ramener à une souche unique des éclosions fort différentes, qui n'avaient guère de commun qu'un nom d'emprunt assez vague (agape), on n'a pas toujours suffisamment distingué les choses. Entre l'agape soi-disant primitive, la « véritable agape, la pure et sûre agape du Ier et du IIe siècle, » d'une part; les agapes funéraires ou

cimitériales du IVe siècle, d'autre part, la différence est essentielle, irréductible. C'est le résultat le plus net de la controverse sur l'Agape à laquelle, au commencement de ce siècle, Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive* : 6e édit., Paris, 1920, p. 283-325 (La 5e édition, 1907, contenait encore, p. 350-370, sous le titre *Controverse sur l'agape*, un article donné au *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril-mai 1904, p. 185-206, en réponse aux défenses de l'agape présentées par MM. Funk, Gillis, Ladeuze et dom Leclercq. La suppression de cet article est remplacée, dans la sixième édition, par plusieurs nouveaux textes, présentés et discutés aux p. VIII-XIV de l'avant-propos. L'étude sur l'agape avait été publiée pour la première fois sous le titre *L'Eucharistie et les Agapes* dans la *Revue du clergé français*, 15 août 1899, t. XIX, n. 114, puis reproduite en 1900, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, Vacant-Mangenot, art. *Agapes*, t. I, col. 551-556), — Mgr Ladeuze, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, juillet 1902; *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique*, Paris, janvier 1904, p. 78-81; *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique*, dans *Revue apologétique*, 16 nov. 1906, — F. X. Funk, *L'Agape*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, janv. 1903, t. IV, p. 1-23; *Tertullien et l'Agape*, *ibid.*, janv. 1904, — Dom Leclercq, article *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1907, t. I, col. 775-848, — Gillis, *The christian agapé*, dans *The catholic University bulletin*, 1903, n. 4, p. 476 sq , — S. F. Keating, *The agape and the eucharist in the early Church*, Londres, 1901; *Recent discussions of the agapé*, dans *Guardian*, Londres, 21 déc. 1902, — Bricout, *L'existence et la signification de l'agape*, dans *Revue du clergé français*, 15 juillet 1904, t. XXXIX, p. 361-396, — Ermoni, *L'agape dans l'Église primitive*, Paris, 1904, apportèrent successivement les lumières de leur vaste érudition

En revenant sur la question (cf. *Dict. de la Bible*, mot *Agape*, t. I, col. 260-262), le *Supplément au Dict. de la Bible* limite délibérément son exposé au côté scripturaire du problème. Dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dom H. Leclercq a donné « une véritable encyclopédie de l'agape. On y trouve notamment les données tirées des monuments et qui peuvent se rapporter à l'histoire de l'agape. » Ce matériel d'un grand intérêt a été complété depuis par Dölger, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Munster, 1922; la dernière (troisième) partie de l'ouvrage a été éditée séparément sous le titre : *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, ibid., 1922. Il demeure en dehors de notre sujet.

II. Le dernier repas de Jésus. — A la base du problème de l'agape se trouve la question du dernier repas de Jésus. Quel fut ce repas que d'aucuns prétendent commémoré, continué dans l'agape chrétienne? Jésus, avant de mourir, a-t-il une dernière fois célébré avec ses disciples la pâque juive, fût-ce « en l'anticipant, peut-être avec quelques autres qui regardaient le jeudi de cette semaine comme le 14 nisan, » ou bien l'a-t-il « remplacée par l'institution d'une Pâque nouvelle qui ne pouvait se substituer à l'ancienne sans que celle-ci fût rappelée et comme célébrée dans celle qui lui succédait, l'agneau pascal étant inutile quand le Christ se donnait lui-même en nourriture. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 340 et 337. Poser ainsi le problème c'est évoquer la question de l'accord de saint Jean avec les synoptiques quant à la date, la suite et la signification des événements de la semaine sainte. Or, au dire du dernier auteur qui l'a traitée, cette question est une des plus controversées de toute la critique évangélique. Le *Dictionnaire de la Bible* aborde le sujet dans l'article *Cène*, dû à M. C. Fouard. On y trouve fidèlement enregistrés, avec le pour et le contre, ainsi que la liste des tenants d'un chacun, les trois modes d'explication en cours. L'article date de 1899. Depuis lors les critiques indépendants, de plus en plus, se déclarent pour l'opinion que Jésus n'a pas fait le repas pascal. Il y aurait lieu de citer (dans l'ordre chronologique) : E. Haupt, *Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte* (Programme de l'Université de Halle-Wittenberg (Halle) 1894, p. 6 sq.; — J. von Bebber, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, Munster, 1898. — Hans Achelis, *Ein Versuch den Karfreitag zu datieren*, dans *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1902, Heft 5. — C. H. Turner, article *Chronology of the N. T.*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 403 sq. — K. G. Gœtz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwikelung*, 2e édit., Leipzig, 1905. — E. Preuschen, *Todesjahr und Todestag Jesu*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1904, t. II, p. 1-17. — E. Schwartz, *Osterbetrachtungen*, même revue, 1906, t. VII, p. 1-33. — G. Wohlenberg, *Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik*, dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1906, p. 197 sq. — J. Réville, *Les origines de l'Eucharistie*, Paris, 1908. — Maurice Goguel, *L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909, n. 84; *Institution de la Cène*, p. 260-266, surtout p. 265.

A en croire M. Goguel le dernier repas de Jésus, *d'après la tradition primitive*, n'était *pas* un repas pascal (p. 265), tandis que d'après les *évangélistes* (synoptiques) il *l'était* (p. 264): *L'Eucharistie, des origines à Justin martyr*, Paris, 1910. — A. Schweitzer, *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19 Jahrhunderts und der historischen Berichte (Das Abendmahl I*, Tübingue, 1901. — Darwell Stone, *A history of the doctrine of the holy Eucharist*, Londres, 1909. Parmi les *catholiques*, au contraire, le plus grand nombre des exégètes pensent encore aujourd'hui que Jésus a célébré la Pâque juive en l'avançant d'un jour. [Le P. J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum S. Matthæum*, 2e édit., Paris, 1903, préfère supposer que les Juifs ont retardé la pâque de 24 heures. Il est resté à peu près seul à soutenir cette opinion.] Et c'est bien la solution qui a le plus de chances d'être la vraie. Car enfin il ne semble pourtant pas qu'on puisse révoquer en doute que les synoptiques aient considéré le dernier repas de Jésus comme un véritable repas pascal. Les préparatifs que Jésus demande à ses disciples sont ceux de la Pâque juive et nettement caractérisés comme tels :

Marc., XIV, 12-16.	Matth., XXVI, 17-19.	Luc., XXII, 7-13.
2. Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσι αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;	17. Καὶ τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;	7. Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα,
13. Καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς·	18. Ὁ δὲ εἶπεν· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα	8. Καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰπών· πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν.

ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ,

14. Καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει· ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμά μου, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;

15. Καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον, κἀκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν.

16. Καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ ευρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.

Καὶ εἴπατε αὐτῷ· ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου.

19. καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.

9. οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ θέλει ἑτοιμάσωμεν;

10. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἰδοὺ εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν συναντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν εἰς ἣν εἰσπορεύεται.

11. καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας· λέγει σοι ὁ διδάσκαλος· ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμα ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;

12. κἀκεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἐκεῖ ἑτοιμάσατε.

13. ἀπελθόντες δὲ εὗρον καθὼς εἰρήκει αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.

Je cite d'après Tischendorf (editio octava critica major). Le texte de von Soden, *Die Schriften des Neuen Testamentes*, Göttingen, 1913, t. IV, n'en diffère que par quelques variantes insignifiantes (Marc., XIV, 14, ἐστιν [sans accent] : 15, καὶ ἐκεῖ [au lieu de κἀκεῖ] ; 16, μαθηταὶ [αὐτοῦ] ; Luc., XXII, 7 supprime ἐν).

Le repas qui est expressément qualifié de Pâque par saint Luc (XXII, 15, καὶ εἶπεν [Jésus] πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν), ne se fait qu'en exécution de cet ordre du Maître demandant la Pâque, Marc., XIV, 17; Matth., XXII, 20; Luc., XXII, 14. A côté de ces textes d'une netteté qui semble bien voulue, le récit synoptique contient d'autres indications d'un caractère plus fortuit, mais que l'on aurait tort de négliger : elles sont d'autant plus suggestives qu'elles paraissent moins recherchées. Tandis que tous les jours précédents Jésus quitte la ville le soir pour se mettre à l'abri d'un coup de main de la part des Juifs, le jeudi soir il reste à Jérusalem, retenu par le souci de manger non pas un repas quelconque, mais la Pâque qu'on lui a préparée; pour sauver Jésus, Pilate propose de le faire bénéficier lui, de préférence à tout autre, de l'acte de condonation que les Romains ont coutume d'offrir aux Juifs au jour de la fête.

qu'ils regardaient comme le 14 nisan. — 3° Il est probable que Jésus a mangé la Pâque en l'anticipant, peut-être avec quelques autres qui regardaient le jeudi de cette semaine comme le 14 nisan. Certains reprenant une opinion présentée dès 1899 par Foxley ont essayé d'identifier le dernier repas de Jésus avec le *qiddouch* du commencement du sabbat et des jours de fête, *Contemporary Review*, févr. 1899. Cf. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893, p. 247 et Drews, dans Hauck-Herzog, *Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, art. *Eucharistie*, t. V, p. 560-572; plus récemment encore M. Box, *The jewish antecedents of the Eucharist*, dans le *Journal of theological studies*, 1902, t. III, p. 357-369, voir aussi *The religion and worship of the Synagogue*, par Osterley et Box, p. 345 sq. Cette opinion a été plutôt combattue que discutée par M. J. C. Lambert dans l'article *The Passover and the Lord's supper* paru dans le même *Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 184-193. Entre temps, le R. P. Power, S. J., l'avait remaniée dans *The anglo-jewish calendar for every day in the Gospels*, Londres, 1902. La théorie qui assimilait l'eucharistie célébrée par Jésus à un *qiddouch* sembla à plusieurs exégètes offrir un élément inattendu de solution au problème

Marc., XV, 6.

Κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο.

Matth., XXVII, 15.

Κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἕνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον.

Luc., XXIII, 17.

Ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα

Manque dans la plupart des manuscrits.

Saint Jean ajoute que cette fête n'est autre que la fête de Pâque, Joan., XVIII, 39 : ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν ἵνα ἕνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα).

Que si dans le récit que les synoptiques font ensuite du dernier repas de Jésus ce caractère de Pâque juive semble s'effacer, on répondra que ce n'était en aucune façon le but des évangélistes de nous donner, par le menu détail, le rituel juif de la Pâque. Ils tendent visiblement tous les trois vers l'institution de l'eucharistie, dont le repas pascal juif n'est que le cadre et, pour ainsi dire, l'occasion. Cette tendance, sur laquelle on n'a pas toujours assez insisté, nous explique l'apparente indifférence des évangélistes à préciser le moment exact auquel Jésus institua l'eucharistie.

Au demeurant, l'état actuel de la question de la dernière Cène est ainsi résumé par le P. Lagrange : 1° Il est impossible de supposer que les Juifs aient officiellement mangé la Pâque le jour qu'ils auraient compté comme le 15 nisan. — 2° Jésus est mort le jour

de l'accord entre saint Jean et les synoptiques quant au récit de la Passion. Citons : Drummond, *An inquiry into the character and authorship of the fourth Gospel*, Londres, 1903, p. 52; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi*; Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, p. 150-155; Gwilliam, art. *Last supper*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edimbourg, 1908, t. II, p. 8. Mgr Batiffol, dans la troisième édition de ses *Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série : *L'Eucharistie, la Présence réelle et la Transsubstantiation*, Paris, 1905, adopta le sentiment de Box. Sur un article de G. Klein, *Die Gebete in der Didache*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1908, t. IX, p. 132-146; il l'abandonna dans les éditions suivantes [voir la note 2, page 137, dans la septième édition (1920)]. Toutes choses ont heureusement été remises en place par la solide étude de M. E. Mangenot: *Les soi-disant antécédents juifs de la sainte Eucharistie*,

dans *Revue du clergé français*, 15 février 1909, p. 385-412. On consultera toujours avec profit les ouvrages plus anciens de P. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, surtout t. I, p. 174-177; Bickell, *Zusammenhang der apostolischen Liturgie mit dem jüdischen Kultus*, série d'articles parus dans *Katholik*, 1871, t. II, p. 129 sq., 257 sq., 385 sq., 513 sq.; id., *Messe und Pascha*, Mainz, 1872; id., *Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1880; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, p. 278 sq. et 293 sq.; J. Merkel, *Die Begnadigung am Passahfeste*, dans *Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft*, t. VI, p. 293-316. — 4° Il se pourrait cependant que, en réalité, Jésus n'ait pas mangé l'agneau pascal, ayant seulement commémoré la Pâque juive dans l'institution destinée à la remplacer. Cf. P. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 330-340.

Ce qui, de l'accord unanime des trois Synoptiques, est certain, c'est que l'institution de l'eucharistie se fit tout à la fin du repas pascal. Bien que le texte grec dise καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν, λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας etc., le texte *syrsin* suppose le texte suivant : καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν (τὸν) ἄρτον εὐλογήσας etc. Selon Ad. Merx, *Die vier Kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, Berlin, 1897, t. II, 2, p. 150 sq., le texte *syrsin* serait primitif. L'introduction du mot λαβὼν aurait fait disparaître un détail qui caractérisait le moment précis dans le rituel juif de la Pâque (Cité par Goguel, *op. cit.*, p. 260, n. 4). On est heureusement revenu du premier engouement pour le *Syrsin* et rien n'oblige d'accepter sa prétendue priorité sur le texte grec.

Il semble également certain que la Cène n'emprunte à la Pâque juive que la cérémonie dont elle a absolument besoin comme encadrement ou support : une fraction de pain et une coupe. Ainsi Jésus resterait-il fidèle « jusqu'au bout » au respect absolu qu'il a toujours voulu professer pour la Loi.

Parmi les catholiques, l'opinion qui prétend que Jésus n'a institué l'eucharistie qu'après avoir achevé la Pâque légale, fut toujours la plus commune. On cite comme tenants de l'opinion contraire dom Calmet, le R. P. Sidney Smith, S. J., dans *The Month*, mars 1891, p. 377 sq. Cette opinion, la plus répandue, a été consacrée par l'Église dans sa liturgie *observata lege plene cibis in legalibus (Lauda Sion)*; elle a été indiquée au concile de Trente comme étant la seule probable. *Nam celebrato vetere Pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israël immolabat, novum instituit Pascha se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum... (Concil. Trident.*, sess. XXII, 17 sept. 1562, *Doctrina de sacrificio missæ*, cap. I). Cf. Denzinger, 1921, n. 938, vers la fin.

A tout prendre le lien qui rattachait la Cène nouvelle à la Pâque ancienne était donc bien faible. Cette faiblesse même explique la facilité avec laquelle, dès les premiers jours, l'Église chrétienne célébra la Cène en dehors de tout rite pascal. Il est absolument impossible d'admettre que l'eucharistie se soit renouvelée avec la fréquence que les Actes se plaisent à souligner (voir plus bas) si elle avait dû se célébrer en tant que repas pascal, c'est-à-dire avec le caractère d'une cérémonie strictement annuelle. D'ailleurs, en dehors du jour qui lui était attribué, le souper pascal perdait toute signification et l'eucharistie ne put jamais s'appeler la Pâque chrétienne qu'en souvenir de l'occasion qui la vit naître et en mémoire de l'institution juive qu'elle devait remplacer avec des conditions d'existence toutes nouvelles, incompatibles avec celles du rite pascal juif.

III. La Cène a l'époque apostolique. — La Cène rattachée par Jésus au dernier repas pascal ne devait pas rester un fait isolé; elle devait devenir un acte essentiel de l'Église du Christ. D'après une ancienne tradition, négligée par saint Marc et saint Mathieu, mais consignée par saint Luc et saint Paul, Jésus accompagna la première célébration de l'eucharistie de la recommandation expresse faite à ses disciples de la renouveler eux-mêmes en mémoire de Lui. On lit en effet dans Luc., XXII, 19b: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. et dans I Cor., XI, 23-26 : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὁσακις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἀρχι οὗ ἔλθῃ. Personne n'ignore le grave problème de critique textuelle qui se pose à propos de Luc., XXII, 19b-20. Il a été maintes fois exposé avec toute la précision et tous les développements désirables. Les critiques anglais, à la suite des éditions de Westcott et Hort qui — en contradiction avec leur principe sur la valeur des témoins — mettent 19b-20 en parenthèses comme un passage interpolé, sont généralement défavorables à l'authenticité du passage. Ils sont suivis par Blass, Schürer, Bernhard Weiss, Johannes Weiss, Nestle, Wellhausen, Loisy, Goguel. En Allemagne, au contraire, la plupart des critiques, même ceux dont l'indépendance est notoire, sont pour l'authenticité; citons parmi les principaux : Spitta, Schmiedel, Tischendorf, Julicher, Schweitzer, O. Holtzmann, von Soden, Souter. Pour plus de détails voir : A. Sabatier, dans les *Études de critique et d'histoire*, Paris, 1889, p. 220-222; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive, IIe série : Eucharistie*, p. 121-123; P. M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. 545-547; J. Viteau, *L'Évangile de l'eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 5-20.

Le renouvellement de l'eucharistie est mentionné plusieurs fois au livre des Actes et dans les épîtres de saint Paul, encore que les textes ne soient ni aussi nombreux ni aussi clairs qu'on le désirerait pour une question de l'importance de celle qui nous occupe.

a) Dans les Actes des Apôtres. — A la suite de la première prédication de saint Pierre, le jour de la Pentecôte, le Livre des Actes caractérise, en ces termes, la vie religieuse des premiers chrétiens de Jérusalem :

Act. II, 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.
43 Ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.
(44 Πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά,
(45 καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.
(46 Καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας.
(47 αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. Ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

II, 42. Ils étaient assidus à entendre l'enseignement des Apôtres, à vivre de la vie de communauté, à parti-

ciper à la fraction du pain et aux prières. — 43. Et la crainte était dans toutes les âmes, et beaucoup de prodiges et de miracles se faisaient par les Apôtres dans Jérusalem, et tous étaient remplis de frayeur. 44. Tous ceux qui croyaient étaient unis ensemble, et ils avaient tout en commun. 45. Ils vendaient leurs terres et leurs biens, et ils en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun. 46. Chaque jour, unis de cœur, ils fréquentaient le temple, et, *rompant le pain dans leurs maisons*, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité, 47. Louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple. Et le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Église ceux qui devaient être sauvés.

Ce texte, pris dans son ensemble, contient une répétition, le verset 42 se trouvant comme repris et amplifié aux v. 44-47. Plusieurs critiques : J. Jüngst, P. Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série, II, p. 35) ont essayé d'attribuer le verset 42 d'une part, les versets 44-47 d'autre part à deux sources différentes, la première paulinienne (v. 42), la seconde judéo-chrétienne (v. 44-47). Mais c'est bien de la communauté chrétienne de Jérusalem qu'il s'agit d'un bout à l'autre. Et puis la brièveté du texte s'oppose à tout sectionnement. Voir Harnack, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 133 sq. et 182 sq.; *Beiträge zur Einleitung in das N. T.*, 3 Heft. — Clemen, *Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text, quellen- und historisch-kritischen Forschung*, Giessen, 1905. — B. Weiss, *Die Apostelgeschichte*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1893, t. IX, p. 86 sq. Malgré la construction différente des deux προσκαρτεροῦντες (au v. 42 le simple datif, au v. 46 avec la préposition ἐν exigée par le caractère plus local de l'énumération qui suit), le second ne fait que reprendre le premier pour l'amplifier. Pour plus de détails, voir T. Schermann, *Das Brotbrechen im Urchristentum*, dans la *Biblische Zeitschrift*, Fribourg, 1910, t. VIII, p. 33-52 et 162-163, surtout p. 167.

Le second chapitre des Actes énumère ensuite les actes religieux caractéristiques de la foi nouvelle. Nous considérons ces actes comme étant au nombre de quatre, bien que l'absence du καὶ entre τῇ κοινωνίᾳ et τῇ κλάσει ait amené plusieurs exégètes [voir T. Schermann, *l. c.*, p. 166] à considérer la seconde partie du verset (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς) comme une apposition explicative du mot κοινωνίᾳ. Malgré la Vulgate qui semble confirmer cette manière de comprendre le texte (en traduisant : *erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus*), il nous semble plus naturel de voir dans le texte grec primitif deux paires d'actes opposés par asyndeton l'une à l'autre, et partant quatre actes d'égale valeur aux yeux de saint Luc.

Ces quatre actes sont :

1° *La fidélité au Temple* : καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ. A la manière juive et à l'exemple du Christ lui-même, les premiers chrétiens montaient fréquemment au temple, y stationnaient longuement, y multipliaient leurs prières (ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες .... ταῖς προσευχαῖς, Act., II, 42). Qu'on se rappelle encore l'exemple de Pierre et Jean, Act., III, 1-8, la recommandation de l'ange aux apôtres délivrés de la prison (Act., V, 20 : πορεύεσθε καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης), et plus tard l'expérience faite par Paul. Eusèbe (*H. E.*, II, XXIII, 4-6, édit. Grapin, p. 200, 201) nous a conservé un passage fameux d'Hégésippe touchant la dévotion de saint Jacques pour le temple. Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Freiburg, 1897, p. 87 (Act., VI, 4) exagère en voyant dans la προσευχῇ, l'eucharistie, la prière *per eminentiam*.

2° L'assiduité à la prédication des apôtres : ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων (v. 42). Le livre des Actes tout entier est la preuve de la fidélité des apôtres à exécuter l'ordre de prêcher reçu du Maître et de l'assiduité des premiers chrétiens à les écouter.

3° La vie de communauté : ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ κοινωνίᾳ. Sur ce mot κοινωνίᾳ, voir A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, p. 202 sq.; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung*, 1909, p. 192. Cette expression prêterait à discussion si elle ne nous était expliquée plus bas aux versets 44 et 45. Saint Luc (verset 44) nous avertit lui-même que la communauté de vie signalée d'un mot (κοινωνία) consistait en ce que les fidèles se rassemblaient souvent et avaient tout en commun (πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά). Ils allaient jusqu'à « vendre leurs possessions et leurs biens, et à les partager à tous, selon le besoin de chacun, » καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθοτι ἄν τις χρείαν εἶχεν. Ce qui ne signifie nullement que la propriété privée n'ait continué à être considérée comme légitime et à exister de fait. Cf. sur ce sujet spécial : W. Lampen, *Uit de eerste eeuwen der Kerk Communisten ?* (Saint Franciscus, XXXV, p. 19-23); *Wereldverkeer in de eerste eeuwen des Christendoms, Nederl. kath. Stemmen*, 1916, p. 48-54. E. Baumgarten, O. M. Cap., *Der Kommunismus im Urchristentum. Eine literarhistorische Untersuchung*, dans *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1909, t. XXXIII, p. 625-645. — Ch. Schmitt, *War die erste christliche Gemeinde eine pneumatisch charismatische Demokratie oder Monarchie ?* (*Pastor bonus*, März 1911, p. 358-363). — S. A. Grazioli, *Carità nella Chiesa primitiva*, dans *Scuola catholica*, Ve série, 1914, t. IV, p. 383-390.

4° Le rite nouveau de la *fraction du pain*. On ne saurait douter que cette fraction du pain est mise sur le même plan que les trois actes précédents. A moins de refuser au texte son sens obvie, on admettra que saint Luc y voit un des traits caractéristiques de la jeune communauté chrétienne. Dans un récent fascicule du *Dict. d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V, 2e partie, col. 2103-2126, au mot *Fractio panis*, dom Cabrol fait allusion à l'emploi des termes, Κλάειν τὸν ἄρτον dans le Nouveau Testament. Il nous suffira dans cet article de renvoyer à son étude. Toutefois au point de vue strictement exégétique, il y aurait lieu de compléter la bibliographie par les ouvrages suivants : N. Gihr, *Das heilige Messopfer*, Freiburg. — Franz S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs*, Freising, 1902. — Joh. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, Freiburg, 1903; *Erklärung der Apostelgeschichte*, Wien, 1905. — M. Buchberger, article *Brotbrechen*, dans le *Kirchliches Handlexikon*, 1904, t. I, col. 750 sq. — A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 3e édit. Leipzig, 1915. — Kössing, article *Abendmahl*, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, t. I, col. 19. — Peters, dans *Realenzyklopädie der christlichen Altertümer*, Freiburg, 1883, t. I, p. 433. — Ferd. Probst, *Die abendländische Messe vom 5. bis. 8. Jahrhundert*, Munster, 1896, p. 25. — Ad. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie*, dans *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, Wien, 1905, 12 Heft. — Al. Schweiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz, 1903. — Fr. Wieland, *Mensa und Confessio*, München, 1906; *Die Schrift : Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck. Eine Antwort*, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchen-*

historischen Seminar, München, 1908, t. III, fasc. 4; *Der vorirenäische Opferbegriff* (*ibid.*, t. III, p. 6) (1909). — O. Holtzmann, *Das abendmahl im Urchristentum*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1904, t. V, p. 96-120. — C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter in der christlichen Kirche*, 3e édit., Freiburg, 1901. — Wilh. Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, Berlin, 1906. — P. Ephrem Baumgartner, O. M. Cap., *Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literar-historische Untersuchung.*, Solothurn, 1909. — Steinbeck, *Urchristliches Gemeindeleben*, dans *Biblische Zeit und Streitfragen*, Gr. Lichterfeld, 1916, t. X, fasc. 9-10. — Case, S. J., *The evolution of early Christianity. A genetic study of first century christianity in relation to its religious environment*, Chicago, 1914; *The nature of primitive Christianity*, dans *The American Journal of Theology*, 1913, p. 63-79. — H. F. Rall, *New Testament history. A study of beginnings of Christianity*, New-York, 1914. — E. F. Scott, *The beginnings of the Church*, New-York, 1914. — A. Kubik, *Zebrania w pierwotnem chrzéscijáns twic* (les réunions de l'Église antique), dans *Wydawnictwa Towarzystwa*, P. N., Posen, 1918, t. II, 1, p. 53-85. — L. Waterman, *The primitive tradition of the Eucharistic body and blood*, London, 1919. — J. Leipoldt, *Die ersten heidenchristlichen Gemeinden. Antrittsvorlesung am 27 Mai 1916 an der Universität Leipzig.* — R. L. Cole, *Love-feasts. A history of the christian Agapé*, London, 1916. — Sillevis Smitt, P. A. E., *De eeredienst in den Apostolischen tijd*, dans *Gereformeerd theologisch Tijdschrift*, Apr. 1916. — W. Morau, *The government of the Church in the first century. An essay on the beginnings of the christian ministry*, Dublin, 1913. — B. L. Conway, *The government of the Church in the first century*, dans *Catholic World*, 1914, t. XCIX, p. 338-351. — E. Hugueny, *L'institution des sacrements. Étude apologétique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1914, t. VIII, p. 236-257. — Voir aussi la bibliographie à la fin de cet article.

Il est toutefois d'une souveraine importance de déterminer le sens exact des termes κλάειν τὸν άρτον et ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου? et il est juste de le demander tout d'abord aux exégètes. Ils sont d'autant plus qualifiés pour donner la réponse vraie qu'ils n'ont vraiment rien négligé pour compléter leur information. Sans se lasser, depuis plusieurs années, ils ont rassemblé tous les passages du grec classique et biblique, susceptibles de jeter la moindre lueur sur le difficile problème. Il nous semble que les points suivants pourraient être retenus comme définitivement acquis: 1. Par opposition au terme φαγεῖν ἄρτον, ἄρτους (Marc., III, 20; Luc., XIV, 1 et 15) qui s'emploie couramment pour désigner la manducation ordinaire ou individuelle, la formule κλάειν τὸν ἄρτον est réservée à un repas en commun et plus particulièrement au rite par lequel le père de famille ou son représentant rompt le pain pour le distribuer aux convives. — 2. Cette cérémonie, comme celle de la coupe et de l'action de grâces, empruntée au rituel des repas juifs, avait une portée symbolique communautaire qui se prêtait fort bien à l'usage particulier auquel le Christ la destinait dans son Église. — 3. Au moment d'instituer l'eucharistie Jésus encadra la consécration du pain de la fraction du pain et celle du vin de la coupe de bénédiction. — 4. Dès lors les formules « rompre le pain » κλάειν τὸν ἄρτον et « faire passer la coupe » τό ποτήριον πίνειν prennent pour les chrétiens, une valeur à part, une signification nouvelle et qui leur est propre. Si elles ne sont, dès le principe, et par elles-mêmes, ni synonymes ni identiques à « consacrer le pain et le vin au corps et au sang du Christ, » elles semblent cependant bien exclusivement réservées à l'eucharistie dont elles deviennent le « terme technique. » — 5. Cette « fraction du pain », cadre restreint et désormais — de par l'exemple et la volonté du Christ — obligatoire de la consécration, était-elle insérée, à son tour, dans un repas plus ample, dont elle aurait été une phase plus ou moins essentielle. Repas communautaire qu'on est convenu d'appeler Agape ? Tel est le point précis de la controverse dite de l'agape primitive ou apostolique. Pouvons-nous affirmer que dans l'Église naissante l'agape a existé au titre d'une institution liturgique indispensable et en quelque sorte organique ?

Il était tout naturel qu'aux premiers jours de l'Église chrétienne, alors que la nouvelle communauté ne comprenait qu'une centaine de membres, en raison même de l'esprit fraternel, si fortement souligné dans tout le passage (Act., II, 42-47), en raison de l'origine galiléenne commune, du caractère commun d'étrangers, et aussi de la vie commune menée par les Apôtres durant près de trois ans, les repas fussent pris généralement en commun. A ce propos, Mgr Batiffol, *Eucharistie*, 7e édit., p. 118, n. 2, signale d'après E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édit., p. 143 sq., n. 29, Leipzig, 1909 (au lieu de la 3e, je cite la 4e édit.), les זבחי שלמים εὐωχίαι qui, au témoignage de Josèphe, *Antiq.*, IV, VIII, 7, 8, 19, 22) se pratiquaient couramment à Jérusalem, surtout à l'occasion des pèlerinages aux grands jours de fête et comportaient des repas en commun. Voir encore Schürer, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1891, p. 83 et Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin martyr*, p. 295-296.

A mesure que le nombre des chrétiens augmenta, cet usage devint de plus en plus impraticable. Quand le nombre des fidèles eut atteint le chiffre de quelques milliers (cinq, huit) le repas commun devint tout à fait impossible. Aussi bien peu à peu n'en est-il plus fait la moindre mention, même pour la communauté de Jérusalem, alors que la *fraction du pain demeure*.

Nous pouvons donc conclure que le repas communautaire que l'on a voulu appeler l'agape primitive, à Jérusalem même, n'a jamais eu qu'un caractère provisoire, fortuit, qui s'explique tout naturellement par les circonstances particulières de la première communauté chrétienne, mais qui ne fut jamais ni obligatoire ni même liturgique.

Un second texte des Actes nous parle de la fraction du pain. Les avocats de l'agape primitive le citent en preuve de son existence aux temps des apôtres. Ce texte nous transporte de Jérusalem à Troas, donc dans un milieu tout différent, dans une Église paulinienne et hellénique. Ce changement de milieu ne fait qu'ajouter à l'intérêt du texte et les critiques n'ont pas négligé ce détail.

Au retour de sa troisième mission apostolique saint Paul, et avec lui saint Luc qui nous rapporte le fait, Act., XX, 7-11, s'arrêtent une semaine entière à Troas. Son séjour se termine, le dimanche, par une cérémonie spéciale qui réunit toute la communauté et qui consiste essentiellement dans la *fraction du pain*. En négligeant l'incident d'Eutychus qui n'importe pas à notre sujet, voici les termes de saint Luc, Act., XX, 7-11.

XX, 7 : 'Εν δὲ τῇ μία τῶν σαββάτων συνηγμένων, ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο, αὐτοῖς, μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον, παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου...

— 11 ἀναβάς δε καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος, ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν.

7. Le premier jour de la semaine, comme nous étions assemblés pour la *fraction du pain*, Paul qui

devait partir le lendemain s'entretint avec les disciples et prolongea son discours jusqu'à minuit. 11. Il remonta ensuite, rompit le pain et mangea, et il parla longtemps encore, jusqu'au jour; après quoi, il partit.

Dans ce texte, un détail frappe à première lecture. C'est l'importance hors pair de la *fraction du pain* qui se place bien nettement au centre des événements De toute évidence, elle est le but principal, sinon unique, de la réunion : συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον *cum convenissemus ad frangendum panem.* Après avoir passé d'un seul mot — d'ailleurs très vague [διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτά, = *morati sumus diebus septem*] — sur les sept jours de la semaine, le récit a hâte d'en venir à la réunion du dimanche et dans cette réunion à la *fraction du pain* qui décidément en est la partie essentielle. C'est bien à tort qu'on a voulu faire de l'entretien de Paul la partie principale de la réunion. Saint Luc fait nettement remarquer que saint Paul *profite* de la réunion eucharistique non pas pour prêcher, mais pour s'entretenir familièrement (διελέγετο) avec les fidèles qu'il doit quitter le lendemain; en raison même du départ prochain l'entretien se prolonge et devient l'occasion de la chute mortelle et de la résurrection d'Eutychus. Après cette parenthèse saint Luc au v. 11 reprend visiblement l'idée dominante du verset 7 (συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον) quand il dit : ἀναβὰς δὲ κλάσας τὸν ἄρτον...

On avouera que rien, absolument rien, dans ce texte, ne laisse supposer un repas proprement dit, ce repas plus ample que l'on voudrait appeler l'agape. La *fraction du pain*, elle et elle seule, est nettement mentionnée, et dans un isolement, une situation centrale qui, mieux que tout qualificatif, en fait ressortir l'éminente dignité et la profonde signification. On a voulu essayer d'établir une différence entre la fraction du pain de Jérusalem et celle de Troas. Mais cette différence n'a qu'une bien minime importance. Qu'on en juge!

Il semblerait qu'à Jérusalem la fraction de pain se pratiquât tous les jours, καθ' ἡμέραν: tandis qu'à Troas elle était nettement réservée au jour du Seigneur, ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων. Si, au point de vue du texte, la place du terme καθ'ἡμέραν reste douteuse, il est certain que c'est en tête du verset 46 que les meilleurs manuscrits et le sens le plus satisfaisant le réclament. Dès lors il pourrait très bien se faire que logiquement le καθ'ἡμέραν ne se rapporte qu'à la visite du temple : προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ. Que si l'on croit devoir rapporter le καθ'ἡμέραν au κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον on dira avec Mgr Batiffol (*Eucharistie*, 7e édit., p. 121) qu'à Jérusalem la fraction de pain se célébrait chaque jour, parce qu'il y avait chaque jour des assemblées chrétiennes κατ' οἴκους, tandis qu'à Troas il n'y avait qu'une assemblée dominicale plénière de la communauté dans la maison d'un de ses membres.

b) *Dans la première épître aux Corinthiens.* — Toutefois le texte dont les tenants de l'agape font le plus de cas, se trouve au chapitre XI de la première épître aux Corinthiens. Sur cette épître, outre les ouvrages et commentaires déjà cités, on pourra consulter : Ignatius Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, dans *Biblische Studien*, Freiburg, 1899, t. IV, fasc. 4, p. 28 sq.; P. Ladeuze, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 78-81 : Mgr Batiffol, *Eucharistie*, 7e édit., *saint Paul*, p. 91-108 : F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 7e édit., p. 143-150. Chronologiquement le texte de la première épître aux Corinthiens se place avant ceux que nous avons étudiés jusqu'ici puisque la première épître aux Corinthiens, date de 56 ou 57 et que les Actes des Apôtres n'ont été rédigés que vers 62-63.

Le milieu corinthien est sensiblement le même que celui de Troas, composé surtout d'éléments paganochrétiens. Plus vite que d'autres Églises celle de Corinthe a perdu sa ferveur première, et, trois ou quatre ans, à peine, après sa fondation, Paul, dans des lettres qui ne manquent pas de sévérité, se voit obligé de corriger différents désordres et divisions dont la jeune Église est devenue la proie. Parmi ces désordres, l'un a trait à la célébration de l'eucharistie. Voici le texte.

XI, 2. Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε.

17. Τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε. — 18. πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν, καὶ μέρος τι πιστεύω. — 19. δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα (καὶ) οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν. — 20. Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν — 21. ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει. — 22. μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ. — 23. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον— 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. — 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. — 26. ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ. — 27. ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου. — 28. δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω. — 29. ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα. — 30. διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. — 31. εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα. — 32. κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν. — 33. ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. — 34. εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. Τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι.

XI, 2. Ainsi donc vous vous souvenez de moi en tout et vous voulez vous attacher aux instructions que je vous ai données. Je vous en félicite. — 17. Sur ce même terrain de mes prescriptions, je ne puis admettre que vos réunions ne tournent pas à votre profit mais à votre dommage. — 18. D'abord lorsque vous tenez une assemblée officielle, j'apprends qu'il se forme parmi vous des groupes séparés, ce que je crois en partie. — 19. Ne faut-il pas qu'il y ait parmi vous des divisions aussi pour que les gens éprouvés se trouvent mis en évidence au milieu de vous ? — 20. Lors donc que vous tenez une réunion, ce n'est plus manger le repas du Seigneur ce que vous faites! — 21. En effet, chacun, au cours du repas, commence par prendre son propre repas, si bien que certains manquent du nécessaire tandis que d'autres s'enivrent. — 22. N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire ? Prétendez-vous mépriser l'Église de Dieu ? Avez-vous le dessein d'humilier ceux qui n'ont rien ? Que vous dirai-je ? Vais-je vous louer ? Sur ce point, non, je ne vous louerai certes pas. — 23. Pour moi, j'ai appris du Seigneur — et je vous l'ai enseigné aussi — que le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut livré, prit du pain, et, — 24. après avoir rendu grâces, le rompit en disant : « Ceci est mon corps, livré pour vous. Faites cela en

mémoire de moi. » — 25. De même, après le repas, il prit le calice en disant : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » — 26. Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne! — 27. Celui donc qui mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement se rend coupable du corps et du sang du Seigneur. — 28. Que l'homme s'éprouve soi-même avant de manger de ce pain ou de boire à ce calice. — 29. Car celui qui mange et qui boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne pas le corps. — 30 C'est pour cela qu'il se rencontre parmi vous tant d'âmes languissantes et malades et qu'un trop grand nombre sont mortes. — 31. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. — 32. Mais les jugements du Seigneur nous doivent amener à nous corriger pour n'être point condamnés avec le monde. — 33. Ainsi donc, mes frères, lorsque vous vous assemblez pour le repas, attendez-vous les uns les autres. — 34 Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. Il ne faudrait pourtant pas que vos assemblées aboutissent à votre condamnation.

Pour les autres points, je les réglerai lors de ma venue.

L'intérêt de ce célèbre passage est double. D'une part il contient la plus ancienne attestation de l'eucharistie et, à ce point de vue, son importance ne saurait être exagérée. Mais tel n'est pas l'objet du présent article. D'autre part le texte mentionne un repas qui accompagne la célébration de l'eucharistie. Ce repas serait-il l'agape ? Les uns le pensent, les autres le nient. Seule une étude détaillée du texte donnera la solution du difficile problème. Plus que jamais les différentes expressions controversées doivent s'étudier en fonction du passage général auquel elles appartiennent. C'est pour les avoir imprudemment isolées de leur contexte qu'on en a trop souvent urgé le sens.

Après le départ de saint Paul plusieurs abus se sont glissés dans les assemblées chrétiennes de Corinthe. Un premier abus est stigmatisé aux versets XI, 3-16 : c'est un manque tout à fait inconvenant de retenue et de modestie de la part de certaines femmes qui osaient assister sans voile aux assemblées religieuses et même y prendre la parole.

Au v. 17 l'Apôtre passe à un second abus : il concerne la célébration de l'Eucharistie. Le texte grec est douteux. La leçon du *B* : παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν *(præcipiens non laudans)* aussi bien que celle du *D* : παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ *(præcipio non laudo)* est évidemment fautive. Les deux autres possibilités de lecture παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ *(præcipiens non laudo)* [*X*, *E*, *K*, *L*, *P*, presque tous les minusc., *Copt.*] et παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν *(præcipio non laudans)* [*A*, *C*, *F*, *G*, quelques rares minusc., *H.*, *Vulg.*, *Syr.*] s'appuient sur des autorités à peu près égales. La leçon παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ donne un meilleur sens et, de ce fait, semble devoir être préférée à toute autre.

On n'est pas d'accord sur l'exacte interprétation du τοῦτο initial. Faut-il rapporter ce pronom à l'abus précédent et traduire : « En faisant cette injonction [relative au voile des femmes] je ne vous loue point de ce que vous vous réunissez non pour le mieux, mais pour le pire (Prat, *loc. cit.*, p. 143), ou bien faut-il voir dans le τοῦτο la première annonce d'une seconde prescription, relative au *repas du Seigneur*, qui commencerait au verset 17 et traduire, en conséquence : « Mais en vous recommandant le point que voici, je ne puis vous louer... » Bien que la plupart des commentateurs récents se décident pour la première attribution du τοῦτο, la seconde paraît préférable parce qu'elle sauvegarde mieux la cohésion de la phrase grecque. Il en est de même du *hoc* de la Vulgate; malgré la regrettable coupure introduite dans la phrase par le double point (après *præcipio*), il semble plutôt viser la suite du texte que se rapporter à l'abus qui précède. D'ailleurs il est bien difficile de ne pas voir dans le τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ du v. 17 le second membre d'une énumération dont le premier verset se trouve au v. 2 : ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι... Ainsi la transition du premier au second membre est marquée, au moins extérieurement, par le τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ.

Mais, au demeurant, quel est exactement ce second reproche ? — Saint Paul le caractérise d'abord en une phrase générale, v. 17ᵛ : ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε, « vos réunions ne tournent pas à votre profit mais à votre dommage (spirituel) ». Et pourquoi ? Parce qu'elles ne sont plus ce qu'elles prétendent être, une répétition du *repas du Seigneur* (οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν), tel qu'il a été institué par le Christ, tel qu'il a voulu le voir répéter par ses disciples. Et pour que personne ne s'y trompe, l'Apôtre (aux v. 23-26) décrit en détail l'institution même du Christ. D'après cette description le *repas du Seigneur*, δεῖπνον κυριακόν, consista et sa seule légitime répétition doit consister essentiellement à bénir le pain, à bénir le vin, et à annoncer ainsi la mort rédemptrice du Christ, XI, 26. C'est cela et cela seulement qu'il faut faire d'après l'institution du Maître. Tel est, semble-t-il bien, le sens *exclusif* qu'il faut donner aux paroles : τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Le *repas du Seigneur*, par sa nature même, rappelle la mort rédemptrice du Christ (c'est pourquoi l'apôtre continue, au v. 26 : ὁσάκις γὰρ...). Il ne peut avoir un autre but. Et tout ce qui, dans la célébration de l'eucharistie, compromettra la reproduction pure et simple de la manière d'agir du Christ, dérogera à la volonté du Maître.

Mais le Christ n'avait-il pas fait précéder l'institution de l'eucharistie par un repas ? Sans doute. Et l'on comprend aisément que ce fut précisément dans le but de répéter plus exactement, plus complètement l'exemple du Christ que les Corinthiens en étaient venus à l'idée de joindre une réfection matérielle à l'eucharistie. C'était insister à tort sur un détail que le Christ n'avait aucunement en vue quand il demanda à ses disciples de répéter à leur tour le rite eucharistique. Cependant, en le faisant, les fidèles de Corinthe croyaient célébrer plus parfaitement, plus intégralement, le κυριακὸν δεῖπνον. On conçoit dès lors comment ils pouvaient s'attendre à être loués par saint Paul (τί εἴπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς : « Que vous dirai-je ? Vais-je vous louer ? » v. 22). — Mais l'initiative corinthienne aboutissait à un résultat contraire à celui que l'on s'était proposé; le repas placé avant le rite eucharistique, loin de le préparer ou de l'encadrer dignement, le compromettait gravement dans sa dignité: l'apôtre ne saurait donc l'approuver : ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ, « sur ce point non, je ne vous louerai certes pas, » v. 26.

A tout prendre la pensée de saint Paul tend donc bien à rétablir, à Corinthe comme ailleurs, dans son exclusivisme absolu, le rite eucharistique tel que le Christ l'avait demandé. En d'autres termes, l'apôtre attaque bien directement le repas matériel lui-même et non pas seulement les abus qui en accompagnaient l'agencement.

Ce repas matériel qui, à Corinthe, compromettait si gravement l'exclusivisme du rite eucharistique se rattachait par son origine à une initiative privée et non pas à une institution due à l'autorité ecclésiastique. Il prétendait suppléer à la carence de l'Église. Quel avait été, au juste, le mobile de cette tentative : le désir de renouveler plus parfaitement le dernier repas

de Jésus ? On pourrait tout aussi bien supposer des infiltrations païennes, voire même le désir peu élevé de satisfaire aux besoins du corps en même temps qu'on nourrissait l'âme. Cette dernière supposition expliquerait l'invective nettement outrée de saint Paul, v. 22 : μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν: ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, (καί καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας) : « n'avez-vous pas vos maisons pour manger et pour boire ? Prétendez-vous mépriser l'Église de Dieu ? »

Quel qu'ait été, d'ailleurs, le mobile de l'initiative privée introduisant, à Corinthe, un repas matériel avant la célébration du rite eucharistique, ce repas, en lui-même, était un abus, une dérogation à la volonté expresse et exclusive du Seigneur. Aussi bien les reproches et les admonestations de l'Apôtre ne tendent elles, en aucune façon, à élaguer du repas certains inconvénients qui le rendaient scandaleux et à le maintenir en le ramenant à des proportions et des formes chrétiennes et charitables. Il dit nettement que ceux qui ont faim et soif, doivent prendre leur repas chez eux avant de venir à la réunion eucharistique. On ne pouvait dire plus formellement que les réunions chrétiennes devaient être et rester exclusivement eucharistiques et qu'il était absolument indécent de joindre un repas matériel à la reproduction de la cène du Seigneur.

Ce n'est pas renoncer à la condamnation absolue d'une innovation, encore beaucoup moins lui reconnaître une légitimité quelconque, que d'en signaler les abus et les inconvénients. Ceux qui se rattachaient au repas de Corinthe étaient criants. C'était surtout une regrettable inégalité qui résultait du fait que chaque chrétien apportait sa propre nourriture selon les moyens dont il disposait (v. 21). L'ostentation et le désir de paraître s'y mêlant, le luxe des riches contrastait avec l'indigence des pauvres, serviteurs ou esclaves, qui par ailleurs ne pouvaient se rendre à la réunion que leur tâche une fois accomplie. A leur arrivée ils trouvaient les riches déjà attablés devant des provisions dont la richesse confondait l'exiguïté des leurs (v. 22 : καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας : « avez vous le dessein d'humilier ceux qui n'ont rien? ») Combien on était loin de la fraternité chrétienne et en même temps de l'égalité qui avait présidé au dernier repas de Jésus. Décidément agir de la sorte c'était le dernier moyen de se préparer dignement à la communion. Nous n'hésitons pas à comprendre dans ce sens les versets 27-32.

Cette manière d'entendre le texte est enfin confirmée par les recommandations que saint Paul fait aux Corinthiens pour couper court aux abus qu'il vient de déplorer, v. 33-34. Encore que ces recommandations soient d'une brièveté déconcertante, elles ne laissent pas d'être nettes et précises, à condition toujours qu'on veuille bien les laisser dans leur contexte. Dans l'article qu'il consacre à la défense de la théorie « traditionnelle » de l'agape, M. Funk, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, t. IV, p. 9, d'accord avec M. Keating maintient que saint Paul témoigne de l'existence d'un repas officiel, commun, distinct de l'eucharistie. « Pourquoi, dit-il, saint Paul exhorte-t-il les simples fidèles à s'attendre les uns les autres ? Ces paroles ne se comprennent que si l'on admet l'existence d'un repas aux frais duquel contribuaient les particuliers, et qui devenait ainsi un repas de communauté, ce qui, à ce moment, n'était pas observé à Corinthe. »

Mais est-ce bien sûr ? et l'étude du texte ne suggère-t-elle pas une autre manière de comprendre la recommandation de saint Paul. C'est le sens exact de l'expression συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν, v. 33, qui, de toute évidence et de l'aveu général, doit décider de la signification de tout le passage. Or cette expression συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν est devenue pour saint Paul le terme technique pour la réunion eucharistique proprement et exclusivement dite; dans sa teneur intégrale elle serait à compléter ainsi : συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν τὸ κυριακὸν δεῖπνον. L'absence du complément κυριακὸν δειπνόν n'a rien d'étonnant après que tout le passage, du v. 17 au v. 33, parle *ex professo* du rite eucharistique. φαγεῖν dans le contexte que nous expliquons désigne la manducation κατ' ἐξοχήν, celle du corps et du sang du Christ, à peu près, comme de nos jours encore, le mot *communier*, même sans aucun complément, marque la réception de la sainte Eucharistie. L'omission d'un complément évident par lui-même ou par le contexte, outre qu'elle ne déroge en rien aux habitudes courantes du langage, se retrouve d'ailleurs dans le passage même qui nous occupe. Après avoir d'abord désigné la réunion des fidèles par l'expression κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, saint Paul, parlant un peu plus bas de ce qui se passe au cours de ce repas dominical, réduit cette expression au seul mot φαγεῖν (v. 20 et 21).

Ainsi précisée l'expression συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν τὸ κυριακὸν δεῖπνον) explique cette autre : ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, *attendez-vous les uns les autres*, ἐκδέχεσθαι replacé dans son contexte doit signifier : attendez-vous les uns les autres pour commencer le rite, le repas eucharistique, c'est-à-dire ne faites rien d'autre avant ce rite, dans l'espèce : ne prenez pas, au hasard de vos arrivées successives, une réfection corporelle pour laquelle il n'y a pas de place dans la réunion eucharistique.

Quand après cela, saint Paul termine en disant : εἰ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρῖμα συνέρχησθε : *que si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin (que par l'introduction de ce repas matériel) vos assemblées n'aboutissent pas à votre condamnation* (v. 34). il paraît vraiment difficile de comprendre ses paroles dans un autre sens que celui qui vient d'être exposé.

Qu'on veuille bien remarquer, enfin, que l'interprétation donnée aux paroles de saint Paul par les tenants de la théorie dite traditionnelle de l'agape, fait de la recommandation de saint Paul un remède absolument inefficace. En faisant dire à saint Paul que les Corinthiens doivent s'attendre les uns les autres pour « commencer les agapes » qui préviennent le rite eucharistique, non seulement les inconvénients provenant de l'inégalité des commensaux et des apports qu'ils pouvaient faire au repas commun n'étaient pas supprimés, mais ils se seraient trouvés accentués et soulignés davantage.

c) *Dans l'épître de saint Jude.* — Ce n'est plus que par acquit de conscience qu'un exposé de la question de l'agape dans le Nouveau Testament doit encore mentionner un passage de l'épître de saint Jude (v. 12-13) qui longtemps a servi de dernière preuve classique aux défenseurs de l'agape. L'apôtre, dans ce passage, met en garde les fidèles contre certains chrétiens dissolus qu'il caractérise ainsi :

12. Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δὶς ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα,

13. Κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται.

12. Ils sont des écueils dans vos *agapes*, faisant impudemment bonne chère, se repaissant eux-mêmes : ce sont des nuées sans eau, poussées par les vents; des arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés, — 13. des vagues furieuses de la mer, rejetant l'écume de leurs impuretés; des astres errants, auxquels l'obscurité des ténèbres est réservée pour l'éternité.

Rencontrerions-nous, cette fois-ci, les véritables agapes ?

Notons tout d'abord que le mot ἀγάπαι lui-même est loin d'être bien assuré dans le texte. *a*) Des manuscrits aussi importants que l'*Alexandrinus* et le *Codex Ephræmi Syri rescriptus Parisiensis* (ainsi que les minuscules grecs *44*, *56*, *96*) ont ἀπάταις, d'autres manuscrits (minusc. *6*, *66*) εὐωχίαις. — *b*) Dans le texte parallèle de la deuxième épître de saint Pierre, II Petr., II, 13 : σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, « gens qui trouvent leur plaisir dans les voluptés d'un jour, qui sont une tache, une honte, et qui se gorgent de leurs tromperies, en faisant bonne chère avec vous. » — *c*) On admettra difficilement que saint Pierre en citant le texte de saint Jude ait voulu dire autre chose que lui.

A supposer même que, dans l'épître de saint Jude, ἀγάπαις soit la leçon la plus plausible, il restera à se demander si le terme ἀγάπαι est à prendre dans le sens d'un repas matériel. Or tout — et la généralité des avertissements de l'épître et l'usage constant d'employer ἀγάπη, ἀγαπητοί, ἠγαπήμενοι dans le sens d'amour et d'aimé — tout porte à croire qu'il faut traduire, après saint Augustin et Érasme *(in dilectionibus vestris* ou *inter charitates vestras)*, le passage où l'on voudrait retrouver les agapes : « Ils sont des écueils pour votre amour. »

Conclusion. A lire sans parti pris les textes du Nouveau Testament on doit avouer que les traces de l'agape qu'on a voulu y trouver se réduisent à fort peu de chose. Dans la sixième (1920) comme dans la première (1902) édition de ses *Études d'histoire et de théologie positive*, Mgr Batiffol conclut le premier chapitre de son étude sur l'Agape, celui qui étudie les données du Nouveau Testament, par cette déclaration catégorique : « il n'est pas question d'agapes dans le Nouveau Testament. » Quoiqu'il soit souvent cité comme tenant d'une opinion contraire M. J. Bricout, au fond, est absolument du même avis quand il dit en fin de son étude, *Revue du clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 396 : sur l'agape : « En deux mots, Mgr Batiffol, qui a tort de n'admettre, dans les deux premiers siècles, que les repas eucharistiques et de paraître réduire les repas eucharistiques d'alors à ce qu'ils sont devenus ensuite, semble avoir raison de penser que les cènes des chrétiens n'ont jamais été la reproduction intégrale du dernier repas de Jésus, raison de penser que le repas eucharistique n'a jamais été associé à un autre repas, au repas que l'on a l'habitude de désigner proprement sous le nom d'agape. » Cf. aussi W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Biblische Zeitfragen*, 1911, t. IV, p. 10; le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, au mot *Agape*, t. I, col. 98, s'est contenté de rapporter les deux opinions.

IV. Bibliographie. — Dans cette bibliographie ne seront pas mentionnés les ouvrages déjà cités au cours de l'article, ni ceux énumérés dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*. A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1902, t. III, p. 115-141 et 206-221; *Nachträge und Berichtigungen*, Giessen, 1906; B. W. Bacon, *The founding of the Church*, Boston, 1909; Baden, *Neutestamentlicher Opferbegriff und kein Ende. Anzeiger für die kath. Geistlichkeit*, 1910; H. Barbier, *Essai historique sur la signification primitive de la sainte Cène*, Saint-Blaise, 1911; A. W. F. Blunt, *Studies in apostolic christianity*, Londres, 1909; W. Bötticher, *Der alttestamentliche Sühnopfer-Gedanke im N. T.*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1913, t. LV, p. 230-251; Ch. Brognard, *Les origines de la sainte Cène*, dans *Revue chrétienne*, 1911, p. 164-170; C. Bruston, *Les origines de l'Eucharistie* (contre Goguel), dans *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1909, t. XIX, p. 385-409; *De l'institution de la sainte Cène* (contre Barbier), *ibid.*, 1912, t. XXI, p. 268-285; J. Capesius et A. Schullerus, *Jerusalem und Korinth*, *zwei Vorträge über das apostolische Zeitalter*, Hermannstadt, 1902; B. D. Dario, *L'agape nella Chiesa primitiva*, dans *Scuola cattolica*, 1911, t. XIX, p. 117-133 et 291-304; H. Dieckmann, *Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte*, Berlin, 1923; P. Dienemann, *Das Abendmahl im N. T.*, dans *Evangelische Kirchenzeitung*, 1906, n. 17-18; E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902; *Sakrament und Symbol im Urchristentum*, dans *Studien und Kritiken*, 1905, p. 1-40; C. H. Dodd, *Communism in the New Testament*, dans *Interpreter*, t. XVIII, p. 55-61; E. Dorsch, *Altar and Opfer*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1908, t. XXII, p. 307-352; *Der Opfercharakter der Eucharistie, einst und jetzt. Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abweh.* (contre Wieland [voir plus bas]). *Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck*, 1909, n. 4; Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898; R. Ejarke, *La « Fracción del pan » en los primeros tiempos del Cristianismo*, Barcelona, 1916; V. Ermoni, *L'eucarestia nel N. T. et la critica* (contre W. Gœtz [voir plus bas]), dans *Rivista storico-critica delle scienze theologiche*, 1908, t. IV, p. 813-829; J. N. Espenberger, *Gedanken über « Herren- » und « Mysterien- »*, Mahl, dans *Theologie und Glaube*, 1910, t. II, p. 550-564; P. Fiebig, *Das kultische Opfer im N. T.*, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1911, t. LIII, p. 253-275; G. E Ford, *The N. T. doctrine of the holy communion*, Londres, 1906; Gardner, M. Percy, *The origin of the Lord's supper*, Londres, 1893; *Exploratio evangelica*, Londres, 1899; M. A. C. Giffert, *A history of Christianity in the apostolic age*, Londres, 1910; W. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 1907; C. Gore, *The body of Christ*, Londres, 1901; C. G. F. Heinrici, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1902; W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, t. I, n. 22, 23, Tübingue, 1911; W. T. Whittley, *Church, Ministry, Sacraments in the N. T.*, Londres, 1904; J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, dans *Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung*, Berlin, 1903, O. Holtzmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1904, t. V; p. 116; F. S. A. Horst, et S. O. F., Murray, Εὐχαριστία-εὐχαριστεῖν, *The Journal of theological Studies*, 1902, t. III, p. 593-598; Kattenbuch, article *Messe*, dans *Hauck Realencyclopädie*; R. Kern, *Die Auffassung des heiligen Abendmahles bei Paulus nach I Kor. X, 14 ff und XI, 23 ff*, *Theologische Studien und Kritiken*, 1902, t. LXXV, p. 555-596; W. Koch, *Das Abendmahl im N. T.*, dans *Biblische Zeitfragen*, Münster, 1912, t. IV, p. 10; J. Kögel, *Das Abendmahl des Neuen Testaments in der Kritik der Gegenwart*, *Reich Christi*, 1905, t. VIII, p. 503-529; *Das heilige Abendmahl einst und jetzt*. *Studierstube*, 1905, t. III, p. 589-596, 642, 652, 707-715; J. C. Lambert, *The Sacraments in the N. T.*, Edingbourg, 1903; J. Lewy, *Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends*, *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau, 1904, p. 5-22; Lobstein, *La doctrine de la sainte Cène*, Lausanne, 1889; G. Loeschke, *Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1912, p. 193-205; E. Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum*, Leipzig, 1921; E. Meyer, *Ursprung und Anfange des Christentums*, 3 vol. III : *Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921; G. W. Otton, *Charity and the Agape*, dans *Interpreter*, t. XII, p. 419-423; P. Pflüger, *Die Enstehung des Christentums*, Zurich, 1909; E. P. Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers from the death of S. John the Evangelist to the fourth general council*, Oxford, 1855; L. Ragg, *The Church of the Apostles. Being an outline of the history of the Church of the apostolic age*, Londres, 1909; W. M. Ramsay, *The authorities for the institution of the Eucharist. The Expository Times*, 1909, t. XXI, p. 246-252, 295-298, 343-347, 473-477, 515-519; G. Rauschen, *Eucharistie und Bussakrament ind en ersten 6 Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg, 1908; F. Renz, *Opfercharakter der Eucharistie*, Paderborn, 1892; H. Resch, *Das lutherische Abendmahl*, Leipzig, 1908; J. H. Roppes, *The apostolic age in the light of modern criticism*, New-York, 1906; Mgr Ruch, article *Eucharistie d'après la sainte Ecriture*, *Dictionnaire de théologie* de Vacant-Mangenot, 1912, t. V, col. 1052-1059; H. B. Scheel, article *Abendmahl*,

dans Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1908, t. I; A. Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz, 1903; R. Seeberg, *Das Abendmahl im N. T.*, dans *Biblische Zeit und Streitfragen*, Gross-Lichterfelde, 1907, t. I, 2 édit.; A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, p. 29 sq. et 233, dans *Die hlg. Schrift des Neuen Testaments*, Bonn, 1913, t. II; G. E. Heitz, *Die Abendmahlslehre in der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, série d'articles parus dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1864-1868, t. IX-XII; Stone Darwell, *A history of the doctrine of the holy Eucharist*, Londres, 1909; E. Sulze, *Zum urchristlichen Abendmahl*, dans *Protestantische Monatshefte*, 1904, t. VII, p. 270-273; H. B. Swete, *Eucharistic belief in the second and third centuries*, dans *Journal of theological studies*, 1902, t. III, p. 170; L. Talmont, *Études récentes sur les origines de l'eucharistie*, dans *Revue augustinienne*, 1909, t. XIV, p. 349-356; H. Tögel, *Die ersten Christen*, Leipzig, 1920; M. de Waleffe, *La Pâque à Jérusalem au temps du Christ*, Jérusalem, 1908; F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the antenicene Church*, Londres, 1897; J. Weiss, *Das Herrenmahl der Urgemeinde*, *Protestantische Monatshefte*, 1912, t. XVI, p. 53-60; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3ᵉ édit., Tubingue, 1902; G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien*. II : *Das christliche Opfer*, dans *Neue Studien zur Geschichte des Abendmahles*, Göttingen, 1922.

L. THOMAS.

AGNEAU PASCAL. — Cette question est si intimement liée à celle de la Pâque que faire l'histoire de l'Agneau pascal c'est raconter les incidents qui ont donné lieu à l'institution de la fête juive et en ont déterminé les différents rites. En distinguant soigneusement les époques et les textes nous allons suivre à travers l'histoire d'Israël les diverses cérémonies qui accompagnèrent l'immolation de l'Agneau et la célébration de la Pâque. Nous montrerons ensuite le caractère sacrificiel de la victime pascale, indiquerons l'origine de l'immolation de cette victime et établirons en terminant le symbolisme de l'Agneau Pascal.

I. IMMOLATION DE L'AGNEAU ET CÉLÉBRATION DE LA PAQUE AU COURS DE L'HISTOIRE D'ISRAEL. — *a)* Les premiers textes qui nous intéressent dans l'ordre chronologique sont ceux d'Exod., XII, 2-27, 43-49. Nous n'ignorons pas que l'école critique attribue ces textes à plusieurs documents dont elle place la rédaction entre le IXᵉ et le IVᵉ siècle; nous savons également que les tenants de cette École sont loin d'être d'accord pour répartir ces versets entre les divers documents et leurs nombreuses stratifications. Ainsi tandis que Driver attribue au Code sacerdotal (*P*) Exod., XII, 1-20, 43-49 et au document yahwiste (*J*) Exod., XII, 21-27, *The Book of Exodus*, 1911, p. 87 sq., par contre Mac Neile fait de Exod., XII, 1-20, 24, 43-49 l'œuvre de *P*; d'Exod., XII, 21-23, 27b l'œuvre de *J*; d'Exod., XII, 25-27a l'œuvre d'un rédacteur deutéronomiste (*RD*), *The book of Exodus*, 1908, p. XVIII, XIX et 62 sq. G. Peer va encore plus loin dans cette œuvre de dissection des textes puisqu'il croit découvrir des stratifications dans *P* comme dans *J*. A P^1, il donne Exod., XII, 1-14, 43-49; à P^2, Exod., XII, 15, 16 18-20, etc., *Pesachim. Text. übersetzung und erklärung*, 1912. Il va de soi qu'une histoire de la Pâque rédigée à l'aide de textes qui sont ainsi arbitrairement divisés et rajeunis doit différer profondément de celle communément admise dans nos milieux catholiques. Pour nous, considérant cette distinction et cette datation de documents comme purement hypothétiques, nous estimons qu'elles ne peuvent servir de point de départ à une étude scientifique et encore moins définitive. Cf. mot *Pentateuque*, dans le *Dict. apologétique*, fasc. 18, col. 1883-1920. Nous prenons donc le livre de l'Exode comme une œuvre remontant à Moïse, et rédigée par lui ou par ses secrétaires, en tout cas à son époque et sous sa pleine et entière responsabilité. Cf. *Décis. de la Commission biblique*, 27 juillet 1906, art. II.

Dans les vingt premiers versets du chapitre XII, Yahweh donne à Moïse et à Aaron des instructions sur la Pâque que les Israélites célébreront lors de la sortie d'Égypte. 2. Le mois d'*abib* ou des épis, appelé plus tard *nisan* (mars-avril), sera le début de l'année religieuse et le premier des mois. 3, 4. Moïse et son frère Aaron ordonneront à toute l'assemblée d'Israël de prendre le 10 de ce mois, dans le petit bétail, un animal שֶׂה, *séh*, qui pourra être un agneau ou un chevreau. Les Israélites le prendront par famille, car la fête qu'on va célébrer est une fête domestique. Si la maison est trop peu nombreuse pour consommer un animal, on le prendra en commun avec le voisin le plus proche, selon le nombre de personnes. D'après le contexte, ce sont des laïques qui préparent la victime, Ex., XII, 3, 21. Plus tard, cet usage sera modifié. La victime devait réaliser certaines conditions : elle devait être sans défaut comme tout ce qui était destiné au sacrifice : Lev., I, 10; III, 1, 6; XXII, 19, 21; ce devait être un mâle, réputé supérieur à la femelle, un mâle âgé d'un an (littéralement fils d'une année, ce qui peut signifier, selon les rabbins, âgé de plus de huit jours ou au moins d'une année ou âgé d'un an (LXX, ἐνιαύσιον, Vulg. *anniculus*).

6. Choisi le 10 de nisan, l'agneau était gardé jusqu'au 14 et immolé par toute l'assemblée le 14 entre les deux soirs (de même Lev., XXIII, 5). On lit dans la Peschito : au coucher du soleil; dans les LXX : πρὸς ἑσπέραν. Si la victime était mise à part 4 jours à l'avance, c'est qu'elle devait subir de ce fait une sorte de préparation. On sait que ceux qui devaient accomplir une action sainte se préparaient à l'avance, Ex., XIX, 10; I Sam., XXI, 5, 6. Sur l'expression « entre les deux soirs », voir art. PAQUE, t. IV, col. 2098.

7. La victime une fois égorgée, les Israélites prendront de son sang et ils en mettront sur les deux montants, *mezûzôt*, et sur le linteau (LXX et Hébr., le singulier; Peschito et Vulg., pluriel) de la porte de la maison où ils la mangeront. Les prescriptions suivantes nous révéleront que le sang doit être une protection. — 8, 9. On mangera cette nuit-là, la nuit du 14, la chair de l'agneau ou du chevreau. On la mangera non pas crue, car ce serait manger le sang, ce qui est défendu, Lev., VII, 26; XVII, 10-12; on ne la mangera pas non plus bouillie, mais rôtie au feu. L'usage s'est maintenu jusqu'au temps de la Mischna, *Pes.*, VII, 1. Tout sera rôti au feu, la tête, les jambes, les entrailles. D'autres victimes étaient bouillies, Ex., XXIX, 31; Lev., VIII, 31; Num., VI, 19. On ignore pourquoi les prescriptions relatives à la victime pascale sont différentes. La Pâque devait être mangée avec des pains sans levain et avec des herbes amères. Cf. AZYMES, t. I, col. 1311-1314; HERBES AMÈRES, t. III, col. 601, 602.

10-12. De l'agneau ou du chevreau rien ne devait subsister jusqu'au matin. S'il restait quelque chose, il devait être brûlé au feu. Cette ordonnance qui s'applique à d'autres sacrifices, Ex., XXIII, 18; XXXIV, 25; Deut., XVI, 4; Lev., VII, 15, 17, était destinée à empêcher la profanation de la viande consacrée exposée sous le climat d'Orient à une décomposition rapide. Les Israélites devront manger la Pâque à la hâte, les reins ceints, des sandales aux pieds, un bâton à la main, en un mot, ils seront équipés pour un départ immédiat, car c'est la Pâque de Yahweh. Cf. PAQUE, t. IV, col. 2094. Au verset 12, Yahweh précise que cette nuit il passera pour frapper les premiers-nés de l'Égypte. Mais le sang de la victime pascale sera un signe en faveur des maisons des Israélites; Dieu verra le sang et passera sans faire du mal.

14. Les Israélites ont le devoir de garder le souvenir de ce jour et de le célébrer de génération en génération

comme une institution perpétuelle. La manducation de l'agneau pascal n'était pas le seul rite de la Pâque, mais c'est le seul qui doive ici retenir notre attention.

21-27. Conformément aux ordres reçus, Moïse convoqua les anciens, répéta les recommandations de Yahweh et ajouta quelques traits particuliers comme le suivant : Les Israélites prendront un bouquet d'hysope (art. Hysope, t. iii, col. 796-799), le tremperont dans le sang qui sera dans le bassin et avec ce sang toucheront le linteau et les montants de la porte.

43-49. Moïse précise quelques points relatifs à l'observation de la Pâque. Comme c'est une institution pour la nation, aucun étranger n'en mangera, l'esclave acquis à prix d'argent pourra y participer à condition d'être circoncis et par là incorporé à la nation. Le domicilié et le mercenaire en seront exclus, l'étranger, séjournant dans le pays, n'y aura part qu'à la condition d'accepter la circoncision. Enfin on ne mangera la Pâque que dans la maison, on n'emportera pas la chair dehors et on ne brisera aucun os de l'agneau.

b) Le livre des Nombres, ix, 1-14 décrit la fête de la Pâque célébrée au Sinaï le premier mois de la deuxième année après la sortie d'Égypte et à cette occasion complète les prescriptions sur l'observation de cette fête. Celui qui serait empêché, par une impureté ou par suite d'une absence, de mangerla Pâque au temps fixé, peut la manger le 14 du mois suivant, en observant les mêmes rites que pour le premier mois.

c) D'après le *Deutéronome*, xvi, 1-7, la Pâque a lieu au mois d'abîb, car c'est à ce mois que Yahweh a fait sortir son peuple d'Égypte pendant la nuit. Les Israélites « immoleront la Pâque, les brebis et les bœufs. » Ce passage soulève une difficulté. Il semble que les mots *brebis* et *bœufs* forment une opposition par rapport à Pâque et de là Driver, *Deuteronomy*, 3e édit., 1902 et *The Book of Exodus*, 1911, p. 405; A. Bertholet, *Deuterononium*, 1899, p. 50; G. Beer, *Pesachim*, 1912, p. 6, supposent que les lois exposées par l'Exode et le Deutéronome représentent deux étapes dans l'histoire de la législation de la Pâque : à l'époque où *D* aurait été rédigé on pouvait immoler à cette fête des brebis et des bœufs, tandis qu'à l'époque plus récente de *P* la victime était uniquement un agneau ou un chevreau. Cette interprétation est loin d'être certaine, car la *Pâque* peut désigner la victime pascale : agneau ou chevreau, les autres victimes sont celles qui pouvaient être offertes pendant les sept jours des azymes, ainsi que l'atteste l'auteur des Paralipomènes pour une époque postérieure à Moïse. II Par., xxx, 13-24; xxxv, 7-9. Voir plus loin, col. 156.

La Pâque devait être immolée le soir, au coucher du soleil (et non pas « entre les deux soirs »). La victime devait être cuite, *bissaltî*. Habituellement ce verbe signifie *bouillir*, Deut., xiv, 21; I Sam., ii, 13, 15. Ailleurs cependant le sens est *rendre mangeable*, *amener à maturité*. Dès lors, il est possible de traduire *cuire* d'une manière générale. Au temps de Josias, à une époque où même dans l'hypothèse critique de la non mosaïcité du Pentateuque, la loi de l'Exode était en vigueur et où par conséquent la victime pascale était rôtie on disait *yebaššᵉlû, la Pâque au feu*, II Par., xxxv, 13. Si cette explication n'était pas admise, il faudrait tout simplement conclure de Deut., xvi, 7 que les usages ont varié au cours de l'histoire juive sur le mode de cuisson de l'agneau ou du chevreau. La fête pascale dont le Deutéronome indique pour l'avenir le mode de célébration ne doit plus être une fête domestique comme autrefois; on n'immolera plus la Pâque dans chaque famille, ni dans chacune des villes, on devra se rendre au sanctuaire central et unique que Dieu aura choisi pour y faire habiter son nom. Pendant sept jours on mangera des pains sans levain; aucune partie des victimes immolées le soir du premier jour ne devra rester pendant la nuit jusqu'au matin. La Pâque, à proprement parler, ne durera qu'un jour. Dès le matin, l'Israélite pourra rentrer chez lui. Il n'est pas question de marquer les portes avec le sang de la victime pascale. Ce rite, usité lors de la sortie d'Égypte, n'avait plus désormais sa raison d'être.

d) II Par., xxx, 1-27. — Le livre de Josué dans son récit, v, 10, 11, consacré à la célébration de la Pâque par Josué après son entrée dans la Terre Promise ne fournit aucune donnée sur la victime pascale.

Le IIe livre des Paralipomènes nous ramène à l'époque du roi Ézéchias (727-698). Il s'agit d'une Pâque renvoyée et célébrée à Jérusalem le 14 du deuxième mois. A cette occasion, il y eut une grande assemblée. Les lévites qui s'étaient sanctifiés immolèrent les victimes pascales pour les fidèles qui n'étaient pas purs, ce qui suppose que ceux-ci auraient pu, moyennant certaines conditions, les immoler. Les prêtres recevaient le sang de la main des lévites et le répandaient sur l'autel, adaptant à une situation nouvelle le rite observé lors de la sortie d'Égypte. On offrit également des holocaustes, xxi, 15 et des sacrifices pacifiques, xxi, 22. La fête dura les sept jours réguliers et, sur le désir de tous, elle fut prolongée encore de sept autres jours.

e) II Reg., xxiii, 21-23; *II Par.*, xxxv, 1-19. — Au temps de Josias (640-608) la Pâque eut lieu à Jérusalem, le 14 du premier mois, selon les ordonnances mosaïques et dura sept jours. Comme sous Ézéchias, les lévites immolèrent la Pâque, les prêtres reçurent le sang de leurs mains et le répandirent sur l'autel. On ne prit pas seulement un agneau ou un chevreau par famille, les rois et les principaux personnages offrirent une quantité énorme d'agneaux et de bœufs. D'après une traduction certaine les agneaux furent rôtis, malgré l'emploi du verbe *biššêl*, 13.

f) Esd., vi, 19-22. — Après le retour de la captivité, les Israélites célébrèrent, en 515, la Pâque, le 14 de nisan; elle fut immolée par les prêtres et les lévites.

g) Ezéchiel, xlv, 21-24. — Ézéchiel qui a exercé son ministère à l'époque de la captivité de Babylone, au milieu des exilés (593-571), décrit le culte que devra rendre à l'Éternel la communauté juive une fois restaurée. Le 14 du premier mois, les Israélites célébreront la Pâque, elle durera sept jours. Pendant ce temps on mangera des pains sans levain. Il n'y aura pas d'immolation d'agneau, mais le prince offrira ce jour-là pour lui et pour tout le peuple du pays un taureau en sacrifice pour le péché. Des sacrifices spéciaux sont prescrits pour chacun des autres jours Un rite analogue à l'aspersion des maisons qui eut lieu à la sortie d'Égypte, se place au premier jour du premier mois. Ezéchiel ordonne aussi au prêtre de prendre un jeune taureau et de faire l'expiation du sanctuaire. Pour cela il mettra du sang de la victime sur le poteau de la maison de Dieu, sur les quatre coins du cadre de l'autel et sur le poteau du parvis intérieur, xlv, 18, 19.

h) Les papyrus d'Éléphantine. — Ces documents importants récemment exhumés dans l'île d'Éléphantine (Haute-Égypte) nous ont révélé qu'à Éléphantine, la 5e année de Darius II, c'est-à-dire en 419-418, une colonie militaire juive célébrait la fête de Pâque et des Azymes du 15 au 21 nisan. Malheureusement nous n'avons aucun détail sur l'agneau. On a conjecturé que les fils d'Abraham étaient persécutés par les prêtres de Knoum, le dieu bélier, qui voyaient avec déplaisir l'immolation d'un animal consacré à l'idole qu'ils servaient. Le texte incomplet et mutilé ne laisse place qu'à des hypothèses. Cf. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*, in-f°, Leipzig, 1911, planche 6, p. 36-40, planche 64, p. 237;

Rev. bibl., 1907, p. 258-271; 1908, p. 260-267, 325-349; 1912, p. 127-137, 575-587; Lagrange, *La colonie juive d'Éléphantine*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, in-18, Paris, 1915, p. 1-31; *Ami du Clergé*, 1913, p. 785-796. Voir dans le *Supplément* au mot ÉLÉPHANTINE.

i) Le livre des Jubilés, XLIX. — Cet apocryphe juif rédié gentre 109 et 105, en tout cas sûrement dans la dernière moitié du second siècle avant J.-C., voir dans le *Supplément :* APOCRYPHES DE L'A. T., t. I, col. 371-380, reproduit une partie des ordonnances de l'Exode au sujet de la Pâque, mais ajoute cependant des traits intéressants sur les usages de l'époque. Nous y apprenons notamment que l'immolation avait lieu dans le temps qui confine au soir (c'est ainsi que l'auteur interprète l'expression « entre les deux soirs »), que le repas était fini vers 10 heures du soir, 10-12, et avait lieu dans l'enceinte du temple, 16, 18-21. Quant au sang de la victime, il était répandu au pied de l'autel, mais la graisse était brûlée sur le feu de ce même autel, 20. Cf. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 in-4°, 1913, t. II, p. 1-7, 79-81.

j) Philon d'Alexandrie et Josèphe. — Le premier a vécu au début du Ier siècle de notre ère. Il savait que la fête de la Pâque était célébrée le 14 nisan et annoncée par des trompettes, *De decal.*, 30, que le sacrifice de l'agneau commençait κατὰ μεσημβρίαν, vers midi, et durait jusqu'au soir, *De septen.*, 18; il distinguait également la première et la deuxième Pâque, *Leg. allegor.*, III, 30; *Vita Moys.*, III, 30. D'après des renseignements fournis par Josèphe (37-95 après J.-C.), l'immolation de l'agneau avait lieu au temple, de la 9e à la 11e heure, c'est-à-dire de 3 à 5 heures de l'après-midi. Il y avait un animal pour une φρατρία, un groupement qui ne comptait pas moins de 10 personnes et pas plus de 20. *Bel. jud.*, VI, IX, 3; *Ant.*, III, X, 5. A la Pâque de l'an 66, lorsque Cestius Gallus vint à Jérusalem on aurait égorgé 256 500 agneaux, ce qui laisse supposer la présence d'une foule immense de pèlerins. Quant au repas pascal d'où les impurs et les étrangers étaient exclus, Josèphe ne nous dit pas en quel lieu on le célébrait. *Bel. jud.*, VI, IX, 3.

k) Nouveau Testament, voir PAQUE, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 2104-2106.

l) Mischna, voir CÈNE, *Dict. de la Bible*, t. II, col. 413-415 et PAQUE, t. IV, col. 2097-2100.

m) Temps postérieurs à la Mischna. Voir G. Beer, *Pesachim Text, ubersetzung und erklärung*, 1912, p. 75-91. Sur la Pâque des Samaritains voir même auteur et même ouvrage, p. 90, 91 et aussi *Revue bibliq.*, juillet 1922, p. 434-442. Encore aujourd'hui les Samaritains dont il restait naguère 197 survivants à Naplouse, l'ancienne Sichem, mettent du sang de la victime à la porte de leur maisonnette ou à l'entrée de leur tente pour que l'ange de Yahweh ne s'y arrête pas. La viande des brebis est cuite à l'étouffée (rôtie) dans une fosse préalablement chauffée et soigneusement recouverte. On la mange par petits groupes de femmes, d'enfants, d'hommes qui semblent constitués en familles, avec des herbes amères disposées en petits paquets et avec des pains azymes.

II. CARACTÈRE SACRIFICIEL DE LA VICTIME PASCALE. — Bien qu'à l'origine elle eut pour but seulement de préserver les Israélites des fléaux destinés aux Égyptiens et que, dans la suite, elle fut le mémorial de cette délivrance, l'immolation de l'agneau pascal était un vrai sacrifice. C'est ainsi que l'ont entendu les docteurs juifs de la Mischna, *Pes.*, V, 2; Josèphe qui parle de θυσία, *Bel. jud.*, VI, IX, 3; le *livre des Jubilés*, XLIX, 9, et les docteurs catholiques. Cette manière de voir est fondée sur l'Écriture qui dit : c'est un *sacrifice*, זֶבַח ; qui parle de Pâque en l'honneur de Yahweh, Ex., XII, 27; XXXIV, 25; cf. Num. IX, 7, 13. Dans le Nouveau Testament, on dit, θύειν (θύεσθαι) το πασχα, Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 8; or d'habitude dans les Septante θύειν traduit l'hébreu זָבַח, Ex., XII, 27.

Cette démonstration est confirmée par le fait que si les laïques pouvaient égorger les victimes, les lévites seuls recueillaient le sang et les prêtres le répandaient autour de l'autel.

C'était d'ailleurs une immolation *sui generis* qu'on ne peut identifier avec les grands sacrifices mentionnés dans le Lévitique. En raison de la manducation de la victime et de l'usage qu'on faisait du sang, on peut rapprocher le sacrifice pascal du sacrifice pour le péché et du sacrifice pacifique, Lev., III, IV, V, 1-13.

III. ORIGINE DE L'IMMOLATION DE LA VICTIME PASCALE. — Nos textes s'accordent à représenter la Pâque comme une institution mosaïque destinée à commémorer le souvenir de la sortie d'Égypte, et, quelle que soit leur date, il faut s'en tenir à cette donnée. Mais le rite ne serait-il pas antérieur et n'aurait-il pas eu à l'origine une autre signification ? Plusieurs le croient et identifient la Pâque avec la solennité que les Israélites demandaient d'aller fêter dans le désert, Ex., III, 18. « Comme c'était une fête nocturne célébrée au temps de la pleine lune de printemps, cette solennité aurait été primitivement en relation avec la lune (d'après Eerdmans, dans *Expositor*, nov. 1909, p. 449, 457 sq., elle aurait été destinée à protéger la maison contre de prétendues mauvaises influences de la pleine lune de printemps). Toutefois ses caractères les plus fondamentaux et les plus significatifs auraient été l'application du sang sur les maisons et la manducation en commun de la viande dans un repas domestique. Ainsi à l'origine la Pâque aurait été un sacrifice de propitiation et de purification offert annuellement au printemps par chaque maison pour renouveler par un repas commun le sentiment de la communion avec la divinité et pour protéger par le sang du sacrifice les tentes — et plus tard les maisons ainsi que les troupeaux — contre la peste et autres calamités durant l'année à venir. » Driver, *The book of Exodus*, 1911, p. 93, 410-412. Ce n'est que graduellement et sous des influences légendaires que ce rite aurait été interprété comme un souvenir de la protection de Yahweh lors de la sortie d'Égypte. Voir dans un sens analogue, G. Beer, *Pesachim*, p. 11-16, 18; A. Jeremias, *Das Alte Testament im lichte des Alten Orients*, 1916, p. 362-365.

Certes, Moïse pouvait adopter des rites anciens et leur donner un sens tout à fait nouveau en les dégageant de tout caractère polythéiste et astrologique. Il est certain qu'en Assyrie existait la coutume d'asperger avec du sang les montants et le linteau des portes. Voir PAQUE, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 2095. Des usages analogues ont été constatés en Syrie et en Arabie. Curtiss, *Primitive Semitic religion to-day*, 1902, p. 183-191, 225-227; Goodrich-Freer, *In a syrian saddle*, 1905, p. 250; A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 1908, sacrifice de l'arc, du linteau de la maison, p. 341-343. Dans le cas présent, y a-t-il eu emprunt pour le sacrifice pascal ou pour certains de ses éléments seulement à des sacrifices sémitiques? il est assez difficile de le dire et plus délicat encore de vouloir délimiter les éléments empruntés. Toute réponse qui désire rester scientifique doit nécessairement demeurer hypothétique. Ce que nous devons maintenir c'est que l'institution du sacrifice pascal a été faite par Moïse lui-même et dans les circonstances et pour le but relatés par le texte sacré.

IV. SYMBOLISME DE L'AGNEAU PASCAL. — L'immolation de l'agneau pascal est la figure de l'immolation

du Christ sur la croix qui par sa mort a racheté son peuple non pas de la servitude terrestre, mais de l'esclavage du péché. C'est l'enseignement de l'Écriture, de la tradition patristique, de la tradition monumentale et de la liturgie.

Saint Paul dit explicitement : « Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle, comme vous êtes des azymes, car *notre Pâque, le Christ a été immolé*, I Cor., v, 7. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. cii, a. 5, ad 2. Le festin pascal est le symbole du festin eucharistique, *convivio agni pascalis respondet in lege nova sacramentum Eucharistiæ*, S. Thomas, *ibid.*, ad 3. S. Pierre recommande aux fidèles de vivre dans la crainte du Seigneur, « sachant que vous avez été affranchis de la vaine manière de vivre que vous tenez de nos pères..., par un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ, » I Petr., i, 16-20. Saint Jean, après avoir raconté que les soldats ne brisèrent pas les jambes de Jésus après sa mort sur la croix, ajoute que ce fait eut lieu afin que fût accomplie l'ordonnance relative à l'agneau pascal : « Vous ne briserez aucun de ses os, » Joa., xix, 36. Le Précurseur avait désigné Notre-Seigneur J.-C. comme l'agneau qui vient effacer les péchés du monde, Joa., i, 29, 36. C'est sous ce même symbole que le Christ est fréquemment représenté dans l'Apocalypse : v, 12, 13; vi, 1, 16; vii, 14, 17; xii, 11; xiii, 8, 11; xiv, 1, 10; xv, 3; xvii, 14; xix, 7, 9.

Cette doctrine se retrouve dans les plus anciens auteurs ecclésiastiques : saint Justin, saint Cyprien, Lactance, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Isidore de Péluse, saint Grégoire le Grand, saint Brunon d'Asti, l'abbé Rupert. Voir les textes dans le *Dict. de théol. cath.* de Vacant, art. *Agneau pascal*, t. i, col. 583-584.

L'agneau occupe une place à part dans l'art monumental. S'il représente les apôtres, les prophètes, les fidèles, il représente aussi très fréquemment Jésus-Christ. Cf. *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par dom Cabrol, art. *Agneau*, t. i, 1re partie, col. 877-905 et *Dict. de théologie*, t. i, col. 584.

Dans la liturgie, nous relevons de nombreuses allusions à l'agneau pascal, figure du Christ : le samedi saint, à la bénédiction du cierge pascal, *Verus ille agnus occiditur;* le jour de Pâques, à la préface, *Pascha nostrum immolatus est Christus;* à la prose, *Agnus redemit oves;* à l'antienne de la communion, *Pascha nostrum immolatus est Christus ;* les dimanches du temps pascal, à l'hymne des vêpres, *Ad regias agni dapes;* dans l'office du Saint-Sacrement, à l'hymne des matines, *Post agnum typicum* et à la prose, *Agnus Paschæ deputatur;* dans l'office du Précieux Sang, antienne du *Benedictus : Erit sanguis agni signum.* Voir *Dict. de théologie*, t. i, col. 585.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les travaux mentionnés au cours de l'article et à l'art. PAQUE, t. iv, du *Dict. de la Bible*, on pourra consulter : Danko, *De sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 270-272. On y trouvera quelques indications sur le symbolisme de l'Agneau pascal et surtout une bibliographie des auteurs antérieurs; *Dictionary of the Bible* de Hastings, art. *Passover*, t. iii, col. 684-692; Edersheim, *The Temple, its ministry and services*, in-8°, Londres, s. d., p. 208-248; *Encyclopedia biblica* de Cheyne, art. *Passover*, t. iii, col. 3589-3601; E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, in-8°, 1912, p. 240-243; Cal. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 491-496; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, in-8°, 1905, t. i, p. 172-176; *The Jewish Encyclopedia*, art. *Passover* et *Passover sacrifice*, t. ix, p. 548-557; J. Touzard, *La Pâque juive*, dans *Revue prat. d'apologétique*, 1er avril 1914, t. xvii, p. 32-50.

L. PIROT.

AGRAPHA. — Sommaire. I. Définition. II. Méthode à employer dans la critique des *agrapha*. III. Classement systématique des *agrapha* et examen rapide de quelques-uns d'entre eux. A. *Agrapha* sans intérêt et sans valeur. 1° *Agrapha* consistant dans une simple transposition de textes scripturaires. 2° *Agrapha* ne renfermant qu'une combinaison plus ou moins maladroite de fragments canoniques, empruntés surtout à l'Évangile. 3° *Agrapha* provenant d'une légère retouche de passages évangéliques. B. Curieux *agrapha* sans valeur. 1° *Agrapha* dont les éléments fantaisistes ne révèlent aucune tendance particulière. 2° *Agrapha* exprimant une tendance inconnue à nos évangiles. 3° *Agrapha* d'origine hérétique, juive ou islamique. C. *Agrapha* de valeur diverse. 1° *Agrapha* d'authenticité tout à fait douteuse. 2° *Agrapha* d'authenticité plus ou moins probable. 3° *Agrapha* authentiques. IV. Résultats généraux de la critique des *agrapha*. V. Bibliographie et histoire sommaire de la critique des *agrapha*.

I. DÉFINITION. — Le mot ἄγραφος est employé couramment, dans la littérature grecque de l'époque classique, pour désigner « ce qui n'est pas écrit ». C'est ainsi que l'expression ἄγραφοι νόμοι indique, soit les lois naturelles ou morales (Aristote, *Mor. à Nic.*, VIII, xiii, 5), soit les traditions et les coutumes (Thucydide, ii, 37). Cet adjectif se retrouve, avec la même signification, dans les ouvrages des anciens écrivains ecclésiastiques et s'oppose souvent à ἔγγραφος, « ce qui est consigné par écrit ». Clément d'Alexandrie, par exemple, note expressément deux façons de cultiver le champ de l'Église : ἡ μὲν γὰρ ἄγραφος, ἡ δ' ἔγγραφος (*Strom.*, I, i, 7, *P. G.*, t. viii, col. 693 *a*) et, ailleurs encore, il reproduit sous une autre forme une antithèse semblable : τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐγγράφως τὰ ἄγραφα δηλοῦσαν (*Strom.*, I, i, 10, *P. G.*, t. viii, col. 696 *c*).

Mais apparaît parfois, quoique assez rarement et d'une façon voilée, un sens dérivé quelque peu restrictif. Ἄγραφος se dit alors de la tradition et commence à se distinguer autant des écrits en général que de la Sainte Écriture en particulier : ἡ γραφή, αἱ γραφαί (Origène, *Comm. in Prov.*, i, 8, *P. G.*, t. xvii, col. 157 *a*; Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, 11, édit. Grapin, t. i, p. 356). Il arrive même que l'adverbe ἀγράφως soit rapproché clairement de la tradition apostolique, c'est-à dire de la doctrine transmise oralement par les apôtres qui, à leur tour, évidemment la tenaient de Jésus (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, vii, 61, *P. G.*, t. ix, col. 284 *a*). Ainsi donc, dans l'ancienne littérature chrétienne, on aperçoit déjà une certaine tendance à dégager les termes ἄγραφος et ἀγράφως de leur signification étymologique pour les rapporter à l'enseignement extraévangélique du Sauveur, sans que jamais cependant ils soient pris isolément dans un sens aussi précis.

Il faut attendre le xviiie siècle et c'est G. Körner qui, dans son opuscule intitulé : *De sermonibus Christi ἀγράφοις*, a, pour la première fois, facilité nettement cette légère transformation. Les sentences qu'il groupe sous ce titre sont, à la vérité, fort diverses, si l'on considère la forme et la valeur de leur tradition respective. Mais, précisément, leur véritable caractéristique résulte uniquement du fait qu'elles ne sont pas contenues dans les évangiles canoniques. Depuis lors, cette dernière application a fait fortune. L'épithète ἄγραφος a même été trouvée si commode qu'elle est devenue un nom résumant une idée complexe. Il est reçu généralement aujourd'hui qu'un *agraphon* (pluriel : *agrapha*) est une parole présentée comme étant de Jésus et inconnue à nos évangiles.

Non pas qu'il y ait entre les critiques accord complet sur cette définition. Ainsi Resch, qui, d'ailleurs, sur ce point n'a guère été suivi, bien que ses ouvrages fassent autorité en la matière, prend le terme *agrapha* dans un sens beaucoup plus large et même de plus en

plus large. Le sous-titre de sa première édition des *Agrapha*, 1889, porte : *Aussercanonische Evangelienfragmente*, et l'auteur explique qu'il entend par là les paroles de N.-S. et « les expressions apparentées », non contenues dans les évangiles canoniques ou apocryphes connus. On remarquera le caractère vague de cette interprétation qui permet déjà de faire entrer dans le cadre des *agrapha* tous les éléments extracanoniques, paroles ou récits, nécessaires à la reconstruction du fameux *Urevangelium* hébreu, source de tous nos évangiles. Mais, voici que ces données confuses font place dans la seconde édition, 1906, à une conception de l'*agraphon* plus nette, sinon plus exacte, soulignée par un nouveau sous-titre : *Aussercanonische Schriftfragmente*. Pour Resch maintenant est *agraphon* toute citation de l'Écriture en général dont on ne peut rencontrer la trace dans un livre canonique. Il reconnaît donc des *agrapha* de l'Ancien Testament aussi bien que du Nouveau, et, loin de réserver cette appellation aux sentences extraévangéliques du Sauveur, il va jusqu'à l'étendre à tous les fragments d'histoires ou de discours, donnés comme scripturaires, lorsqu'ils ne correspondent pas au texte reçu dans le canon ecclésiastique. C'est également, ou à peu près, le point de vue d'Holzmeister et de dom Cabrol. — A l'opposé, certains exégètes, comme Mangenot, se rallient plutôt, pour une part, à Resch première manière et entendent par *agrapha* « les paroles authentiques de Jésus étrangères aux quatre évangiles reconnus par l'Église. » Ils en écartent *a priori* les maximes extraites des évangiles apocryphes, sous prétexte qu'elles n'ont pu être prononcées par le divin Maître. La question d'authenticité est à la base de leur définition de l'*agraphon*.

Ces deux positions extrêmes nous semblent également fâcheuses. Et, certes, nous ne pouvons leur reprocher de bouleverser une conception traditionnelle, puisque aussi bien il serait osé d'invoquer ici une réelle tradition. Encore est-il que, tout d'abord, on aimerait discerner quelque raison solide à l'appui de toutes ces variations de Resch. Or, il est incontestable que le mélange bizarre de fragments qu'il a opéré est en relation très étroite avec la solution qu'il entend donner au problème synoptique. Si, chez lui, l'enseigne *agrapha* réunit en même temps des citations extracanoniques de l'Ancien Testament, des sentences extraévangéliques de Jésus et d'autres morceaux purement narratifs de la vie du Sauveur, c'est parce qu'il veut retrouver tout cela dans l'évangile hébreu primitif. En somme, c'est pour soutenir une thèse qui, de l'avis de tous les critiques, est tombée rapidement en plein discrédit, que les textes les plus divers ont été groupés artificiellement sous le même titre et que la signification du mot *agraphon* a été ainsi arbitrairement étendue. Pourquoi continuer dans cette mauvaise voie ?

D'autre part, prétendre n'appliquer l'expression *agrapha* qu'aux seules paroles extraévangéliques et authentiques du Maître, c'est s'exposer à de graves malentendus. Précisément, sur cette question d'authenticité, l'opinion des commentateurs est, de nos jours, très variée. De Wellhausen jusqu'à Resch, on passe du plus parfait scepticisme à un aveugle enthousiasme. Il n'est pas possible, pour établir une définition, d'adopter une norme aussi peu fixe. Quant à rejeter d'un trait les sentences du Christ tirées des récits apocryphes, c'est se condamner à l'arbitraire, car un certain nombre de citations patristiques proviennent, elles aussi, plus ou moins directement d'ouvrages de ce genre, et il y a, dans tel évangile apocryphe, des discours moins extravagants que les fantaisies eschatologiques mises chez Papias sur le compte du Sauveur. Nous avons donc certainement avantage à ne pas faire entrer la critique des sources dans la définition de l'*agraphon*.

Pour nous, est agraphon *toute parole isolée, attribuée à Jésus par la voie de la tradition et absente de nos évangiles canoniques*. Trois points importants dans cette définition :

1. Il est bien entendu que, sous le titre d'*agrapha*, on ne peut comprendre les épisodes extraévangéliques de la vie du Sauveur qui ne renferment aucun fragment de discours. Qui dit *agraphon*, dit, avant tout, un enseignement, une parole, mais une parole isolée, et non pas une de ces homélies à perte de vue, qui, dans certains livres apocryphes ou pseudépigraphes, font, pour ainsi dire, corps avec le récit, quand elles ne constituent pas le livre lui-même. De ce fait, nous devons écarter les causeries intarissables de Jésus dans les évangiles de l'enfance et ses recommandations aussi conventionnelles que diffuses dans les *Livres de Jeû*, dans la *Pistis Sophia*, dans la *Didascalie* et dans nombre d'ouvrages de la littérature chrétienne des premiers siècles. A plus forte raison, il nous faut laisser de côté les contrefaçons qui forment un tout complet, comme la *Lettre du Christ à Abgar*, ainsi que les multiples *Testaments de N.-S.*, en particulier celui qui nous est plus connu sous le nom d'*Epistola apostolorum*, sorte de conversation de Jésus ressuscité avec ses disciples. La lecture de ces divers documents et d'autres semblables peut certes faciliter beaucoup l'intelligence de notre sujet; leur exposé critique doit rester en dehors de la question des *agrapha*.

2. Pour qu'il y ait *agraphon*, il est également nécessaire que la sentence énoncée soit mise, au moins par le contexte, sur les lèvres de Jésus. C'est dire qu'il n'y a pas à s'arrêter à toutes ces paroles qui, dans les écrits des Pères, sont peut-être présentées comme fragments d'Écriture, mais ne sont pas attribuées nommément au Sauveur. Parfois le fait est douteux, surtout lorsqu'une maxime est introduite par des formules vagues du genre de celles-ci : γέγραπται, φησίν, φησὶν ἡ γραφή, εἴρηταί που, ὡς εἴρηται, λέγουσιν, ἔσται ῥητέον τό, ὁ προφήτης ἔφη, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἔφη, ὁ κύριος εἶπεν, *sicut scriptum est, ut illud, ait*. Il faut alors rechercher si le sens n'invite pas à y reconnaître une simple citation de l'Ancien Testament plus ou moins déformée, et il convient d'admettre cette sentence au nombre des *agrapha* uniquement dans le cas où il y aurait quelque raison de croire que l'auteur a voulu en attribuer la paternité à Jésus. De même, quand un écrivain transforme à l'aide de développements de rhétorique une pensée authentique du Maître et qu'il prend *évidemment* à son propre compte tous ces artifices de style, il n'y a pas d'*agraphon*. Au vrai, si c'est là sa manière habituelle de citer les textes, il n'a pas l'intention de nous donner le change et son procédé ne trompe personne. Ajoutons, en outre, qu'à limiter notre examen aux seules paroles du Christ vivant sur la terre, transmises par la voie de la tradition, nous excluons très utilement de notre recherche le groupe imposant des révélations particulières, sans du reste préjuger en rien de leur valeur. Toute sentence, même canonique, prononcée par Jésus en dehors de sa vie terrestre, au cours d'une vision par exemple (cf. Apoc., XVI, 15), ne rentre pas, à notre avis, dans le domaine des *agrapha*.

3. Il n'y a pas lieu d'y maintenir avec plus de profit les menues variantes du texte canonique qui ne changent nullement la pensée du Sauveur. Telles sont, en dehors des variantes purement grammaticales, toutes les autres rectifications minimes qui, en introduisant parfois dans les sentences de l'Évangile une allure spéciale, ne semblent pas cependant correspondre au désir d'accentuer ou d'estomper le dessin original. Ces nombreuses leçons, intitulées souvent « textes parallèles évangéliques », relèvent de la critique textuelle néotestamentaire; elles sont à exclure réso-

lument de notre étude. En revanche, dès qu'une parole attribuée à Jésus exprimera une idée ou laissera percer une intention rédactionnelle absente de nos évangiles, nous la regarderons comme un *agraphon*, quels que soient ses rapports avec le texte canonique.

Mais, quel sera précisément ce texte canonique employé comme élément de comparaison ? A considérer son contenu, il ne peut être différent de celui qui est admis dans le canon ecclésiastique, puisque à l'usage le mot *agraphon* en est venu à désigner un passage extracanonique. Il est donc abusif de compter parmi les *agrapha*, ainsi que le font certains auteurs, des morceaux tels que la finale de Marc., XVI, 9-20, la péricope de la femme adultère dans Joan., VII, 53-VIII, 11, ou la prière de Jésus pour ses bourreaux dans Luc., XXIII, 34*a*. Leur canonicité étant indiscutable, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Toutefois il est clair que nous ne négligerons pas pour autant les éditions critiques du Nouveau Testament (Westcott et Hort, 1892; Nestle, 1901; Gregory, 1900-1909; von Soden, 1902-1911, Vogels, 1922). Elles doivent nous servir, au contraire, à déterminer la forme textuelle la plus ancienne et la meilleure de nos évangiles. Il nous suffira de mettre en regard les sentences extra-évangéliques du Sauveur pour découvrir les *agrapha*.

Ces précisions initiales permettent de déblayer un peu le terrain. A la suite de Resch, il ne faudrait pas s'accoutumer à verser pêle-mêle au compte des *agrapha*, et les citations scripturaires difficiles à identifier, et les fragments des histoires apocryphes du Sauveur. C'est ainsi que près de 400 passages, uniquement extraits des ouvrages de l'ancienne littérature chrétienne, ont été publiés sous l'étiquette *agrapha*, alors que plus de la moitié ne rentrent pas, pour les raisons les plus diverses, dans le cadre assez large que nous venons de fixer au début de cette enquête. On voit dès lors qu'il y avait quelque intérêt à définir le sens d'un mot sur lequel il importe avant tout de s'entendre. Et maintenant, le champ d'investigation étant bien circonscrit, les éléments adventices ainsi éliminés, on peut plus aisément aborder le travail critique, après en avoir rappelé les règles essentielles.

II. MÉTHODE A EMPLOYER DANS LA CRITIQUE DES AGRAPHA. — Le premier travail consiste à rassembler tous les textes qui renferment des paroles du Sauveur conformes à la définition que nous avons donnée d'un *agraphon*. Pour cela, le commentateur ne devra négliger de parti pris aucune source d'information, fût-elle en apparence de médiocre valeur, et il aura soin en particulier de compulser minutieusement les œuvres si diverses de l'ancienne littérature chrétienne. Ce travail considérable a, d'ailleurs, été poussé très avant dans ces dernières années et l'on ne peut guère espérer qu'en la découverte de nouveaux manuscrits pour le compléter utilement. Tous ces matériaux une fois réunis, il est relativement facile de les répartir en différentes catégories. Voici, par exemple, une classification qui constitue en même temps un exposé assez complet des principales sources d'agrapha.

1° Les livres néo-testamentaires en dehors des évangiles; 2° les variantes manuscrites du Nouveau Testament; 3° les fragments d'ouvrages retrouvés récemment sur papyrus; 4° les documents liturgiques; 5° les citations patristiques et les écrits pseudépigraphes ou anonymes; 6° les productions apocryphes et hérétiques; 7° et 8° enfin, comme groupes secondaires, les œuvres des anciennes littératures juive et islamique.

Les *agrapha* ainsi méthodiquement groupés, il faut en faire la critique, c'est-à-dire, en bien déterminer le texte, l'origine et le sens. Pour ce travail plus délicat, nous avons à notre disposition un triple critérium dont la portée doit être exactement définie.

1. Le premier critérium est fondé sur la multiplicité des témoins qui reproduisent le même *agraphon*. C'est toujours une bonne fortune, lorsque, pour établir la teneur d'une soi-disant maxime du Christ et en donner l'interprétation, nous avons en main des citations manuscrites plus ou moins différentes. La comparaison des variantes permet de choisir ou de restituer par conjecture la leçon primitive. L'étude du contexte aide aussi à mieux comprendre et à expliquer les passages difficiles. Mais, en ce qui concerne l'authenticité de la sentence, il y a quelque sagesse à ne pas se laisser influencer aussitôt par la foule des témoins. On doit avant tout les sérier et n'attacher d'importance qu'à ceux qui incarnent une tradition originale. Trop souvent, en effet, ils se copient mutuellement et leur nombre n'est pas une garantie. Ils arrivent même parfois à ne représenter qu'un seul courant traditionnel dont le crédit n'a pas été au début suffisamment contrôlé. Or, il saute aux yeux qu'en présence d'*agrapha* isolés ou se réduisant en fait à un témoignage unique, il est à propos de se tenir sur ses gardes, surtout quand la source n'est pas très ancienne ni très sûre. Même s'il existe plusieurs attestations, sans rapport de dépendance entre elles, il est clair que l'on n'est pas pour autant fixé sur l'authenticité de la parole attribuée à Jésus. Notre premier critérium pourra donc nous servir surtout dans la critique textuelle et quelque peu dans l'exégèse des *agrapha*. Dès qu'il s'agit de la critique de provenance, il sera toujours nécessaire de recourir à un autre moyen de contrôle plus efficace.

2. Le second critérium est basé sur l'autorité personnelle, au point de vue historique, de chacun des témoins indépendants qui ont transmis la sentence. Mais comment reconnaître cette autorité ? Tout d'abord, elle n'est pas sans relation avec l'âge même du témoin. Il est naturel de se défier beaucoup des paroles de Jésus qui n'apparaissent que dans des écrits relativement récents, trop éloignés des disciples immédiats du Sauveur. Encore est-il que, dans la pratique, ce n'est pas là un principe dont le mode d'application soit toujours facile. Une sentence insérée uniquement dans une collection en usage au IIIe siècle peut avoir été depuis longtemps en circulation et remonter plus haut que telle maxime citée déjà au second. Ce qu'il importe de discerner, c'est l'ancienneté de la source où le témoin lui-même a puisé.

A cet effet, rien ne vaut une recherche sérieuse sur la valeur critique de l'écrivain qui transcrit l'*agraphon*. A-t-il couramment le souci de reproduire d'une façon littérale les autres paroles du Christ ? Sur un plan plus général, son tableau des événements est-il marqué au coin d'une certaine pénétration ? Ses préoccupations apologétiques ne lui font-elles pas au contraire prendre souvent quelque liberté avec les souvenirs traditionnels ? S'il s'agit d'une variante anonyme, tirée, par exemple, d'un manuscrit du Nouveau Testament, quelle est la valeur de ce manuscrit et celle du groupe auquel il appartient ? Autant de questions dont la réponse peut éclairer singulièrement. Dans le même ordre d'idées, on ne peut se défendre de quelque suspicion vis-à-vis des auteurs hérétiques qui, pour soutenir une nouvelle doctrine, n'hésitent pas à prêter à Jésus les plus mystérieux discours. Sont également sujets à caution beaucoup de rédacteurs inconnus d'écrits apocryphes qui ne craignent pas d'agrémenter l'histoire dans un but d'édification, sans compter nombre d'auteurs ecclésiastiques eux-mêmes, qui sont loin d'être exigeants en matière de citations et acceptent sans sourciller d'invraisemblables légendes.

Ainsi, grâce à notre second critérium, nous ne sommes plus seulement renseignés sur le détail textuel des *agrapha*, nous avons déjà quelque aperçu sur leur origine. Mais là encore, si l'on veut trancher la question, il est absolument nécessaire de faire appel

à un autre procédé d'appréciation. Quelque perspicacité que l'on ait pour définir la juste portée de chaque témoignage et le degré d'autorité qui lui revient, on en est réduit d'ordinaire à ne formuler que des conjectures, tant que chacune des sentences extraévangéliques de Jésus n'a pas été étudiée directement en elle-même.

3. Le troisième critérium consiste précisément dans l'accord doctrinal de l'*agraphon* avec l'enseignement certain de Jésus. Un auteur, même très discuté, peut à la rigueur alléguer des maximes provenant d'une source traditionnelle de bon aloi, tandis qu'une sentence plus ou moins en contradiction avec la doctrine du Sauveur mérite indiscutablement d'être écartée. Nous sommes donc là en possession d'une pierre de touche excellente pour découvrir les *agrapha* non authentiques. Elle nous aidera à rejeter tout d'abord ceux qui sont expressément hérétiques, soit qu'ils étalent naïvement les tendances les plus suspectes, soit qu'ils cachent sous un seul mot indûment changé tout un système de croyances. Elle nous permettra, en outre, de discréditer tous ces apophtegmes qui, sans avoir de contact avec l'hérésie, n'ont été imaginés que pour revêtir de l'autorité de Jésus certaines règles disciplinaires ou un développement doctrinal beaucoup plus tardif.

Il reste toutefois que si nous sortons de cette critique négative, qui consiste en somme à démasquer les anachronismes, notre troisième critérium commence à être difficile à manier. Lorsqu'en effet un *agraphon* reflète quelque chose de l'enseignement évangélique, il faut bien se garder de croire que plus il se rapproche du texte canonique, plus il a de chances d'être authentique. Nous sommes trop souvent en présence d'un passage du Nouveau Testament cité de mémoire avec un peu de liberté, ou retouché à l'aide d'une légère glose interprétative, ou rectifié par souci de correction littéraire et il y a parfois quelque mérite à ne pas être dupe de pareilles formules, qui ressemblent fort à celles de l'Évangile, sans être pour cela également autorisées.

Si maintenant l'*agraphon* soumis à notre examen, tout en étant conforme à la pensée de Jésus, différait trop des paroles canoniques pour n'en être qu'une simple accommodation, si d'autre part il apparaissait comme un fragment, intéressant et original, de la « Bonne Nouvelle » du salut il conviendrait encore de ne pas se risquer à y découvrir prématurément une tradition particulière de valeur. Alors même que l'ensemble serait bien cadencé et équilibré et qu'on y sentirait les oppositions systématiques du style hébreu, on ne peut pas oublier que ces façons de discourir se rencontrent aussi, sous l'influence des Septante, assez tard dans la *koinè*. Comment, dans ces conditions, ne pas être tenu à une grande réserve ?

En résumé, quand de prétendues sentences du Sauveur ne cadrent pas avec ce que nous connaissons de sa doctrine, cette seule circonstance nous permet de les éliminer sans hésitation, mais, dès que nous sortons de ce cas précis, nous voilà de nouveau dans l'embarras. Nous pouvons bien, il est vrai, rapprocher notre document du message évangélique pour mieux entendre ce que l'auteur a voulu dire et pour interpréter plus correctement le texte qu'il rapporte. Nous sommes très rarement en état de conclure à l'authenticité de cette parole attribuée au Christ. Quelle que soit la légitimité de la critique interne, il ne faut pas lui demander plus qu'elle ne promet, et, en fait, les problèmes d'ordre positif qu'elle résout, définitivement et à elle seule, sont l'exception. Aussi quand nous voyons certains exégètes affirmer catégoriquement que telle maxime des récits apocryphes est vraiment digne de Jésus et appartient au même génie, « congénial », qui a produit les sentences canoniques, nous avouons n'être pas tenté de les suivre. Pour démontrer ce caractère original, on a beau multiplier les parallèles synoptiques et insister sur les points de contact avec saint Paul et avec saint Jean, on n'a rien fait tant qu'on a laissé une porte ouverte à d'autres explications. C'est ce qui motive, d'ailleurs, les profondes divergences de vues des commentateurs. Et si l'on ajoute que le libellé des *agrapha* est ordinairement trop bref pour qu'il soit aisé de saisir les différences de style ainsi que les anachronismes de langage et de pensée, si l'on observe que le contexte primitif a la plupart du temps disparu et que celui qui le remplace, quand il y en a un, n'est pas autrement garanti, on conviendra qu'en l'espèce le succès de la critique interne doit être forcément problématique, surtout lorsque ces maximes sont introduites de but en blanc, tels des rébus indéchiffrables.

Voilà les trois instruments d'appréciation qu'il est nécessaire d'appliquer à chacune des paroles de Jésus inconnues à nos évangiles. Tous trois ont un rôle à jouer dans une estimation prudente et il serait même oiseux de vouloir fixer entre eux une hiérarchie. Sans doute, il est souvent légitime d'attacher beaucoup moins de portée à la multiplicité des sources qu'à leur date ou à leur provenance et il est non moins naturel de retenir toute opposition à l'esprit évangélique comme un argument négatif de premier ordre. Mais, en pratique, on ne peut aboutir à de bons résultats que si l'on sait combiner et doser tous les éléments de ce triple critérium. Plus un *agraphon* est appuyé par des attestations indépendantes, plus les témoins qui le citent se rapprochent de l'époque apostolique et s'inspirent habituellement du seul amour de la vérité, plus la doctrine qu'il renferme est en harmonie avec celle du divin Maître sans en être un plat démarquage et plus nous avons de chances de posséder une maxime authentique. Autant dire, sans réticence, que, sur ce point, nous atteindrons difficilement à la certitude. Tout d'abord, démêler les témoignages réellement indépendants les uns des autres est déjà une grosse affaire. Pour établir ensuite nettement la valeur du document-source, on a plus d'une occasion de faire fausse route. Quant à préciser le sens exact de ces paroles fréquemment obscures à dessein, quant à déterminer surtout la nature du lien qui les apparente à celles de l'Évangile, il y faut, dans certains cas particuliers, un œil exercé et beaucoup d'instinct critique. C'est, assez souvent, grâce à de petits détails, qui ne prennent d'importance que parce qu'ils sont corroborés par d'autres exemples similaires, que l'on arrive à distinguer le faux du vrai et à porter un jugement sérieux. De là, une constante préoccupation de ne négliger aucune donnée, fût-elle minime, qui pourrait nous mettre sur la voie.

Avouons enfin que ces difficultés inhérentes à la critique des *agrapha* sont encore plus sensibles dans un article de dictionnaire où il n'y a place que pour des indications succinctes. On ne peut songer à énumérer ici pour chaque *agraphon* tous les témoignages traditionnels ni à expliquer leur valeur respective. De même, dans la comparaison avec les sentences de l'Évangile, il y aurait beaucoup de redites à vouloir signaler, à chaque occasion, le bien-fondé de son sentiment. D'où, il est inévitable que, dans l'application des règles établies plus haut, le lecteur nous trouve tour à tour trop indulgent ou trop sévère. Aussi bien, nous ne nous flattons pas de toujours le convaincre. Il nous suffit qu'il soupçonne, grâce à l'exposé critique d'un certain nombre de ces maximes, à quel point ce domaine a été le plus souvent abandonné à de libres inventions et à toutes sortes de remaniements.

III. CLASSEMENT SYSTÉMATIQUE DES AGRAPHA ET EXAMEN RAPIDE DE QUELQUES-UNS D'ENTRE EUX. — Il serait trop long de nous arrêter à chacune des sentences extracanoniques de Jésus. Parmi elles, d'ailleurs, quelques-unes ont déjà été citées dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, article : ÉGYPTIENS (ÉVANGILE DES), t. II, col. 1625-1627 et d'autres ont leur place tout indiquée dans les articles spéciaux de ce *Supplément au Dictionnaire de la Bible :* FREER, OXYRHYNCHOS, etc. — De plus, comme notre but est surtout de donner une vue synthétique du sujet, un choix s'impose dans un matériel aussi encombrant. Et, par voie de conséquence, il est également indispensable d'adopter une division basée, non sur l'origine et la source des agrapha, mais sur leur caractère particulier et leur valeur intrinsèque. A les envisager sous cet angle, nous les répartirons volontiers en trois groupes principaux qui forment, au moins en principe, des compartiments assez bien tranchés. *I. Agrapha* sans intérêt et sans valeur. *II.* Curieux *agrapha* sans valeur. *III. Agrapha* de valeur diverse.

I. Agrapha sans intérêt et sans valeur. — Nous désignons sous ce titre toutes les paroles attribuées au Sauveur qui ne font que reprendre, malgré une légère déformation, un texte déjà consigné dans la Bible. Ces diverses sentences, qui sont le résultat de menues *retouches*, de petites *combinaisons* ou même de vulgaires *transpositions*, quand tout cela ne s'y mêle pas à plaisir, ne nous apprennent en somme rien de bien nouveau. Nous connaissons par ailleurs cet enseignement. Mais, en outre, de tels *agrapha* sont pour nous sans valeur, car, avec leur formule tant bien que mal remaniée, ils gardent une attribution de commande et n'ont aucun cachet d'authenticité.

1° *Agrapha consistant dans une simple transposition de textes scripturaires.* — Cette première catégorie d'*agrapha* comprend les sentences extraévangéliques que l'on a tirées, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, pour les rapporter à Jésus. Qu'il y ait là parfois une confusion involontaire, c'est probable; mais le désir d'appuyer une doctrine sur l'autorité du Christ n'a pas été toujours étranger à ce démarquage, d'autant plus facile, en la circonstance, que les maximes des écrits apostoliques ne font souvent que reproduire, sous une autre forme, l'enseignement du divin Maître. Quoi qu'il en soit des intentions des rédacteurs, voici quelques exemples des *agrapha* de cette classe :

a) Tantôt, les fragments bibliques, transformés en paroles d'évangile, sont cités littéralement, comme Ephes., IV, 26, dans le *De recta in Deum fide*, I, 13, *P. G.*, t. XI, col. 1710 *a* : καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τό· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν, il y a aussi dans l'Évangile cette parole : Que le soleil ne se couche pas sur votre colère.

b) Tantôt, on met sur le compte de Jésus un amalgame de plusieurs passages du Nouveau Testament. Ainsi Ephes., IV, 30, et I Thes., V, 19, chez le pseudo-Cyprien, *De alcat.*, 3, *P. L.*, t. IV, col. 829 *b* : *monet dominus et dicit : Nolite contristare Spiritum Sanctum, qui in vobis est, et nolite extinguere lumen, quod in vobis effulsit.* — De même, l'antienne du *Magnificat*, aux secondes vêpres du Commun des apôtres : *Estote fortes in bello et pugnate cum antiquo serpente et accipietis regnum æternum, dicit Dominus*, n'est peut-être qu'un assemblage de Heb., XI, 34; Apoc., XII, 7, 9; XX, 2 et II Pet., I, 11. Nous savons, en effet, par saint Agobard (*De correctione antiphonarii, P. L.*, t. CIV, col. 329-340) que certains liturgistes de son temps se contentaient d'ajouter un *dicit Dominus* à leurs compilations pour leur donner droit de cité.

c) Mais, le plus souvent, sans qu'il y ait de combinaisons, le texte biblique, allégué comme sentence évangélique, subit, en cette occurrence, une petite déformation. Malgré cela, il n'est pas difficile de reconnaître Eccli., IV, 21 (Vulgate, IV, 25), dans la citation de saint Jérôme, *In Ezech.*, XVI, 52, *P. L.*, t. XXV, col. 156 *b* : *Tale quid et illud Evangelii sonat : Est confusio quæ ducit ad mortem, et est confusio quæ ducit ad vitam.* Le contraste entre le péché et la grâce y est seulement remplacé par l'opposition entre la mort et la vie. — N'y aurait-il pas aussi un emprunt à l'Ancien Testament dans cette maxime que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, X, 64, *P. G.*, t. IX, col. 97 *a*, affirme avoir été prononcée par le Seigneur dans un évangile : μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου, « mon mystère est pour moi et pour les enfants de ma maison ? » Nous retrouvons, en effet, ce propos énigmatique, à peu près sous la même forme, dans Is., XXIV, 16, tel que l'ont traduit par erreur Symmaque et Théodotion, car ce passage difficile est omis chez les Septante. Il facilitait d'ailleurs trop bien la justification d'un enseignement ésotérique du Sauveur (cf. Marc., IV, 11) pour qu'il n'ait pas été rapidement inséré dans un de ces évangiles apocryphes où Jésus initiait à une gnose supérieure de rares privilégiés. C'est là, sans doute, que Clément, d'un éclectisme parfois douteux, est allé le choisir pour interpréter la finale d'une longue citation de Barnabé, VI, 5, 8-10. Tous les autres témoins de notre *agraphon* doivent dépendre, soit directement de la fausse traduction d'Isaïe (Théodoret, *In Psalm.*, LXV, 16, *P. G.*, t. LXXX, col. 1369 *c*; LXVII, 14, *P. G.*, t. LXXX, 1384 *d*), soit de Clément d'Alexandrie lui-même (*Hom. Clem.*, XIX, 20, *P. G.*, t. II, col. 441 *a*).

d) Parfois c'est plutôt l'idée générale de tel passage biblique qui est rapportée directement au Sauveur. Ainsi, chez Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, XV, 97, *P. G.*, t. VIII, col. 1197 *ab* : πάλιν ὁ κύριός φησιν· ὁ γήμας μὴ ἐκβαλλέτω καὶ ὁ μὴ γαμήσας μὴ γαμείτω· ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω, « le Seigneur dit encore : Que celui qui est marié ne soit pas rejeté et que celui qui n'est pas marié ne se marie pas. Que celui qui, dans un dessein de célibat, a promis de ne pas se marier reste sans se marier. » On reconnaît ici la doctrine de la *première épître aux Corinthiens*, VII, 1, 8, 10, 27, dont une partie est présentée par saint Paul comme un enseignement personnel (VII, 25). Dans le cas présent, la donnée apostolique semble d'ailleurs avoir été transposée par l'auteur de l'évangile des Égyptiens, auquel, deux pages plus haut (*Strom.*, III, XIII, 92-93), Clément d'Alexandrie a déjà fait quelques emprunts. Cet ouvrage, d'un encratisme accusé, devait évidemment contenir les prescriptions les plus formelles de Jésus touchant la question du célibat.

e) Enfin il convient de mettre à part les *agrapha* où l'on fait citer plus ou moins littéralement par le Sauveur des textes de l'Ancien Testament considérés comme prophétiques. C'est là un procédé d'exégèse dont le caractère factice apparaît à l'ordinaire assez nettement. *Hom. Clem.*, III, 53, *P. G.*, t. II, col. 145 *c* : ἔτι μὴν ἔλεγεν· ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγείρει ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ εμέ... « Il disait encore : Je suis celui au sujet duquel Moïse a prophétisé en ces termes : Le Seigneur notre Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète semblable à moi, etc... » Cette sentence, interprétant Joan., V, 46 et Act., III, 22-23, n'est qu'une citation libre de Deut., XVIII, 15. — On lit également dans la *Doctrine d'Addaï*, édit. Philipps, p. 4 (cf. Eusèbe, *H. E.*, I, XIII, 10) : « Tu es heureux, toi qui as cru en moi sans m'avoir vu, car il est écrit à mon sujet : Ceux qui me voient ne croiront pas en moi et ceux qui ne me voient pas croiront en moi. » Cette finale n'est sans

doute que la prophétie d'Isaïe, vi, 9-10, arrangée elle-même pour la circonstance.

2° *Agrapha ne renfermant qu'une combinaison plus ou moins maladroite de passages scripturaires, surtout de passages évangéliques.* — Deux caractères distinctifs dans les sentences de cette nouvelle catégorie : elles ne sont qu'une fusion arbitraire de maximes canoniques, — et ,— pour le principal, sont empruntées à l'Évangile. Il ne s'agit donc guère ici de transpositions, mais bien plutôt d'ajustements mal faits. Il est évidemment très facile, lorsqu'on se fie à sa mémoire, d'enchevêtrer des réflexions dont le sens général offre plus d'une ressemblance. Il en résulte que certains de ces *agrapha* ne sont parfois que le résultat d'une simple bévue. Toutefois, le plus souvent, ce mélange artificiel apparaît prémédité. Sans parler de ces pièces liturgiques, véritable marqueterie composée à une époque où l'on proscrivait dans le culte divin tout ce qui n'était pas tiré de l'Écriture, nous retrouvons, chez d'anciens écrivains ecclésiastiques, cette tendance à grouper, parfois dans un but apologétique, des paroles attribuées à Jésus en des occasions différentes. Cette disposition s'allie d'ailleurs naturellement à une certaine absence de scrupules pour retoucher ensuite et embellir les textes ainsi rassemblés.

a) La combinaison la plus courante est celle des passages parallèles synoptiques. C'est ainsi que nous lisons dans saint Justin, *Dial.*, LXXVI, 5, édit. Archambault, t. II, p. 8 (cf. *I Ap.*, XVI, 11 et Origène, *C. Celsum*, II, 49) : Καὶ· Πολλοὶ ἐροῦσί μοι τῇ ἡμέρα ἐκείνῃ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, « et encore : Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas en ton nom mangé, bu, prophétisé et chassé les démons ? Et je leur dirai : Retirez-vous de moi. » Les réprouvés font ici appel, d'une part, aux relations sociales familières qu'ils ont eues avec le Sauveur, dans le domaine de la chair (ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν), d'autre part, à leur situation éminente dans la société spirituelle qu'il a fondée (προεφητεύσαμεν...). Or ces deux sortes de réclamations ne sont qu'un mélange, assez curieux en l'espèce, de deux passages parallèles de nos évangiles : Luc., XIII, 26, 27 et Matth., VII, 22, 23. — Mais il y a plus. Souvent, dans les cas de ce genre, on distingue nettement un souci très vif d'harmoniser les textes. On connaît la discordance célèbre entre Marc., VI, 8, 9 et Matth., X, 10 (Luc., IX, 3). D'un côté, Jésus permet à ses apôtres missionnaires l'usage d'un bâton : εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, et de sandales : ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια; de l'autre, tout est interdit : μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον. Comment résoudre la difficulté ? Voici l'harmonisation littérale que propose saint Éphrem, *Evangel. concord. exposit.*, édit. Mösinger, p. 91, et qui est mise directement sur les lèvres du Sauveur dans le *Diatessaron arabe*, XII, édit. Ciasca, p. 23 : *Neque aliquid tuleritis in via, nisi virgam tantum; non peram, neque panem, neque duas tunicas habeatis; neque calceamenta, neque baculum; sed calceati eritis sandalis.*

b) Une combinaison, presque aussi fréquente, est celle qui consiste à rapprocher, intentionnellement ou non, des paroles du Christ qui n'ont d'autre lien entre elles que le fait d'avoir été prononcées sur des thèmes ou en des circonstances analogues. Dans le second évangile, avant de remettre sur pied le paralytique, Jésus lui dit : ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι (Marc., II, 6, cf. Matth., IX, 2 et Luc., V, 20), et, après avoir guéri l'hémorroïsse, il la complimente en ces termes : ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην (Marc., V, 34, cf. Luc., VIII, 48). Une simple erreur de mémoire et ces deux pensées seront amalgamées inconsidérément par l'auteur de la *Didascalie*, II, XX, 9, édit. Nau, 2e édit., p. 65 : « Notre-Seigneur lui-même dit à celui qui a péché : Tes péchés te sont remis; ta foi t'a sauvé; va en paix. » — Assemblage similaire dans les *Hom. Clem.*, XI, 26, *P. G.*, t. II, col. 293 *c*, où Joan., III, 5 et Matth., XXVIII, 19 se complètent mutuellement pour aboutir à l'instruction suivante sur le baptême : 'Αμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. « En vérité, je vous le dis, si vous n'êtes pas régénérés dans l'eau vivante, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. »

c) Il y a encore des combinaisons savantes où les morceaux évangéliques rapprochés les uns des autres sont durement retouchés. Telle est, à notre avis, l'origine de l'apostrophe du « Rédempteur » : *Vos filii Cain estis, non filii Abrahæ*, chez Aphraate, *Hom.*, XVI, édit. Parisot, *Pat. Syr.*, t. I, p. 783. Cet *agraphon* semble n'être qu'un alliage de Joan., VIII, 39, 44 et de Matth., XXIII, 35, où la mort d'Abel apparaît comme une figure de celle du Christ.

d) On va encore plus loin dans la voie des combinaisons : on ne se gêne pas pour adapter à une maxime de Jésus des fragments scripturaires extraévangéliques. Le procédé n'est pas rare chez saint Éphrem. Ainsi, la parole « du Seigneur » citée dans son *Evangel. concord. exposit.*, édit. Mösinger, p. 50 : *elegi vos antequam terra fieret*, n'est qu'un amalgame d'Ephes., I, 4, avec une affirmation souvent répétée dans Joan., VI, 70; XV, 19, etc. — De même, dans les *Constit. Apost.*, V, 7, *P. G.*, t. I, col. 852 *c*, lorsque les apôtres rappellent qu'il ont reçu du Sauveur le commandement de prêcher l'évangile dans le monde entier, d'enseigner toutes les nations et de baptiser dans sa mort (καὶ βαπτίσαι εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον), il n'y a là qu'un rapprochement intentionnel opéré entre Matth., XXVIII, 19 et Rom., VI, 3.

e) Restent enfin les combinaisons où le lien entre les éléments canoniques n'est qu'un motif d'invention plus ou moins fantaisiste. C'est un peu le cas de cette grande tirade prêtée à Jésus par Clément d'Alexandrie, *Eclog. prop.*, 20, *P. G.*, t. IX, col. 708 *b* : ἀδελφοὶ γάρ, φησὶν ὁ κύριος, καὶ συγκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. μὴ καλέσητε οὖν ἑαυτοῖς πατέρα ἐπὶ τῆς γῆς· δεσπόται γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, « mes frères et mes cohéritiers, dit le Seigneur, sont ceux qui font la volonté de mon Père. Ne donnez donc pas à vous-mêmes sur la terre le nom de père. Car il y a des maîtres sur la terre, tandis que dans les cieux est le Père de qui vient toute paternité et dans les cieux et sur la terre. » La première phrase reproduit évidemment Matth., XII, 50 (Marc., III, 35; Luc., VIII, 21), mais sous une forme spéciale qui est précisément celle de *II Clem.*, IX, 11, et avec l'addition συγκληρονόμοι (cf. Rom., VIII, 17), qui en dit déjà long sur le caractère de la citation. La seconde proposition se rapproche beaucoup de Matth., XXIII, 9. Et, pour appuyer cette argumentation, il est fait appel à une pensée de saint Paul dans Ephes., III, 15, qui sera introduite et mise en relief par une nouvelle amplification du rédacteur. Encore ici, les deux retouches additionnelles, qui servent à relier les passages scripturaires, sont fort bien amenées par le contexte et visent à donner un tour plus serré à tout le développement. — Au contraire, dans *II Clem.*, V. 2-4, édit. Hemmer, p. 140-142, cette liaison factice est plus librement imaginée : λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ 'Ιησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς

ἀποκτέννοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν, ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός, « En effet le Seigneur dit : Vous serez comme de jeunes agneaux au milieu des loups. » Pierre lui répondit : « Et si les loups déchirent les jeunes agneaux ? » Jésus dit à Pierre : « Les jeunes agneaux après leur mort ne doivent pas craindre les loups. Vous aussi ne craignez pas ceux qui vous tuent et qui ne peuvent plus rien vous faire, mais craignez celui qui, après votre mort, a le pouvoir de jeter votre âme et votre corps dans la géhenne du feu. » Harnack reconnaît dans ce dialogue une excellente tradition antérieure à celle des passages parallèles de nos évangiles. Matth., x, 16 et 28 ou Luc., x, 3 et xii, 4, 5. C'est là une gageure. Il est visible que les deux recommandations de Jésus, toujours séparées dans l'évangile, sont ici rapprochées artificiellement par une interrogation de Pierre. Tout, d'ailleurs, dans ce morceau, trahit le remaniement : non seulement la question puérile de l'apôtre, mais aussi le début ἔσεσθε, transposition nécessaire de ἀποστέλλω ὑμᾶς, et surtout les premiers mots, d'une rare platitude, et non « d'une fine ironie » de la réponse du Sauveur. L'ensemble pourrait bien être emprunté à un évangile apocryphe.

3° *Agrapha provenant d'un passage évangélique légèrement retouché.* — Après les transpositions et les combinaisons, les retouches : telle est la troisième recette pour fabriquer un *agraphon.* Non pas que cette manie d'arranger les textes ne puisse être observée dans les *agrapha* des deux premières catégories. Mais ici les nouvelles sentences de Jésus sont constituées uniquement par la correction d'un passage de l'évangile. Correction plus ou moins inconsciente, quand il s'agit d'une citation libre; pour l'ordinaire, toutefois, correction pleinement intentionnelle et correspondant, soit à une préoccupation apologétique, soit à un souci d'ordre littéraire. En tout cas, correction minime, aussi bien pour la forme que pour le fond de la pensée du Sauveur. Rien n'est changé à son enseignement et les maximes de ce groupe, comme les précédentes, ne laissent apercevoir aucune tendance doctrinale quelque peu suspecte. Il reste cependant beaucoup de manières de retoucher un discours. Ne parlons pas du procédé radical qui consiste à supprimer les passages embarrassants. C'est là une dernière ressource et, si elle a motivé plus d'une omission chez certains témoins scripturaires (v. gr. Luc., xxiii, 34 *a*, absent de ℵ, *B*, *D*, *W*, Θ, *38*, *435*, *597*, *a*, *b*, *sy*[s]), elle ne concerne qu'indirectement notre sujet. Réservons, en outre, pour une étude spéciale, tous les remaniements dont l'importance empêche de saisir clairement et du premier coup le point de départ de l'*agraphon.* Il y a encore de multiples façons d'amender un texte sans lui faire subir une trop grave rectification. En voici quelques-unes qui permettront d'entrevoir en même temps et le nombre considérable des *agrapha* de cette classe et leur médiocre intérêt.

a) Les retouches les plus fréquentes se présentent sous la forme d'un changement dans les expressions des sentences évangéliques. C'est le cas tout d'abord des *citations libres* dont il suffit de donner un exemple. On lit dans Aphraate, *Hom.*, iv, édit. Parisot, *Patr. Syr.*, t. i, col. 176, 177 : *Sicuti est scriptum : Oportet igitur orantem qui preces offert oblationem suam sedulo retrahere, ne forte macula aliqua in ea inveniatur, tum demum eam offeret, sin minus sacrificium tuum in terra remanebit.* On reconnaît là facilement Matth., v, 23-24. — Le plus souvent, les termes modifiés sont moins nombreux, mais on peut y discerner une intention rédactionnelle particulière. C'est ainsi que la leçon de Marc., xiii, 37, dans *k* : *quod autem uni dixi, omnibus vobis dixi*, et celle de Marc., ix, 49, dans *D* et *vet. lat.* : πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται, « car toute victime doit être salée au sel », doivent répondre au dessein de fournir un texte plus clair ou d'écarter une formule d'interprétation difficile. — Il en est de même de la sentence de *II Clem.*, viii, 5, 6, édit. Hemmer, p. 148 : λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν. ἄρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν, « car le Seigneur dit dans l'Évangile : Si vous n'avez pas gardé ce qui est petit, qui vous donnera ce qui est grand ? Car je vous le dis : Celui qui est fidèle pour très peu de chose est aussi fidèle pour beaucoup. » La seconde maxime rappelle Luc., xvi, 10, et la première que l'on retrouve plus tard dans saint Irénée, *Adv. hær.*, II, xxxiv, 3, *P. G.*, t. vii, col. 836 *b*, et dans saint Hilaire, *Epistola seu libellus*, 1, *P. L.*, t. x, col. 733 *b*, n'est qu'une rectification voulue de Luc., xvi, 12, qui a dû paraître obscur et qui, de plus, ne convenait pas à l'application nouvelle qu'on voulait en faire. Quant à la finale : « Gardez votre chair chaste et votre sceau immaculé, afin que nous recevions la vie éternelle, » elle n'est pas à considérer comme un *agraphon*, car la formule d'introduction équivaut à « c'est-à-dire » et annonce une réflexion personnelle du rédacteur.

b) Les retouches faites à la donnée évangélique consistent aussi très souvent en une *brève addition* qui a l'allure d'un *correctif*. Voici, par exemple, le texte de la sixième demande de l'oraison dominicale, tel que nous le rencontrons dans la liturgie d'Alexandrie, édit. Swainson, p. 6, et dans la liturgie syriaque de saint Jacques, *op. cit.*, p. 343 : Μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ὃν ὑπενεγκεῖν οὐ δυνάμεθα, « Ne nous induisez pas dans une tentation que nous ne puissions supporter. » Bien que cette finale supplémentaire se retrouve encore chez quelques écrivains ecclésiastiques (saint Jérôme, *In Ezech.*, xlviii, 16, *P. L.*, t. xxv, col. 485 *c*; Ps.-Augustin, *Serm.*, lxxxiv, *P. L.*, t. xxxix, col. 1908), elle ne nous paraît qu'un développement théologique en rapport avec I Cor., x, 13. — Un souci de cet ordre est également visible dans la *Didascalie*, VI, xiv, 4, 2e édit. Nau, p. 197, lorsque est cité Luc., xxiii, 34 : Notre-Seigneur dit encore à leur sujet : « Mon Père, ils ne savent pas ce qu'ils font ni ce qu'ils disent; si c'est possible, pardonnez-leur. » Ces petits allongements de texte sont même un procédé familier à notre auteur (cf. V, xiv, 22, *op. cit.*, p. 169; V, iv, 3, *op. cit.*, p. 151), et, chez beaucoup de représentants de l'ancienne littérature chrétienne, c'est aussi la même tendance à renforcer la formule canonique, probablement sous le vain prétexte de donner à la pensée plus de justesse et plus d'éclat.

c) Il arrive parfois que ces menues additions rédactionnelles tournent à la *glose littéraire* : on veut présenter un texte plus correctement équilibré. C'est là, sans doute, le caractère de la finale de Luc., x, 16, dans *D*, Θ, *Tat*, *a*, *b*, *l*, *i*, *r*[1], *sy*[c.s] : ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με, « et celui qui m'écoute écoute celui qui m'a envoyé », car elle vise certainement à introduire un parallélisme plus strict dans la sentence du Sauveur. — Ce qu'il y a d'artificiel dans le procédé apparaît non moins nettement dans *Hom. Clem.*, xii, 29, *P. G.*, t. ii, col. 324 *c* : ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται, le prophète de la vérité a dit : « Il est nécessaire que le bien arrive, mais heureux celui par qui il arrive. Semblablement il faut que le mal arrive mais malheur à celui par qui il arrive. » La seconde maxime correspond presque textuellement à Matth., xviii, 7. Il semble bien que la première n'en

est que le développement antithétique. Cette paraphrase, sorte de remplissage, a pu d'ailleurs être insérée dans quelque manuscrit de l'évangile, car nous la retrouvons chez Aphraate, *Hom.*, v, édit. Parisot, *Patr. Syr.*, t. I, col. 183.

d) Il n'y a qu'un pas de ces additions plus spécialement littéraires aux *amplifications* nettement *interprétatives.* Supposons, en effet, un texte qui prête apparemment à confusion. Un petit commentaire s'impose. Qu'un auteur ne résiste pas à la tentation de mettre cette glose elle-même sur les lèvres de Jésus et nous aurons un *agraphon.* Ainsi, lorsque après Marc., IV, 9, *D, a, b, f, f*², *i, r*¹, ajoutent ces paroles : καὶ ὁ συνίων συνιέτω, « que celui qui peut comprendre comprenne », il est permis de ne voir là qu'une sentence explicative de l'avertissement qui précède : « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. » — Autre exemple non moins caractéristique. Origène, *Sel. in Ps.*, 4, *P. G.*, t. XII, col. 1141 *c*, attribue au Sauveur les paroles suivantes : αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν, « demandez les grandes choses et les petites vous seront données par surcroît; demandez les biens célestes et les biens terrestres vous seront donnés par surcroît ». A première vue, ces deux instructions semblent être de valeur : elles sont parfaitement dans la note de l'enseignement authentique de Jésus et le fait qu'Origène y revient souvent, *De orat.*, 2, 14, *P. G.*, t. XI, col. 417 *b*, col. 460 *b*, que saint Ambroise, *Epist.*, I, 36, *ad Hor.*, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1082 *c*, tient également le passage pour scripturaire et qu'Eusèbe, *In Psalm.*, XVI, 2, *P. G.*, t. XXIII, col. 160 *c*, en cite une partie en la rapportant au Sauveur, ne peut que confirmer cette excellente impression. Cependant nous retrouvons deux fois chez Clément d'Alexandrie notre première sentence, et si, dans *Strom.*, I, XXIV, 158, *P. G.*, t. VIII, col. 905 *b*, elle est encore introduite par un simple φησί, elle n'apparaît plus dans *Strom.*, IV, VI, 34, *P. G.*, t. VIII, col. 1245 *c*, que sous la forme d'un commentaire explicatif de Matth., VI, 33. C'est là sans doute sa véritable origine. Non qu'elle ait été directement forgée par le docteur alexandrin, mais elle a dû être tout d'abord présentée ainsi pour la commodité de l'enseignement des catéchumènes et pénétrer ensuite aisément dans les recueils de sentences, d'où nos premiers témoins l'ont extraite. La seconde maxime, moins bien attestée, s'expliquerait de la même manière. Peut-être Joan., III, 12, aurait-il servi à la fixer ?

e) A signaler enfin certaines *retouches* plus frappantes, parce qu'elles tournent en *agraphon* un passage évangélique qui ne contient effectivement aucune parole de Jésus. Parfois cette métamorphose ne demande pas un grand effort d'imagination. Ainsi, le témoignage du Père céleste au moment du baptême de Jésus : ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (variante de Luc., III, 22, dans *D, a, b, c, f, f*², attestée encore par saint Justin, *Dial.*, LXXXVIII, 8; CIII, 6, édit. Archambault, t. II, p. 78 et 140, par Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, VI, 25, *P. G.*, t. VIII, col. 280 *bc*, etc...) se transforme chez saint Épiphane, *Hær.*, LXIX, 53, *P. G.*, t. XLII, col. 284 *c*, en l'exclamation suivante du Sauveur : ἐγέννησάς με, πάτερ, « Père, tu m'as engendré ». — On rencontre, il est vrai, des inventions un peu moins banales. Telle nous paraît être la sentence citée par Aphraate, *Hom.*, I, édit. Parisot, *Patr. Syr.*, t. I, col. 42 : *Dixit quoque eis : « Nolite hæsitare, ne demergamini in mundum, velut Simon qui cum dubitasset demergi cœpit in mare. »* Il est difficile, en effet, d'y voir autre chose qu'une paraphrase édifiante du thème général de la foi dans la prière, illustré par une allusion à l'épisode de Pierre marchant sur les eaux (Matth., XIV, 28-31). — A noter cependant que certains *agrapha* de cette catégorie pourraient être dus à une confusion, la réflexion d'un évangéliste étant prise pour une parole de Jésus. C'est le cas d'Aphraate, *Hom.*, IV, édit. Parisot, *Pat. Syr.*, t. I, col. 174, remplaçant l'observation de Luc., XVIII, 1, sur la constance dans la prière par une maxime du Maître : *sicuti dominum dixisse scriptum est : Orate et nolite deficere.*

II. Curieux agrapha sans valeur. — Nous abordons maintenant tout un groupe de sentences qui ne nous paraissent pas posséder, tant s'en faut, une autorité plus haute que les précédentes, mais qui s'en distinguent par une façon autrement cavalière de traiter le contenu évangélique. Si donc elles nous semblent également sans valeur, elles offrent du moins un certain tour inédit qui pique parfois la curiosité. De plus, pour l'ordinaire, elles laissent percer assez nettement le caractère intentionnel de la rédaction. Il est difficile de parler ici de malentendus, de citations libres, d'erreurs involontaires. Tantôt les éléments de ces nouvelles paroles du Sauveur apparaissent imaginés avec une telle fantaisie qu'on ne peut douter du parti pris de celui qui accommode ainsi à sa manière et suivant son caprice les discours de l'Évangile. Tantôt, nous sommes apparemment en présence de légères rectifications apportées aux maximes de Jésus; en réalité, sous ces menues corrections, on reconnaît aisément le ferme dessein d'introduire des idées absolument étrangères à la prédication du Christ. Quoi qu'il en soit, il y a dans les sentences de ce genre, et c'est là leur trait distinctif, une note originale qui sort de la banalité observée jusque-là.

1° *Agrapha dont les éléments fantaisistes ne revêtent aucune tendance particulière.* — Ce qui fait l'originalité des maximes de cette catégorie, ce ne sont pas précisément les conceptions théoriques ou les aperçus pratiques qui s'en dégagent. On ne devine guère, chez leur auteur, le souci de légitimer, soit une coutume récente, soit un point de doctrine, objet de contestation, en les couvrant, par un subterfuge facile, du merveilleux crédit accordé aux instructions du divin Maître. Le plus souvent, il est même assez délicat de conjecturer le but poursuivi par ces ajusteurs ou inventeurs sans retenue. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils paraissent peu préoccupés, dans les arrangements de cette sorte, de garder un contact étroit avec le texte évangélique qui est cependant plus ou moins à la base de leurs fictions. Ils ne s'arrêtent pas à des retouches anodines. Ils marchent grand train dans la voie des embellissements. Ils vont jusqu'à créer, pour ainsi dire, de toutes pièces, les sentences qu'ils rapportent à Jésus, si bien que, dans certains cas, nous sommes fort embarrassés pour retrouver le point de départ de l'*agraphon.*

a) Agrapha remaniant de la manière la plus large le texte canonique. — Voici, par exemple, comment l'auteur du *Kerygma Petri* sait développer Marc., XVI 16, en l'agrémentant de réflexions personnelles. Ce passage est cité par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, VI, 48, *P. G.*, t. IX, col. 269 *c*, et tout commentaire est inutile pour en souligner le véritable caractère. Αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητάς, κρίνας ἀξίους ἐμοῦ, οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν, καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι, πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους, γινώσκειν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, διὰ τῆς πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν· οὐκ ἠκούσαμεν, « c'est ainsi que, dans la *Prédication de Pierre*, le Seigneur dit à ses disciples, après sa résurrection : Je vous ai choisis pour mes douze disciples, vous ayant jugés dignes de moi,

vous que le Seigneur a aimés, et vous ayant regardés comme des apôtres fidèles. Je vous envoie dans le monde évangéliser les hommes qui sont sur la terre pour leur apprendre qu'il n'y a qu'un seul Dieu et leur révéler l'avenir par la foi en ma personne, afin que ceux qui entendront et croiront soient sauvés et qu'au contraire ceux qui ne croient pas, après avoir entendu, rendent témoignage qu'ils n'ont pas l'excuse de dire : nous n'avons pas entendu. » — C'est un refrain semblable qui revient dans un autre endroit du même ouvrage, mais avec cette précision que l'apostolat des disciples à travers le monde ne doit commencer qu'après douze années de séjour à Jérusalem. On lit, en effet, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, v, 43, *P. G.*, t. ix, col. 264 *b* : διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις· ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι· μετὰ δώδεκα ἔτη, ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν, « c'est pourquoi Pierre affirme que le Seigneur a dit à ses apôtres : Si quelqu'un d'Israël veut se repentir et croire en Dieu par mon nom, ses péchés lui seront pardonnés. Après douze ans, allez dans le monde, afin que personne ne dise : nous n'avons pas entendu. » Simple écho d'une tradition particulière, connue également d'Apollonius (cf. Eusèbe, *H. E.*, V, xviii, 14), et en rapport avec un commandement de Jésus (Act., i, 4), qui a dû vite paraître trop peu explicite. — Autre *agraphon* où il semble bien que nous avons affaire à une libre composition d'un écrivain ecclésiastique, d'autant que saint Macaire ou le pseudo-Macaire, (*Hom.*, xii, 17, *P. G.*, t. xxxiv, col. 568 *d*) en est, à la vérité, le seul témoin : ὁ κύριος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος, « le Seigneur leur dit : Pourquoi vous étonnez-vous des miracles ? Je vous donne un grand héritage que le monde entier ne possède pas. » Ici, tout d'abord, le contexte ne peut manquer de nous mettre en éveil, car l'histoire de Marthe et de Marie, qui sert d'introduction, est assez largement paraphrasée d'après Luc., x, 38-42, pour que nous reconnaissions aussitôt le procédé littéraire employé. De plus, notre sentence, adressée aux apôtres, a quelque chose de heurté qui trahit la combinaison artificielle. On peut donc sans témérité n'y voir qu'une explication personnelle de passages johanniques : Joan., iv, 48 ; i, 50 ; xvii, 14. — C'est encore à Joan., i, 11, que nous rapporterions volontiers la parole attribuée au Seigneur par Marcellus dans les *Actus Petri cum Simone*, c. x, édit. Vouaux, p. 296 : *Audivi enim et hoc eum (Christum) dixisse : « Qui mecum sunt, non me intellexerunt. »* Mais là le compilateur de l'apocryphe semble s'attacher davantage à la forme qu'à la pensée du texte canonique. Au moyen d'une exégèse tant soit peu complaisante, il entend οἱ ἴδιοι du collège apostolique et cela lui permet d'interpréter toute la phrase de l'inintelligence des disciples en face du mystère de Jésus (cf. Marc., viii, 17 ; Luc., xviii, 34 ; Joan., xvi, 12).

b) Agrapha dont la provenance est énigmatique. — C'est surtout dans les documents tardifs et sujets à caution que l'on rencontre de ces traits dont la médiocrité égale la bizarrerie. On peut en avoir quelque idée par cette réplique du Sauveur que saint Augustin (*Contra advers. leg. et prophet.*, ii, 4, 14, *P. L.*, t. xlii, col. 647) a extraite d'un livre apocryphe : *Sed apostolis Dominus noster interrogantibus de Judæorum prophetis quid sentiri deberet, qui de adventu ejus aliquid cecinisse in præteritum putabantur, commotus talia eos etiam nunc sentire, respondit : « Dimisistis vivum qui ante vos est et de mortuis fabulamini. »* — On en jugera encore mieux par cette légende que nous trouvons, à partir du xiii[e] siècle, dans plusieurs récits de voyages décrivant la Terre sainte (cf. nombreuses références dans Resch, 2[e] édit., p. 289-291) : *In medio chori est locus, qui dicitur medium mundi, ubi Christus digitum suum imposuit dicens : « Hic est medium mundi. »* — La *Constitution apostolique égyptienne*, c. xxvi (édit. Funk, *Doctrina XII apostolorum et canones apostolorum ecclesiastici*, p. 70) contient aussi un *agraphon* assez curieux introduit d'une façon non moins étrange. Le texte grec paraît corrompu et doit être corrigé par les variantes syriaques, éthiopiennes et latines. Voici le sens général. Marthe explique pourquoi Jésus a interdit aux femmes le service de la cène. C'est qu'il a vu sourire Marie. Et celle-ci de repartir : Je n'ai pas ri à proprement parler, mais je me réjouissais de cette défense en pensant à la parole du Maître : τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται, « le faible sera sauvé par le fort ». Cette sentence paraît signifier ici que les femmes ne peuvent recevoir les biens du salut que par l'intermédiaire des hommes, c'est-à-dire, des prêtres. Mais beaucoup plus obscure est la question du texte qui a dû servir de point de départ. Cependant si l'on se rappelle combien cette opposition entre le faible et le fort est fréquente dans l'ancienne littérature chrétienne, si, d'autre part, on remonte au texte éthiopien de notre maxime (trad. lat. : *nam infirmus convalescet firmiter*), on sera peut-être incliné à croire qu'il n'y a là qu'une antithèse étudiée de II Cor., xii, 9 : ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. — Un dernier *agraphon* intéressant dont l'origine est plutôt difficile à déterminer. Nous lisons chez Origène, *In Joan.*, xx, 12, *P. G.*, t. xiv, col. 600 *B* : εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι... « et s'il plaît à quelqu'un d'admettre comme prononcé par le Sauveur ce qui est écrit dans les *Actes de Paul* : « Je vais être crucifié de nouveau... » Nous pensons d'abord, tout naturellement, à la scène du *Domine, quo vadis?* des *Actes de Pierre*, c. xxxv, édit. Vouaux, p. 427, où nous retrouvons la même formule légèrement modifiée : πάλιν σταυροῦμαι. Mais comme le témoignage d'Origène est formel et que nous n'avons conservé qu'une partie des *Actes de Paul*, il est très probable qu'ils devaient contenir, eux aussi, cette parole qui se prête d'ailleurs à de multiples applications. N'est-elle pas l'expression de cette pensée générale, courante à l'époque, à savoir que c'est le Christ lui-même qui souffre dans la personne de chacun de ses martyrs et qu'ainsi le crime des persécuteurs consiste à crucifier de nouveau Jésus ? La sentence en question se relierait alors assez vaguement à Heb., vi, 6, et pourrait bien avoir été un de ces λόγοι imaginés par les collectionneurs du ii[e] siècle, avant de figurer, dans certains actes apocryphes, comme l'annonce de la passion de l'apôtre.

2° *Agrapha exprimant une tendance inconnue à nos évangiles.* — Nous voici maintenant un peu loin des procédés observés jusque-là dans l'interprétation des données scripturaires. Peu ou pas de ces broderies sans fin sur des thèmes courants, de ces créations ingénieuses ou maladroites, produits du simple jeu de l'imagination ou résultant d'un artifice littéraire. Tout l'intérêt des présentes maximes réside dans ce fait que leur auteur prête au divin Maître des manières de voir plus ou moins inattendues. Sans recherche approfondie, nous y reconnaissons le désir assez net d'insinuer une conception absente de la prédication évangélique. Souvent ce sera là l'objet d'une facile accommodation ; quelquefois nous aurons affaire à des changements plus substantiels. Dans l'un et l'autre cas, nous pourrons au moins entrevoir cette naïve prétention d'ajouter des éléments nouveaux, non plus seulement à la forme, mais au fond même de la doctrine du Sauveur. Telle est la note caractéristique des

agrapha que nous allons étudier. Il est d'ailleurs aisé de comprendre pourquoi, les événements ayant transformé certains points de l'organisation intérieure des communautés, on a vite senti le besoin de s'autoriser de prescriptions plus explicites de la part de Jésus, et comment, celles-ci faisant défaut, on a su, sans trop d'embarras, y suppléer. De même, dans un ordre de choses plus spéculatif, comme l'attente de la parousie n'allait pas sans discussion sur l'approche de la félicité promise et sur les conditions nécessaires à sa venue, il devait y avoir des esprits disposés à invoquer un prétendu enseignement du Sauveur pour justifier leurs propres divagations.

a) Agrapha concernant l'*organisation pratique de la vie chrétienne.* Parfois on ne fait que rapporter à Jésus certaines défenses ecclésiastiques pour leur donner plus d'autorité. C'est bien la seule interprétation plausible de la sentence suivante tirée de la *Règle canonique des saints apôtres*, c. III, édit. Lagarde, *Reliquiæ juris eccles.*, p. 36: εἴ τις μεταλάβῃ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ λούσηται, ἐπικατάρατος ἔστω, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, « si quelqu'un reçoit le corps du Seigneur et va au bain, qu'il soit maudit, comme dit le Seigneur ». — C'est aussi la meilleure explication de ce passage des *Constit. apostol.*, IV, 3, *P. G.*, t. I, col. 809 *a* : ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν τὸν διδόντα ἤπερ τὸν λαμβάνοντα. Καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ' αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις· ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ Θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, « car le Seigneur a dit que celui qui donne est plus heureux que celui qui reçoit. Et il a dit aussi : Malheur à ceux qui possèdent et qui reçoivent par fraude ainsi qu'à ceux qui peuvent s'aider eux-mêmes et veulent recevoir des autres! Tous rendront compte au Seigneur Dieu au jour du jugement. » La première de ces deux sentences est attribuée au Sauveur dans les Actes, XX, 35, et nous aurons l'occasion de la discuter plus loin. Quant à la seconde, signalée plusieurs fois par la tradition ecclésiastique (cf. *Didaché*, I, 5; XIII, 5, 7; *Pasteur d'Hermas*, *Mand.* II, 4-6; *Didascalie syr.*, édit. Lagarde, p. 73), seul notre auteur la rapporte à Jésus, sans doute parce qu'elle était fréquemment accouplée avec la précédente. Au vrai, cette allusion à l'exploitation de la charité ne concerne très probablement qu'une réglementation en vigueur dans les premières communautés chrétiennes. — Souvent les *agrapha* de ce genre ne se distinguent du texte canonique que par une nuance, mais combien suggestive! C'est le cas de la maxime : ἀρκετὸν τῷ ἐργαζομένῳ ἡ τροφὴ αὐτοῦ, « il suffit que l'ouvrier ait sa nourriture », que saint Épiphane, *Hær.*, LXXX, 5, *P. G.*, t. XLII, col. 764 *c*, cite après Luc., X, 7, et qu'il semble bien considérer comme une parole de Jésus. Il est certain qu'elle se rapproche beaucoup de Matth., X, 10 : ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. On saisit tout de même la différence. Non seulement l'ouvrier évangélique a droit à sa nourriture, mais il n'a droit qu'à cela : préoccupation restrictive qui n'a dû être formulée qu'après la constatation de certains abus (cf. *Didachè*, XI, 6, édit. Hemmer, p. 20) et qui ne pouvait manquer d'être mise un jour sur le compte du Sauveur. — Enfin, on désire parfois justifier par le même moyen une situation de fait qui n'a pas été sans soulever au début quelques objections. C'est bien l'impression que donne la lecture de saint Éphrem, *Evangel. concord. expositio*, édit. Mösinger, p. 165 : *Sicut in omnibus indigentiis gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est dicens : « Ubi unus est, ibi et ego sum, » ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est. Et « ubi duo sunt, ibi et ego ero, » quia misericordia et gratia ejus nobis obumbrat. Et « quando tres sumus, » quasi in ecclesiam coimus, quæ est corpus Christi perfectum et imago ejus expressa.* Les deux dernières phrases de ce passage trahissent évidemment une allusion à Matth., XVIII, 20, où Jésus promet son assistance à ceux qui prient ensemble, δύο ἢ τρεῖς, en son nom. Quant à la première sentence, elle est inconnue à nos évangiles. Ce n'est que plus tard, en effet, dans l'intérêt des solitaires, soit des moines, soit des personnes aux occupations vulgaires et sans accointances avec le monde, qu'on a dû penser à élargir un peu la promesse du Sauveur. C'est là sans doute l'origine relativement ancienne de notre *agraphon* que nous retrouvons précisément dans les papyrus d'Oxyrhynchos, édit. White, p. 35 : ὅπου εἷς ἐστιν μόνος, λέγω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ. Zahn (*Forsch.*, t. I, p. 170) pense que saint Éphrem lisait cette addition dans son ms. des évangiles. C'est possible; mais elle ne s'impose pas davantage à nous comme authentique.

b) Agrapha relatifs aux conceptions eschatologiques de certains membres de la communauté chrétienne. — On connaît la célèbre description du royaume millénaire que Papias présentait comme un enseignement de Jésus et qu'il disait tenir « de Jean, disciple du Seigneur » : *Venient dies, in quibus vineæ nascentur singula dena millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in uno brachio palmitis dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit : Botrus ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic. Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unamquamque spicam habituram decem millia granorum, et unumquodque granum quinque bilibres similæ claræ mundæ; et reliqua autem poma et semina et herbam secundum congruentiam iis consequenter; et omnia animalia iis cibis utentia, quæ a terra accipiuntur pacifica et consentanea invicem fieri, subjecta hominibus cum omni subjectione*, Saint Irénée, *Adv. hær.*, V, XXXIII, 3, 4, *P. G.*, t. VII, col. 1213*c*-1214 *a*. Rares sont les critiques qui, comme R. Harris (*Journal of theolog. Studies*, t. XXVI, janv. 1925, p. 183) reconnaissent à la base de ces fantaisies une prophétie authentique du Sauveur; elles sont, en effet, manifestement apparentées aux rêveries de l'apocalyptique juive décrivant la splendeur des temps messianiques (cf. en particulier *Ap. de Baruch*, XXIX, 5). La suite du discours, dans saint Irénée, est non moins édifiante : *Et adjecit dicens : Hæc autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante : Quomodo ergo tales genituræ a Domino perficientur ? dixisse Dominum : « Videbunt, qui venient in ea. »* Passons sur la première sentence qui pourrait bien n'être, d'après le contexte, qu'une réflexion de Papias. Mais la demande de Judas et la réponse du Sauveur sont d'une platitude telle que la tradition ecclésiastique a éprouvé le besoin de leur donner un peu de couleur. Nous les lisons, complètement transformées, dans saint Hippolyte, *Comm. in Daniel.*, IV, 60, édit. Bonwetsch, p. 138 : καταπλαγεὶς ὁ Ἰούδας ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἔφη· καὶ τίς ἄρα ὄψεται ταῦτα; ὁ δὲ κύριος ἔφη· ταῦτα ὄψονται οἱ ἄξιοι γενόμενοι. « A ces mots, Judas tout étonné demanda : « Et qui donc verra ces choses? » Le Seigneur répondit : « Ceux qui en sont dignes les verront. » Même sous cette forme, qui sent d'ailleurs la correction, le dialogue reste encore une composition factice pour placer Judas au nombre des incrédules. — D'autres *agrapha* nous enseignent encore plus expressément la manière de se préparer à la venue du royaume. Telles sont, dans l'*Évangile des Égyptiens*, les recommandations de Jésus à Salomé. Tel est peut-

être aussi le sens des paroles attribuées au Sauveur dans les *Actes de Pierre*, c. XXXVIII, édit. Vouaux, p. 446 : περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει ·'Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν, « A ce sujet le Seigneur dit allégoriquement : Si vous ne rendez ce qui est droit comme ce qui est gauche, ce qui est gauche comme ce qui est droit, ce qui est dessus comme ce qui est dessous et ce qui est derrière comme ce qui est devant, vous ne connaîtrez pas le royaume. » Il est vrai que ces instructions mystérieuses pourraient s'entendre simplement d'une nouvelle naissance, condition nécessaire au salut (cf. Joan., III, 3, 5), mais il n'est pas douteux qu'elles se prêtent aux applications les plus diverses. On n'a qu'à se rappeler les formules analogues conservées dans *II Clem.*, XII, 2, chez saint Hippolyte, *In Daniel.*, IV, 39, édit. Bonwetsch, p. 288, dans les *Acta Thomæ*, ch. CXLVIII, édit. Bonnet, t. II, 2, p. 256 et dans les *Acta Philippi*, ch. CXL, édit. Bonnet, t. II, 2, p. 74, 75. Ici, l'auteur des *Actes de Pierre* y voit sans doute pour le chef des apôtres, crucifié la tête en bas, un merveilleux sujet d'enseignement sur la restauration de l'ordre naturel bouleversé par la chute d'Adam. Il reste cependant qu'il doit aussi vouloir exprimer par là à quel point, dans la morale chrétienne, s'opère un renversement de toutes les valeurs, et comment, en particulier, l'encratisme rigide, qui dérange les notions courantes de la masse, est, malgré tout, le moyen de régénération et de salut par excellence. — Nous serions moins affirmatifs sur l'interprétation à donner à la seconde demande du *Pater*, telle que nous la rencontrons chez saint Grégoire de Nysse, *De orat. dom.*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1157 *c*, chez saint Maxime, *In Matth.*, VI, 10, *P. G.*, t. XC, col. 884 *b* et dans les deux manuscrits : *162*, *700* de Luc., XI, 2 : ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς, « que ton Esprit saint vienne sur nous et nous purifie », au lieu de : ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Il est curieux, en effet, que ce texte se lise aussi, au moins pour la première partie, dans l'évangile de Marcion (Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 26, *P. L.*, t. II, col. 425 *b*), mais alors à la place de la première demande de l'oraison dominicale. L'hypothèse la plus simple est donc celle d'une correction marcionite, en rapport avec la finale du discours (Luc., XI, 13). Toutefois, il est possible que cette sorte d'explication spirituelle ait parfaitement convenu aux chrétiens qui se prirent plus tard à douter du retour rapide du Sauveur, à tel point qu'ils auraient transposé cette retouche de la première à la seconde demande du *Pater*, commençant précisément par ἐλθέτω.

3° *Agrapha d'origine hérétique, juive ou islamique.* — Nous avons tenu à ranger dans une classe à part les paroles extracanoniques de Jésus dont la provenance suspecte a le don de nous mettre aussitôt en défiance. Non pas qu'*a priori* rien de sérieux ne puisse nous être parvenu par cette voie, ni surtout que le procédé utilisé dans l'élaboration de ces sentences soit fort différent de ceux que nous avons déjà étudiés. Ce sont bien les mêmes remaniements extrêmement fantaisistes de passages évangéliques ou la même façon insinuante d'avancer une doctrine particulière à l'aide d'une légère correction du texte canonique. Très rarement nous demeurons dans la note de l'enseignement du Sauveur. Lorsque nous avons franchement de l'inédit et qu'aucune atteinte n'est portée à la foi orthodoxe, nous ne sortons pas pour autant des inventions sans consistance ou des créations burlesques. Et si l'auteur reproduit quelque donnée connue, ce n'est que pour y ajouter de plats développements ou y insérer quelque interprétation doctrinale tendancieuse. Or tout cela nous venons de l'observer dans le cadre des communautés de la grande Église, en dehors des milieux hérétiques, juifs ou mahométans. Il reste cependant un certain intérêt à définir le point de vue spécial de ces apports étrangers, sans compter qu'en même temps nous compléterons avec avantage la liste des *agrapha* curieux et sans valeur.

a) Agrapha d'origine hérétique. — S'il est des chrétiens qui ne se sont pas gênés pour faire parler Jésus suivant leurs propres conceptions, ce sont certes les hérétiques. Ils trouvaient évidemment bien clairsemés les éléments scripturaires pouvant servir de base à leurs théories philosophiques. Aussi n'ont-ils pas hésité à compléter l'Évangile. Il était d'ailleurs facile de prêter au Sauveur un enseignement ésotérique destiné aux rares privilégiés capables d'approfondir leur foi. Le temps passé par le Christ sur la terre après sa résurrection devait apparaître comme particulièrement propice à ces instructions mystérieuses, parce qu'alors l'action prodigieusement vivante de l'Esprit saint suffisait à expliquer la parfaite compréhension des apôtres. De plus, cette période de la vie du Maître était sans conteste celle sur laquelle on pouvait le mieux broder à discrétion, puisque les évangélistes avaient été sur ce point très sobres de détails.

Néanmoins, les *agrapha* de cette catégorie ne sont pas, tant s'en faut, les plus nombreux. Cela tient tout d'abord à ce que la plupart des écrits hérétiques ont disparu, et, si les fragments qui nous en restent révèlent assez bien l'esprit de ces compositions, nous sommes, malgré tout, plutôt à court de sentences distinctes attribuées expressément au Christ dans les cercles hétérodoxes. Nous avons sans doute retrouvé récemment dans des versions orientales de prétendus discours du Sauveur marqués plus ou moins nettement de l'empreinte gnostique, mais ces longues conversations de Jésus avec ses disciples ne rentrent pas dans l'objet de notre étude. D'autre part, cette pénurie d'*agrapha* isolés s'explique aussi par ce fait que certains partisans de sectes, tels que Marcion et son école, se contentent de supprimer les passages ou les simples mots qui, dans l'Évangile, en particulier chez Luc, ne cadrent pas avec leurs systèmes (cf. Luc., IX, 27; X, 12-15; XII, 6-7; XIII, 6-9; XIV, 5; XVII, 7-10; XIX, 27; XXI, 22, 28; XXIII, 43, etc...). Au lieu d'échafauder de nouvelles fictions, on préfère ainsi parfois écourter le recueil néotestamentaire.

On ne se refuse pas cependant toute glose, voire une glose sérieuse. Il se pourrait, en effet, que dans un très petit nombre de variantes des manuscrits évangéliques nous ayons conservé quelque supplément marcionite. Voici, par exemple, la finale de Luc., IX, 55, attestée par *D*, *F*, *K*, Θ, etc..., *lat*pler, *vg*, *syc*, *syp*, *arm*, Did.,Epiph., Chris., Amb. : καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι, « et il dit : Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes, car le Fils de l'homme n'est pas venu perdre les âmes des hommes, mais les sauver. » Il est clair qu'en dehors des mss. des vieilles versions latines, les meilleurs témoins et les plus anciens sont pour l'omission. Et comme, dans le cas présent, l'addition de cette parole, de la part d'un copiste, est plus probable que sa suppression, le texte court a des chances d'être le texte authentique. Si, au moins, notre sentence avait pour elle l'appui de la critique interne. Mais le second membre de phrase, qui manque dans *D*, *d*, *g*², apparaît assez clairement comme une formule explicative postérieure plus ou moins imitée de Luc., XIX, 10. En outre, la première partie de la réponse, qui est certes la plus originale, est en liaison avec ces mots : ὡς καὶ 'Ηλίας ἐποίησε, ajoutés par les mêmes témoins au verset 54, si bien qu'il y a une forte probabilité en faveur d'une amplification marcionite, opposant l'esprit d'Élie à

celui du Christ et accusant ainsi la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Il va de soi que celui qui ne craint pas de telles interpolations va se permettre sans hésiter de moindres remaniements. En fait, c'est là, dans ces petites transformations du texte évangélique, que consiste la troisième méthode d'exégèse en honneur chez Marcion. Il est, en vérité, très habile pour faire exprimer par le Sauveur, à l'aide de retouches légères, ses conceptions préférées. Mais tout l'intérêt de ces sortes de corrections se limite à l'ingéniosité dont fait preuve l'auteur pour glisser sa doctrine fondamentale de l'opposition entre la Loi et l'Évangile, entre le Dieu juste et le Dieu bon, car nous ne quittons guère cet ordre d'idées assurément étroit. Ainsi le Dieu bon ne doit pas se mettre en colère : ὀργισθείς dans Luc., XIV, 21, sera donc remplacé par κινηθείς (cf. *motus* dans Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 31, *P. L.*, t. II, col. 438, *b*). De même, puisque la Loi ancienne a été supplantée par l'Évangile, impossible de conserver Luc., XVI, 17 : εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν, « mais il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'un seul trait de la Loi ne tombe ». Toutefois, la finale peut aisément devenir : ἢ τῶν λόγων μου μίαν κεραίαν πεσεῖν, et voilà toute difficulté supprimée (cf. *quam unus apex verborum domini*, dans Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 33, *P. L.*, t. II, col. 441 *b*). Il nous serait évidemment commode de poursuivre cette série de citations. Notre connaissance des procédés exégétiques de Marcion n'y gagnerait guère, notre collection d'*agrapha* de valeur n'y gagnerait rien.

Ce genre d'adaptations arbitraires n'est pas étranger aux écoles gnostiques. D'après saint Irénée, *Adv. hær.*, I, XX, 3, *P. G.*, t. VII, col. 656 *b*, celle de Marcus mettait dans Matth., XI, 25, au lieu de οὐρανοῦ, le pluriel οὐρανῶν pour symboliser les éons de Valentin. Mais, d'une manière générale, les représentants du gnosticisme, en veine d'allégories, ne se sont pas arrêtés à d'aussi minimes transpositions. Ils ont fabriqué sans pudeur, pour les placer sur les lèvres de Jésus, et courtes maximes et longs discours. Nous en trouvons des modèles assez réussis dans la *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce. Qu'il nous suffise de citer ici une autre brève sentence qui caractérise également bien leur manière. Elle est rapportée par Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theodoti*, 2, *P. G.*, t. IX, col. 653 *b* : διὰ τοῦτο λέγει ὁ σωτήρ· σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου, « c'est pourquoi le Sauveur dit : Sauve-toi ainsi que ton âme. » Il s'agit apparemment pour le gnostique Théodote de faire établir par le Christ une distinction admise dans le système valentinien. Le passage de l'Évangile qu'il transforme dans ce sens pourrait être Marc., VIII, 35 ou ses parallèles : Matth., XVI, 25; Luc., IX, 24. Mais il est également permis de supposer que Luc., XVII, 28-33, était développé dans un évangile apocryphe, comme celui des Égyptiens connu par Théodote, et que la parole de Gen., XIX, 17 : σώζων σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν, si bien en harmonie avec le contexte, y était rappelée par le Sauveur lui-même. Dans cette dernière hypothèse, il était encore plus facile d'opérer une retouche intentionnelle. — A signaler enfin un type d'*agrapha* manifestement hérétiques. Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, XX, *P. G.*, t. CXXX, col. 1316 *b*, mentionne que le chef de la secte des Βογομίλοι prétend lire dans les évangiles cette parole du Seigneur : τιμᾶτε τὰ δαιμόνια, οὐχ ἵνα ὠφεληθῆτε παρ' αὐτῶν, ἀλλ' ἵνα μὴ βλάψωσιν ὑμᾶς, « honorez les démons, non pour en recevoir des secours, mais pour éviter qu'ils vous nuisent ».

b) Agrapha d'origine juive. — A la différence des ouvrages hérétiques, toute la littérature juive apparentée au Talmud ne nous a transmis que de très rares sentences attribuées au Sauveur. La Mischna ne parle même pas de Jésus. Le Talmud palestinien ne s'y intéresse qu'exceptionnellement et ne voit en lui qu'un thaumaturge qui s'est moqué publiquement de l'enseignement des rabbins. Le Talmud de Babylone est un peu plus riche en traditions concernant les origines et le caractère du fondateur de la religion chrétienne. Mais nous n'avons là, en somme, rien de plus qu'une interprétation, aussi haineuse que légendaire, des récits évangéliques relatifs aux miracles et à la naissance virginale du Christ. On doit en dire autant des *Midraschim* et de la *Tosephta*. De tout cet ensemble, il n'y a vraiment à tirer aucune donnée historique sur la personne de Jésus. Dans ces conditions on peut juger de la valeur qu'il convient d'accorder aux deux *agrapha* rencontrés dans ces écrits rabbiniques : *Bab. Aboda Zara* 16*b*, 17*a* et *Bab. Schabbath* 116 *a b*. Nous ne citerons que le premier, celui d'ailleurs sur lequel on a porté à tort les jugements les plus favorables (Derenbourg, Laible, Ropes, etc.). Il est vrai que certains critiques sont d'une indulgence à toute épreuve quand il s'agit d'authentiquer une sentence de Hillel ou d'Eliezer ben Hyrkanos, contenue dans des sources juives relativement récentes, et ne retrouvent leur sévérité qu'en face des paroles du Seigneur dans l'Évangile. Voici donc cette histoire du Talmud babylonien. Nous en écartons à dessein les embellissements qu'elle a reçus dans le *Midrasch* sur *Kohéleth*, I, 8, et dans la *Tosephta*, Houllin, II, 24 : Lorsque R. Eliezer fut arrêté pour hérésie, on l'amena au tribunal pour être jugé. Le gouverneur lui dit : « Eh bien! un vieillard comme toi s'occupe de telles futilités ? » Il répondit : « Je puis compter sur le Juge. » Le gouverneur crut qu'il parlait de lui, alors qu'il n'avait visé par ces paroles que son Père dans le ciel. Aussi le juge lui dit : « Parce que, moi aussi, j'ai confiance en toi, tu es libre et acquitté. » Lorsqu'il fut rentré chez lui, ses disciples vinrent ensemble pour le consoler, mais il n'accepta aucune consolation. R. Akiba lui dit : « Rabbi, permets-moi de te rappeler une des paroles que tu m'as enseignées. » Il répondit : « Parle. » Akiba lui dit : « Rabbi, peut-être que l'hérésie a pénétré en toi et t'a fait plaisir et c'est pour cela que tu as été emprisonné. » Il répondit : « Tu me fais penser qu'un jour, me promenant dans la rue supérieure de Sepphoris, je rencontrai un disciple de Jésus de Nazareth, nommé Jacob de Kephar Secania. Il me dit : « Dans votre loi, il est écrit : Tu n'apporteras pas (dans la maison de ton Dieu) le salaire d'une prostituée (Deut., XXIII, 19). Mais peut-on en construire des lieux d'aisance pour le grand prêtre ? » Je ne lui répondis rien. Alors il me dit : « Voici ce que m'a enseigné Jésus de Nazareth : Ce qui a été amassé avec le salaire de la prostitution redeviendra un salaire de prostitution (Mich., I, 7), ce qui est venu d'un lieu d'ordures retournera dans un lieu d'ordures. » Or cette parole me plut et c'est pourquoi j'ai été arrêté pour hérésie. J'ai transgressé ce qui est écrit dans la Loi (Prov., V, 8) : Éloigne ton chemin d'elle, c'est-à-dire, de l'hérésie, et ne t'approche pas de la porte de sa maison, c'est-à-dire, de l'autorité publique. » Faisons largement la part de ce qui peut, à la rigueur, être tenu pour historique dans ce récit. Admettons que R. Eliezer, en difficulté avec ses collègues, ait été poursuivi comme chrétien par l'autorité romaine pendant la persécution de Trajan. N'insistons pas sur le personnage de Jacob de Kephar Secania, disciple immédiat du Christ et faisant de l'apostolat auprès de R. Eliezer au commencement du IIe siècle. Ajoutons même que, dans cette anecdote, il est remarquable qu'on ne puisse relever aucune tendance à la polémique. Nous n'en sommes pas moins fort éloignés de la manière du Sauveur. Le cas de conscience posé,

la solution qui en est fournie, l'interprétation finale de Prov., v, 8, autant de traits caractéristiques de l'esprit des rabbins. Dans nos évangiles, Jésus n'aborde jamais ce genre de subtilités et son enseignement garde toujours un intérêt pratique pour le peuple. On invoque Marc., VII, 19. Mais là précisément, quel que soit le réalisme de l'expression, il s'agit d'un principe dominant toute la vie morale et religieuse. Ce n'est pas sur l'autorité du Talmud babylonien que nous attribuerons à Jésus cette permission de bâtir des lieux d'aisance pour le grand prêtre avec l'argent de la prostitution.

c) Agrapha d'origine islamique. — Ce n'est pas non plus en nous appuyant sur les traditions contenues dans la littérature musulmane que nous arriverons à compléter avantageusement les paroles canoniques du Sauveur. Sans doute, dans ce nouveau domaine, nous sommes servis à souhait en fait d'*agrapha*. On en a publié, pris en dehors du Coran, plus d'une centaine et nous sommes encore loin de compte. Mais leur profusion n'a d'égale que leur nullité. Dans l'ensemble, ils dérivent de sources extrêmement tardives (Xe-XIe siècle) et, quand parfois nous remontons plus haut (VIIe siècle), il y a toujours des traits sottement grossis pour montrer, à l'évidence, que cette antiquité relative n'est plus une garantie. Il est vrai que la plupart de ces sentences sont tirées d'ouvrages ascétiques et apparaissent souvent conçues dans un esprit religieux assez élevé. Encore est-il que même alors nous n'avons là qu'un simple démarquage de l'Évangile, procédé courant chez les mystiques de l'Islam qui ne trouvent pas Mahomet assez moine et n'ont d'autre ressource que d'emprunter au monachisme chrétien les textes scripturaires les plus indispensables, en les délayant ou en les accommodant à leur guise. C'est ainsi qu'on peut reconnaître Matth., v, 28, dans cette soi-disant maxime de Jésus : « Évitez les œillades, parce qu'elles sèment la passion dans le cœur et c'est une tentation suffisante » (El. Ghazzali, *Renaissance des sciences religieuses*, t. III, p. 74, 3) et Matth., VII, 6, dans cette autre : « Ne suspendez pas des perles au cou des porcs, car la sagesse est meilleure que les perles et celui qui la méprise est pire que les porcs » (*op. cit.*, t. I, p. 43, 4). Lorsqu'on en use de la sorte avec les textes évangéliques, il arrive parfois que ces empiècements défigurent à tel point la forme originale de la sentence qu'il n'est plus possible de la retrouver. Parmi les nombreuses expressions du Sauveur sur le mépris du monde, quelle est celle qui a inspiré, par exemple, cette parole inscrite sur la porte d'un temple mahométan de l'Inde, près d'Agra, et reproduite fréquemment chez les auteurs ascétiques (cf. *op. cit.*, t. III, p. 149, 11) : Jésus a dit : « Le monde n'est qu'un pont sur lequel vous devez passer, mais vous ne devez pas vous attarder à y bâtir votre demeure. » — Si maintenant nous sortons du cadre de l'Évangile et des thèmes en honneur chez les mystiques : mortification, silence ou oraison, c'est pour tomber presque fatalement dans des propos d'une sagesse vulgaire ou d'une niaiserie grotesque. En voici un visiblement très pauvre d'inspiration (*op. cit.*, t. IV, p. 288, 7) : Jésus a dit : « Il y a trois sortes d'actions, celles qui sont évidemment droites et que vous devez faire, celles qui sont manifestement mauvaises et que vous devez éviter, celles qui sont douteuses et au sujet desquelles il faut s'en rapporter aux hommes sages. » En voici d'autres plus ou moins ridicules : Jésus passant auprès d'un porc lui dit : « Va en paix. » On lui objecta : « O Esprit de Dieu, tu parles ainsi à un porc ! » Il répondit : « Je ne veux pas accoutumer ma langue au mal. » (*Op. cit.*, t. III, p. 87, 6.) Jésus, se promenant un jour avec ses apôtres, rencontra le cadavre d'un chien : Ses apôtres lui dirent : « Comme est infecte l'odeur de ce chien ! » Il répliqua : « Comme ses dents sont blanches ! » (*Op. cit.*, t. III, p. 100, 9.) Pour citer de telles fadaises on n'a que l'embarras du choix. Et cependant nous avons pire, lorsqu'on attribue au Sauveur certaines paroles à seule fin de le rabaisser au-dessous de Mahomet. Cette tendance polémique s'étale parfois sans discrétion et jusque dans le Coran, où nous lisons, LXI, 6 : Jésus, Fils de Marie, disait : « O enfants d'Israël, je suis l'apôtre de Dieu envoyé vers vous pour confirmer le Pentateuque qui vous a été donné avant moi et pour vous annoncer la venue d'un autre apôtre après moi, dont le nom sera Ahmed. » — En somme, dans les *agrapha* d'origine islamique, la fantaisie reste la note dominante et nous n'éprouvons à leur lecture qu'un intérêt de curiosité. Même ceux qui sont le plus apparentés à l'Évangile reçoivent encore quelque tour nouveau destiné probablement, dans l'esprit des enjoliveurs, à prouver la richesse des traditions musulmanes.

III. Agrapha de valeur diverse. — Les deux groupes d'*agrapha* que nous venons d'étudier ont ceci de commun qu'ils ne renferment, à notre avis, aucune sentence authentique. Ils appellent donc en quelque sorte un troisième groupe comprenant toutes les maximes extraévangéliques dont l'attribution à Jésus nous semble reposer sur un fondement de quelque valeur. Il y a là, en effet, une question de degré, et, du reste, si nous voulions nous arrêter aux seuls *agrapha* dont l'authenticité paraît certaine, nous serions réduits à la portion congrue. Mais il arrive fréquemment que, pour telle ou telle parole extracanonique du Seigneur, il nous est impossible de nous prononcer très fermement sur la forme ou le fond même de la pensée. Tantôt nous ne possédons pas un texte suffisamment appuyé par une tradition ancienne, tantôt c'est la multitude des témoins qui est contrebalancée par leurs divergences, plus rarement c'est l'enseignement lui-même qui garde dans le ton ou l'expression quelques touches légèrement suspectes. En toute hypothèse, les maximes de ce genre sont à ranger pami les *agrapha* d'authenticité plus ou moins probable, car nous n'oserions affirmer qu'il ne s'y rencontre aucun élément interprétatif. De plus, sans vouloir raffiner sur les distinctions, il nous faut mentionner quelques rares sentences qui méritent évidemment une note un peu plus sévère, parce qu'il y a lieu d'hésiter très fortement à leur sujet. A tous les soupçons que nous avons conçus à propos des maximes précédentes s'en ajoute ici un beaucoup plus grave encore. Sommes-nous véritablement en face d'un *agraphon ?* Nous n'avons pas de raisons assez solides pour trancher la question par la négative. Toutefois le seul fait qu'elle puisse se poser constitue un motif sérieux de classer à part ces quelques paroles qui ne sont à mettre sur le compte de Jésus que d'une façon très problématique. D'où, trois catégories dans ces *agrapha* de valeur diverse.

1° *Agrapha d'authenticité tout à fait douteuse.* — Il est incontestable que plusieurs sentences ont été attribuées tardivement au Sauveur, par suite d'une méprise. Il a suffi parfois d'un copiste maladroit ou d'un traducteur médiocre pour faire croire à une pensée nouvelle du Christ. Avant la découverte du texte grec complet de l'*Épître de Barnabé*, en lisant dans la version latine, IV, 9 : *Sicut dicit filius Dei : « Resistamus omni iniquitati... »*, on conjecturait naturellement un *agraphon*, là où il n'y avait en réalité qu'une faute de copie. L'original : ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ nous a montré, en effet, que le scribe aurait dû lire : *sicut decet filios Dei.* — De même, dans saint Irénée, *Adv. hær.*, I, XX, 2, *P. G.*, t. VII, col. 656 *a*, il y a les plus grandes chances pour que ἐπεθύμησα soit une ancienne erreur de transcription au lieu de

ἐπεθύμησαν, car, à la place d'une maxime bizarre et difficile à interpréter, nous avons de la sorte une simple allusion à Matth., XIII, 17, présentée un peu librement. A noter cependant que la leçon de la vieille version latine : *Sæpius concupivi audire unum ex sermonibus istis, et non habui qui diceret mihi*, engage à voir ici une plainte amicale de Jésus après la promesse généreuse d'un disciple. — Quelquefois la bévue a été commise dans la traduction. Ainsi s'explique la variante de Matth., XII, 36 (Cod. *c*) dans le lectionnaire syriaque palestinien édité par Lewis : πᾶν ῥῆμα καλὸν ὃ οὐ λέγουσιν, « les hommes devront rendre compte au jour du jugement de toute bonne parole qu'ils ne disent pas », au lieu de : πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήλουσιν, « toute parole oiseuse qu'ils disent. » Nestle, *Theolog. Literaturzeit.*, 1899, col. 177, a bien montré qu'un léger déplacement de quelques lettres dans la traduction syriaque devait conduire à la nouvelle formule de la « retraduction » grecque.

Dans tous ces cas ou autres semblables, nous avons donc en somme la certitude de ne pas nous trouver en présence d'un *agraphon*. Mais le fait n'est pas toujours aussi clair et notre reconstruction garde parfois une valeur hypothétique. Nous sommes alors partagés entre le désir de souligner les quelques garanties que nous offrent extraordinairement ces sentences et le souci de ne négliger aucune explication d'un caractère plausible. Or, ces garanties, nous le verrons, sont loin d'être de premier ordre. D'un autre côté, nous connaissons trop la facilité avec laquelle on peut se fourvoyer dans l'interprétation, la traduction et jusque dans la lecture d'un texte pour ne pas pencher réellement en faveur d'une solution de ce genre. Quelques exemples feront mieux comprendre pourquoi nous avons raison de douter sérieusement de l'authenticité de ces *agrapha*.

On lit dans Barn., VII, 11, édit. Hemmer, p. 58 : οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με, « ainsi, dit-il, ceux qui veulent me voir et atteindre mon royaume doivent m'obtenir par l'affliction et les souffrances. » Il semble, au premier examen, que nous ayons là un *agraphon* de valeur. Cette sentence est, en effet, manifestement apparentée à celle des Actes, XIV, 22 : ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. En outre, ce dernier passage, sommaire d'une prédication de saint Paul, est précisément allégué comme maxime du Sauveur dans les *Acta Joannis* (édit. Zahn, p. 83). Cependant Harnack a soutenu avec assez de vraisemblance qu'il n'y avait dans ce texte du pseudo-Barnabé qu'une simple explication de l'auteur et non une citation : φησίν aurait ainsi le sens de « a-t-il voulu dire », comme plus loin XII, 2 ou dans II Clem., XII, 6, et introduirait un résumé des considérations précédentes. Encore est-il que cette sorte de conclusion personnelle pourrait bien n'être qu'un libre remaniement de paroles attribuées à Jésus dans certains recueils de l'époque. En tout cas, il est plus raisonnable de ne pas se prononcer catégoriquement. — Il convient de montrer une égale prudence dans l'interprétation de saint Justin, *I Ap.*, XV, 8, édit. Pautigny, p. 28 : θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ, « car le Père céleste aime mieux le repentir que le châtiment du pécheur ». Cette maxime, qui vient immédiatement après la citation de Matth., IX, 13 et semble faire corps avec elle, a été souvent considérée comme un *agraphon*. Cependant on peut tout aussi bien fermer les guillemets avant θέλει et ne voir dans cette sentence qu'une réflexion de l'apologiste. De plus, alors même qu'on y reconnaîtrait une citation, pourquoi ne serait-ce pas là simplement une rédaction un peu large de Ezech., XXXIII, 11, telle qu'on la rencontre aussi dans II Pet., III, 9 et dans Tertullien, *De pudic.*, XVIII, 12, édit. de Labriolle, p. 168 ? La forme θέλει ...ἤ n'indique pas nécessairement une source hébraïque (contre Resch); elle se retrouve ailleurs dans la langue hellénistique (cf. Blass, *Grammatik d. nt. Griech.*, 5ᵉ édit., n. 245, 3). — Le texte suivant d'Origène, *Comm. in Mat.*, XIII, 2, *P. G.*, t. XIII, col. 1097 *a*, a exercé davantage encore la sagacité des critiques : καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησίν· διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων, Jésus aussi dit bien : « A cause des faibles, j'étais faible; à cause de ceux qui ont faim, j'avais faim; à cause de ceux qui ont soif, j'avais soif. » On a donné de ce passage trois explications principales. Resch naturellement y voit un *agraphon* authentique et pour toute preuve il cite de nombreuses expressions parallèles tirées des synoptiques et de saint Paul. Ropes y distingue plutôt une allusion à Matth., XXV, 35-36, mais alors il faut avouer que l'adaptation d'Origène change complètement le caractère de la sentence évangélique. A signaler enfin la conjecture de Klostermann. Il propose un léger changement de ponctuation, et, du coup, notre maxime se trouvant réduite à trois mots parfaitement connus de l'Évangile, il n'y a plus d'*agraphon*. Voici comment il faudrait lire : καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησὶν διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας « ἠσθένουν », καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας « ἐπείνων », καὶ διὰ τοὺς διψῶντας « ἐδίψων ». Ces trois paroles : ἠσθένουν, ἐπείνων, ἐδίψων, pourraient être considérées, soit comme un souvenir du discours eschatologique de Matth., soit comme un rappel de trois événements distincts de la vie de Jésus : au jardin des Oliviers (ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής), à la scène de la tentation (ὕστερον ἐπείνασεν) et sur le Calvaire (διψῶ). Toutes ces hypothèses ont leurs difficultés respectives. La première est encore la moins probable, d'autant qu'Origène n'a pas l'air de citer ici un *logion* extracanonique. — Le plus souvent, en effet, il nous en avertit d'une manière formelle. Ainsi dans *Hom. in Jerem.*, XX, 3, *P. G.*, t. XIII, col. 532 *a* : « Legi alicubi quasi Salvatore dicente, et quæro, sive quis personam figurarit Salvatoris, sive in memoriam adduxit, an verum sit hoc, quod dictum est. Ait autem ipse Salvator : *Qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno.* » Cette sentence est reproduite également par Didyme, *in Ps.*, LXXXVIII, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1488 *d* : διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας, mais, chez ce dernier, c'est probablement un emprunt à Origène qui, lui, a des doutes sérieux sur cet *agraphon*. En fait, si nous avons là le texte exact, ces doutes sont parfaitement fondés. La tournure énigmatique de cette allusion à la persécution et au martyre reste fort dans la note des actes ou des apocalypses apocryphes. D'autre part, si on accepte l'hypothèse ingénieuse d'Harnack qui voit dans le mot πυρός une simple transcription erronée de πατρός, la formule tout à l'heure mystérieuse se trouve en rapport avec certains discours évangéliques (cf. Joan., XIV, 6) dont elle ne serait qu'un résumé savamment construit pour être inséré dans les recueils de sentences. Quoi qu'il en soit, nous sommes très loin d'un *agraphon* de première valeur.

2° *Agrapha d'authenticité plus ou moins probable.* — Il est incontestable que les sentences de cette nouvelle catégorie se rapprochent bien davantage des paroles authentiques du Sauveur. Elles apparaissent au premier abord comme marquées au coin de cette sagesse qui donne un relief si particulier aux maximes de l'Évangile. Elles sont présentées par des témoins qui ne manquent pas de faire impression, soit par leur nombre, soit par leur valeur, le plus souvent même

à ce double point de vue. Elles ne sont d'ailleurs pas nombreuses et leur rareté souligne encore l'intérêt qu'elles excitent. Il y a cependant pour chacune d'elles une raison spéciale de suspecter un peu sa véritable origine. Voici précisément, au sujet de quelques-uns de ces *agrapha*, les doutes que nous concevons à leur endroit.

On a trouvé jusqu'à présent dans l'ancienne littérature ecclésiastique 70 attestations du célèbre *agraphon :* γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται, « soyez de bons banquiers » (cf. Resch, 2e édit., p. 112-122 et Vogels, *Biblis. Zeitsch.*, 1910, p. 390). A ce point de vue, c'est, de beaucoup, la sentence extracanonique la mieux certifiée et il est certain qu'elle a été très répandue. Mais ces nombreux témoignages doivent être fort réduits, si l'on tient compte de ceux qui sont présentés par le même auteur, si l'on défalque ceux qui, à coup sûr, se copient mutuellement et si l'on écarte enfin, comme manifestement trop tardives, les citations postérieures au ve siècle. De plus, l'examen des attestations maîtresses, une dizaine peut-être, permet de constater que cette maxime n'est à rapprocher d'aucun texte évangélique, pas même de la parabole des talents (Matth., xxv, 14-30; Luc., xix, 11-27), malgré la présence du mot τραπεζῖται, *hapax* du Nouveau Testament (Matth., xxv, 27), et qu'elle est, au contraire, à mettre en rapport avec I Thess., v, 21. Exceptionnellement, en effet, elle se présente isolée; elle est presque toujours accompagnée de la parole apostolique : πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ou d'un commentaire qui s'en inspire, à tel point que Resch a cru pouvoir classer au nombre des *agrapha* la sentence paulinienne elle-même. Or c'est précisément ce qui doit nous mettre en éveil. Sans doute, Origène, *In Joh.*, xix, 2, *P. G.*, t. xiv, col. 540 *a*, a bien soin de distinguer le commandement évangélique de celui de saint Paul. Mais une telle distinction est plutôt rare. Chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, xxviii, 177, *P. G.*, t. viii, col. 924 *b*), les deux maximes sont fondues en une seule et citées simplement comme scripturaires. Chez Denys d'Alexandrie (ap. Eusèbe., *H.E.*, VII, vii, 3, ed. Grapin, t. ii, p. 304-6), chez saint Cyrille d'Alexandrie (*Adv. Nest.*, i, c. I, *P. G.*, t. lxxvi, col. xii *bc* ; *Comm. in Joannis Ev.*, iv, 5 (verset 12), *P. G.*, t. lxxiii, col. 652 *a*, etc.), elles sont également combinées et, chose plus curieuse, attribuées à l'apôtre des gentils. Il est donc difficile de se défendre d'un léger doute au sujet de l'authenticité de notre *agraphon*. Qui sait s'il n'a pas d'abord existé comme résumé de I Thess., v, 21, en marge d'un manuscrit, d'où il aurait pénétré facilement dans les collections de sentences avec le texte qu'il était censé interpréter ? Cette hypothèse expliquerait assez bien et la connexion étroite de nos deux passages et les attributions soit au Christ soit à saint Paul.

Nous éprouvons une semblable hésitation après un examen attentif du texte de saint Justin, *Dial.*, xlvii, 6, édit. Archambault, t. i, p. 212 : Διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ, « C'est pourquoi Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit : Dans l'état où je vous surprendrai, je vous jugerai. » Cette sentence, il est vrai, attribuée clairement au Sauveur, correspond très bien à la pensée évangélique (cf. Matth., xxiv, 40-42; xxv, 13). Elle a été, d'autre part, reproduite très fréquemment, sans différences essentielles, par les écrivains ecclésiastiques de l'antiquité. Toutefois, parmi les vingt citations signalées par Resch, 2e édit., p. 102 et 322-325, aucune, sinon celle de saint Justin, ne rapporte cette maxime à Jésus et plusieurs, au contraire, la présentent expressément comme une parole de prophète, et même comme une parole du prophète Ezéchiel. En réalité, elle offre une similitude frappante avec Ezech., xviii, 24-30; xxxiii, 12-16, 20 et pourrait aisément passer pour un résumé de l'enseignement que ces passages renferment. Bien plus, Clément d'Alexandrie (*Quid dives salv.*, xl, *P. G.*, t. ix, col. 645 *b*), qui est manifestement la source où ont puisé la plupart des témoins (cf. la leçon εὕρω au lieu de καταλάβω), ajoute à notre sentence certains éléments qui se retrouvent aussi dans Ezéchiel, vii, 6. Il n'y a pas jusqu'au fragment de saint Justin qui n'appelle un point d'interrogation, car il est précédé de toute une théorie sur la justification finale mise encore très nettement sur le compte du même prophète. Y aurait-il eu, de la part de l'apologiste, erreur de mémoire ou plutôt erreur volontaire consistant à transposer une donnée prophétique, Jésus étant pour lui le souverain juge annoncé par l'Ancien Testament. Après tout, c'est possible. Cette transposition pourrait également avoir été faite avant lui et la prétendue sentence du Seigneur proviendrait alors simplement d'un recueil de passages prophétiques. En tout cas dans l'hypothèse de l'authenticité il est encore plus difficile d'expliquer comment une parole de Jésus a pu passer avec le temps pour une parole du prophète Ezéchiel.

Un dernier exemple beaucoup plus curieux. Le ms. *D* transporte Luc., vi, 5, après le verset 10 et insère à la place l'historiette suivante : Τῇ αὐτῇ ἡμέρα θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου, « le même jour, ayant vu quelqu'un travailler le jour du sabbat, (Jésus) lui dit : « Homme, si tu sais ce que tu fais, tu es heureux; mais si tu ne le sais pas, tu es un maudit et un violateur de la Loi. » Il est certain que cette anecdote est interpolée dans le texte de Luc. Non seulement tout le contexte de *D* (Luc., vi, 1-11) trahit des remaniements (correction d'après Marc. et Matth., au v. 2; retouche embarrassée au début du v. 6; additions explicatives au v. 10, etc.), mais la façon maladroite de raccorder notre épisode (τῇ αὐτῇ ἡμέρα faisant double emploi avec τῷ σαββάτῳ) dénote clairement que nous n'avons pas affaire au texte original, sans compter que, dans l'hypothèse adverse, il est difficile d'expliquer comment un tel *agraphon* a pu disparaître de toute la tradition sauf *D*. Mais, malgré cette interpolation, nous pourrions être en présence d'un *logion* authentique provenant d'un document très ancien. M. Loisy l'a pensé et il parle d'une source antérieure à Marc. Cette conjecture ne nous semble pas devoir être retenue, car si l'interpolateur de *D* avait trouvé notre récit dans ce contexte primitif, il aurait été plutôt tenté de remanier dans ce sens le texte de Marc où il opérait déjà une suppression intentionnelle (ii, 27). De plus, on ne peut nier que cet *agraphon* soit paulinien de tendance (cf. Rom., xiv, 14, 20-23). Le P. Lagrange fait à ce sujet une remarque très juste : « L'homme qui travaillait le jour du sabbat sans aucune excuse plausible ne pouvait se targuer d'une connaissance supérieure que du point de vue chrétien. Or, c'est ce que Jésus ne suppose jamais chez ses disciples. » Aussi y a-t-il quelque chance pour que cette petite histoire soit une interprétation concrète, mais tardive, de la réflexion d'ordre général : le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat (Marc., ii, 27), maxime qui pouvait prêter à des conclusions plus ou moins dangereuses. Le recenseur de *D* a recueilli l'anecdote et supprimé la sentence.

3o *Agrapha authentiques.* — Arrivé au terme de cette étude et après ces éliminations successives, on est quelque peu désappointé en constatant le maigre bagage qui nous est parvenu par cette voie, en fait de sentences originales de Jésus. Si l'on écarte les

quelques paroles extraévangéliques et canoniques du Sauveur qui ne correspondent pas à la définition que nous avons donnée de l'agraphon (v. gr. *Ap.*, XVI, 15), si l'on met à part Act., I, 4-8, où les recommandations de Notre-Seigneur ne font que reprendre des enseignements déjà contenus dans l'Évangile, en particulier dans Luc., XXIV, 47-49, *il ne reste que très peu de maximes attribuées à Jésus dont l'authenticité paraisse vraiment certaine.* Encore ne faudrait-il pas croire qu'elles aient échappé à toute suspicion de la part de certains critiques. Objections, à vrai dire, le plus souvent peu sérieuses. En voici un exemple. On lit dans Act., XX, 35 : Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν, « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. » Cette réflexion est présentée par saint Paul, dans son discours de Milet, comme parole du Seigneur. Lorsqu'on prétend (Loisy, *Actes*, p. 780) qu'elle a « fort peu de chances d'appartenir à l'enseignement authentique de Jésus, » parce que c'est une parole de sagesse juive (cf. Eccli., IV, 31 : que ta main ne soit pas ouverte pour prendre et fermée pour donner), on oublie que le Christ n'est pas venu abroger la Loi, mais la perfectionner, et la comparaison entre les deux sentences montre précisément le point de vue supérieur de la morale chrétienne. On a de même essayé divers rapprochements avec certaines maximes de la sagesse païenne : διὸ μᾶλλόν ἐστι τοῦ ἐλευθερίου τὸ διδόναι, οἷς δεῖ, ἢ λαμβάνειν ὅθεν δεῖ καὶ μὴ λαμβάνειν ὅθεν οὐ δεῖ (Aristote, *Mor. à Nic.*, IV, 1, 7); *(sapiens) magis dato gaudet quam alius accepto* (Sénèque, *Epist.*, 81), etc. Or, dans tous ces exemples, le contexte rend un son de fierté stoïcienne qui laisse toute son originalité à la pensée du Sauveur. Beaucoup plus caractéristique, à notre point de vue, est la reproduction d'une telle doctrine, et dans le même esprit, par un écrivain de l'âge apostolique : ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες (*I Clem.*, II, 1). Saint Clément, il est vrai, n'indique pas ici une citation, mais c'est sans doute parce que la sentence de Jésus, facile à graver dans la mémoire, s'était déjà peu à peu dégagée de son contexte immédiat, pour devenir un de ces lieux communs de la prédication apostolique. Comme, d'autre part, elle est tout à fait en harmonie avec les préceptes évangéliques, elle a donc pour elle les marques les plus sérieuses d'authenticité.

IV. Résultats généraux de la critique des agrapha. — Il semble, au premier abord, difficile de formuler des conclusions après une revue aussi incomplète. Nous n'avons pas examiné le tiers des agrapha que l'on peut tirer des ouvrages de l'ancienne littérature chrétienne. Nous avons renvoyé à des articles spéciaux (Freer, Oxyrhynchos, etc.), l'étude de plusieurs sentences extraévangéliques du Sauveur qui comptent parmi les plus caractéristiques. Dans ces conditions, quelle valeur accorder à l'impression générale que laisse notre enquête? C'est là précisément que nous sert encore, quelque imparfait qu'il soit, le classement méthodique que nous avons établi pour de telles maximes de Jésus. Toutes celles qui n'ont pu être étudiées ici rentrent, en effet, dans les cadres détaillés exposés plus haut et ces cadres eux-mêmes ne sont que le résultat d'un examen d'ensemble. Il y a ainsi quelque chance pour que les brèves réflexions qui vont suivre ne dépassent pas, malgré les apparences, les données générales du problème des *agrapha*.

La première constatation qui s'impose, c'est la très petite quantité de paroles originales du Maître parvenues jusqu'à nous en dehors de l'Évangile. Resch avait cru frapper un grand coup en reprenant toute la question par la base. Bien vite il lui a fallu déchanter. Dans sa première édition des *Agrapha*, il en comptait 74 authentiques; dans la seconde, il n'en reconnaît plus que 36. Entre temps, Ropes, par une critique autrement avisée, avait réduit ce nombre à 14. Et c'était encore beaucoup trop. Depuis lors, on a repris chacune de ces sentences déjà triées, on a vu un peu mieux leur point faible et leur caractère secondaire s'est dégagé plus nettement. Aujourd'hui, il est certes permis d'hésiter sur quatre ou cinq *logia* plus sérieusement attestés. Toutefois, il faut bien reconnaître que, mise à part la belle maxime des Actes, XX, 35, nous sommes extrêmement pauvres pour compléter utilement la prédication évangélique. En d'autres termes, les *agrapha* ont très peu d'importance pour l'histoire du Christ et pour la connaissance de son enseignement. Vouloir parfaire cet enseignement à l'aide des sentences extracanoniques que nous possédons, c'est une tâche vaine.

Elles sont également d'un médiocre intérêt au point de vue de l'histoire de la tradition évangélique. Non seulement elles ne peuvent servir, comme l'aurait voulu Resch, à résoudre le problème synoptique, mais il y a quelque difficulté à les produire comme preuve de l'existence de la tradition orale qu'on place légitimement à la base de nos évangiles canoniques. La plupart des *agrapha* ne font que défigurer des textes plus anciens déjà connus; quant aux autres maximes, dès qu'elles nous offrent de l'inédit, c'est pour tomber, la plupart du temps, dans une bizarrerie telle qu'il est impossible de parler de tradition orale primitive. Sur ce point encore, tout le bloc des paroles du Sauveur absentes de nos évangiles, à l'exclusion des rares sentences que nous avons déjà relevées, doit être tenu pour quantité négligeable.

Il ne faudrait pas croire cependant que nous refusions toute valeur à l'ensemble des *agrapha*. *Ils nous font tout d'abord mieux connaître l'histoire du texte évangélique.* Quelques-uns, ceux qui proviennent des variantes manuscrites du Nouveau Testament, intéressent même, au premier chef, la critique textuelle. Les autres, en particulier ceux qui suivent de près, tout en le déformant, un passage de nos évangiles, nous aident encore à comprendre certaines façons d'interpréter l'Écriture, plus ou moins courantes dans les premiers siècles. Les bévues, les citations libres sont de tous les temps. Elles n'étaient pas moins nombreuses peut-être à une époque où l'on cultivait davantage sa mémoire, parce qu'on s'y fiait beaucoup plus qu'aujourd'hui. Mais ce qui apparaît surtout, c'est la fréquence des corrections intentionnelles. Les unes, sans doute, répondent à un souci d'ordre littéraire, à ce désir de rendre les paroles de Jésus toujours claires et saisissantes. Encore est-il qu'on corrige aussi parfois le texte canonique, parce qu'il est embarrassant et prête à objection. Le Christ n'a pas pu parler ainsi. Et alors il arrive qu'on ne se contente pas de fournir l'exégèse du passage difficile, on met la glose sur le compte de Jésus. La question de la révérence que l'on a pour les *logia* du Sauveur et pour l'Écriture en général n'est d'ailleurs pas en cause. Ce respect toujours profond se manifeste clairement malgré et jusque dans cette manière très libre de traiter les Livres saints.

Malheureusement, lorsqu'on est dans cette voie, il n'y a guère moyen de s'arrêter. De ces interprétations personnelles, on a vite fait de passer à des broderies encore plus larges sur le texte évangélique. Paroles étranges qui ne sont pas, à l'ordinaire, le produit de la pure imagination, mais dans lesquelles il entre le plus souvent des éléments tirés de la catéchèse et de l'apologétique populaires. D'où, *un grand nombre d'agrapha témoignent excellemment de l'état d'esprit des communautés* auxquelles ils furent transmis, soit qu'ils n'aient été que des sentences isolées, soit qu'ils aient fait partie de recueils ou de relations suivies de la vie du Sauveur.

Voici quelques-uns de ces traits concernant les communautés chrétiennes des premiers siècles et qu'il est possible de fixer plus ou moins à l'aide des *agrapha*. Tout d'abord apparaît dans ces milieux une vive curiosité pour les paroles de Jésus, un pressant désir de connaître, à ce sujet, plus que ne contient l'Évangile. Cette pieuse envie, fruit d'une foi naïve et souvent mal réglée, provoque naturellement des fraudes non moins pieuses. On connaît l'histoire de ce prêtre asiate qui, au témoignage de Tertullien, avoua être l'auteur des *Actes de Paul* dont il était le fervent admirateur. On composa de même des lettres apocryphes au nom de l'apôtre des Gentils. Pour le Christ, on hésitera longtemps avant de lui prêter des écrits personnels. L'essentiel n'était-il pas d'ajouter quelques aperçus à son enseignement oral ? On attend de lui, en effet, des explications rassurantes sur le retard de la parousie, sur la possibilité du salut pour les riches, sur la légitimité et les avantages de la vie monacale, et, au contraire, des condamnations très nettes à l'adresse des chrétiens qui exploitent la charité de leurs frères ou qui luttent trop mollement contre les ennemis du dedans et du dehors. Aussi, quand on le fera parler, ce sera évidemment pour répondre à ces questions ou à d'autres semblables agitées dans tel milieu de l'époque. Et voilà comment plusieurs *agrapha* nous révèlent en même temps et les préoccupations particulières de certaines communautés et leurs dispositions générales résolument orthodoxes. Car, alors même que nous avons affaire à des textes inventés de tout pièces, on y aperçoit souvent l'intention de combattre les doctrines hérétiques et il n'est pas rare que tous ces efforts d'imagination soient stimulés par le dessein très ferme de défendre la foi traditionnelle.

Au reste, les chrétiens de la grande Église n'ont pas le monopole de ces fictions. Ils semblent plutôt s'être servis des armes de leurs adversaires. Les compositions apocryphes ne sont-elles pas un des principaux moyens employés par les cercles hétérodoxes pour autoriser leurs élucubrations et l'*agraphon*, qui peut être conçu comme l'apocryphe par excellence, n'est-il pas un des meilleurs expédients pour lancer une théorie nouvelle ? Cela est si vrai que les *agrapha hérétiques*, disparus pour la plupart dans la guerre que l'Église a dû faire à ce genre de littérature, *nous donnent encore quelque lumière sur les conditions de la vie et de la pensée des sectes primitives*. Non pas qu'ils apportent vraiment des vues nouvelles, mais ils confirment assez bien ce que nous savons par ailleurs. Nous y reconnaissons tour à tour les pratiques végétariennes des ébionites, les rêveries grandioses du millénarisme, la faveur réservée aux tendances fortement encratiques et les infiltrations insidieuses du docétisme. Ils ne sont pas non plus sans nous renseigner un peu sur l'exégèse marcionite ainsi que sur les systèmes gnostiques. Quelques rares sentences jettent même un jour nouveau sur le mouvement du syncrétisme égyptien des premiers siècles où se mêlaient confusément des idées orphiques, sémitiques, iraniennes et chrétiennes. Nous avons vu comment les maximes d'origine islamique intéressent l'histoire du mysticisme musulman; dans le même sens, les sentences d'origine hérétique nous éclairent parfois sur les fantaisies mystérieuses de ces milieux.

Tout cela, d'ailleurs, n'en accuse pas moins l'importance secondaire des *agrapha*. Mais voici deux petits faits qui paraissent infirmer cette conclusion. En premier lieu, il est visible que plus on s'éloigne de l'époque apostolique, plus les paroles attribuées à Jésus sont diffuses, amplement développées et agrémentées de considérations théologiques. Inversement, les sentences qui ont quelque droit à passer pour les plus anciennes se présentent souvent à nous comme frappées en médailles, avec une formule concise et cadencée qui rappelle certaines tournures de passages évangéliques. De plus, il est prouvé, par les récentes découvertes de papyus, que plusieurs de ces *agrapha*, dont la forme se rapproche ainsi davantage des réflexions authentiques du Sauveur, ont fait partie de collections de sentences en usage dès le second siècle, où ils étaient mélangés avec des *logia* manifestement apparentés à ceux de l'Évangile lui-même. Il est donc tout naturel de voir rebondir la question. Est-ce qu'un grand nombre d'*agrapha* ne proviendraient pas, eux aussi, de ces recueils de sentences, où ils devaient être mieux à l'abri des remaniements tendancieux ? Est-ce qu'ils ne seraient pas à même de conserver quelque chose de la tradition orale primitive qui pouvait être encore vivante à l'époque où les recueils ont été formés ?

Nous examinerons en détail, à l'article OXYRHYNCHOS, la composition et le caractère des fragments de la collection égyptienne, et nous essaierons de déterminer alors dans quelle mesure les *agrapha* peuvent prétendre à dériver de groupements semblables Qu'il nous suffise, pour le moment, de noter simplement ceci : le fait d'appartenir à un recueil de ce genre ne peut pas augmenter la valeur d'une maxime. Il existait, en effet, en Égypte, et dans le même temps, toute une littérature de sentences qui ne se recommande guère par le souci de ne rassembler que des paroles authentiques. Les païens embellissaient de leur mieux les pensées de leurs plus fameux philosophes. Les Juifs, qui formaient dans le pays d'importantes colonies, croyaient également retrouver dans le Talmud, et plus tard dans le *Pirke Aboth*, la sagesse de leurs docteurs. Les chrétiens, qui nous donneront dans la suite les *Apophtegmes des Pères*, devaient aussi avoir à cœur de faire quelque chose. Précisément, en marge des évangiles canoniques, circulaient encore, dans certaines communautés, des évangiles apocryphes, comme celui des Hébreux, renfermant de curieuses sentences attribuées au Sauveur. C'est à ces sources anciennes, mais sans autorité, et qui dépendent elles-mêmes des évangiles canoniques, qu'on eut principalement recours pour confectionner les listes parvenues jusqu'à nous, avec les changements et les additions jugés nécessaires. On voit de là quelle maigre garantie nous offrent ces collections en rapport étroit avec la littérature apocryphe.

Mais alors comment expliquer qu'en dehors du Nouveau Testament il ne nous soit presque rien resté en fait d'expressions fidèles de la pensée de Jésus ? Plusieurs critiques, comme Gwilliam, ont voulu en trouver la cause dans la catastrophe de l'an 70 et « dans la dispersion de l'Église judéo-chrétienne de Palestine qui seule possédait, pour les enseignements du Christ, une science de première main. » D'autres, à l'exemple de Ropes, estiment que les auteurs des évangiles canoniques ont fait leur travail de telle sorte qu'ils n'ont presque rien laissé à glaner et qu'ils ont pratiquement réuni tout ce que l'Église possédait de traditions relatives au Sauveur. Ces divers points de vue n'ont qu'une valeur relative. A notre avis, ce qui aurait le plus contribué à la disparition des sentences contenues dans la tradition orale primitive et non consignées dans nos évangiles, ce serait peut-être la rédaction plutôt ancienne de ces évangiles eux-mêmes. Dès qu'on a eu à sa disposition des narrations suivies de la vie de Jésus où l'on retrouvait la plupart des éléments traditionnels, on a dû moins sentir le besoin de s'intéresser aux *agrapha* qui ne se présentaient pas, en ce temps, avec l'autorité de la chose écrite. Quoi qu'il en soit, la perte de ces données originales doit nous attacher davantage à l'étude de nos évangiles, et, si les paroles extracanoniques attribuées au Sauveur et actuellement connues ne compensent pas du tout cette

perte, elles peuvent du moins, par le contraste, nous faire mieux apprécier le caractère divin des sentences authentiques.

V. Bibliographie et histoire sommaire de la critique des agrapha. — A. Travaux sur l'ensemble des agrapha. — Il est certain que l'ouvrage capital de Resch : *Agrapha, Aussercanonische Evangelienfragmente in möglichster Vollstandigkeit zusammengestellt und quellenkritisch untersucht*, Leipzig, 1889 (*T. a. U.*, t. v, 4), a renouvelé le matériel critique sur la question et qu'il y a là, malgré des conclusions très discutables, un excellent point de repère dans une étude bibliographique sur les *agrapha*.

1° *Avant 1889.* — 1. Les premières éditions de sentences extraévangéliques du Sauveur constituent des listes très courtes, peu variées, sans commentaires. Les paroles attribuées au Christ y sont, la plupart du temps, mélangées à d'autres maximes soi-disant scripturaires. De telles collections, puisées presque uniquement dans les écrits des Pères de l'Église, n'occupent évidemment qu'une place très secondaire et sont même parfois reléguées en note dans des ouvrages généraux. Aussi bien, ces brefs inventaires ne présentent aujourd'hui qu'un maigre intérêt historique. Ils nous révèlent cependant le soin avec lequel étaient déjà fouillées, dans certains milieux, les œuvres des anciens écrivains ecclésiastiques, car on y retrouve, à l'appui de tel *agraphon*, plusieurs passages patristiques qui ont échappé à nombre de chercheurs du XXe siècle. Nous ne citerons ici que les principales collections de ce genre. La plus ancienne signalée par Nestle (*Zeitsch. f. neut. Wissens.*, 1910, p. 86, 87) remonte à 1642 et apparaît dans la préface d'une concordance de la Vulgate éditée à Anvers par Hubert Phalesius, sous-prieur d'un monastère bénédictin près d'Alost (Belgique). C'est un groupe de 16 paroles, inconnues aux livres canoniques, quoique citées par les Pères comme scripturaires. Holzmeister (*Zeitsch. f. Kath. Theol.*, 1915, p. 104-106) a découvert également un autre recueil de la même époque. En 1646, le jésuite Stephan Menochio publiait à Rome, sous un nom d'emprunt (Johannes Corona), le premier volume de *Le Stuore*, œuvre composite qui, parmi d'autres petits traités, contient, sous le n. 54, l'énoncé de 8 maximes du Christ absentes de l'Évangile et tenues naturellement par l'auteur pour authentiques. Un peu plus tard, Cotelier dans ses *Patres apostolici*, Anvers, 1672, 2e édit. 1698, et dans ses *Ecclesiæ Græcæ monumenta*, Paris, 1677-1686, reproduit incidemment 15 sentences extraévangéliques de Jésus. Grabe, dans son *Spicilegium S. S. Patrum et hæreticorum sæculi I, II, III*, Oxford, 1698, 2e édit. 1714, en réunit 11 sous le titre : *Dicta aliqua Jesu Christi, quæ in IV Evangeliis non extant, ex S. Lucæ Actis Apostolorum, Barnabæ Epistola, aliisque Patribus*, sans compter divers extraits de l'Évangile des Hébreux et de l'Évangile des Égyptiens. Fabricius, dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, pars prima, 1703, 2e édit. 1719, et pars tertia, 1719, 2e édit. 1743, arrive à collectionner une vingtaine de ces maximes, en dehors de celles des évangiles apocryphes. Enfin Jones, *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament*, Londres, 1726, t. I et II; 1727, t. III; 2e édit., Oxford, 1798 et 1827 (surtout t. I, p. 513 sq.), passe en revue la plupart des fragments connus de son temps et les examine au point de vue spécial qui fait l'objet de son étude. — 2. Le petit travail de G. Körner, *De sermonibus Christi* ἀγράφοις, Leipzig, 1776, a une tout autre importance. Non pas pour l'ampleur de la documentation (il ne comprend que 16 maximes), ni même à cause de son titre original qui sera consacré par l'usage, mais bien plutôt parce que notre sujet y est examiné pour la première fois avec un véritable sens critique. A cet égard, il ne sera pas dépassé par les nombreuses études plus complètes parues longtemps après sur la question et dont il suffit de citer les plus importantes. Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, Leipzig, 1851; Anger, *Synopsis Evangeliorum*, Leipzig, 1852; Bunsen, *Analecta Ante-Nicæna*, I, Londres, 1856; Westcott, *Introduction to the study of the gospels*, Appendix c, Londres, 1860, 8e édit., 1894; Dodd, *Sayings ascribed to our Lord by the Fathers and others primitive writers*, Oxford, 1874; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, IV, Leipzig, 2e édit., 1884; Pick, *The life of Jesus according the extracanonical sources*, New-York, 1887; Schaff, *History of the christian Church*, New-York, 1889.

2° *Après 1889.* — 1. Les ouvrages que nous venons d'énumérer avaient moins pour objet d'établir un catalogue complet des *agrapha* que de rassembler les paroles extraévangéliques du Sauveur les plus curieuses et les plus fréquemment citées. Au fait, dans ces collections, nous n'arrivons jamais à atteindre le chiffre de 40 maximes. Tout ce travail, souvent peu critique, demandait donc à être repris par la base et il fallait retourner directement aux sources pour composer le véritable *thesaurus* de la littérature des *agrapha*. Ce fut le principal mérite de la première édition des *Agrapha* de Resch (1889). On a critiqué, et avec raison, son dessein préconçu et sa façon tendancieuse de résoudre le problème synoptique à l'aide de ces sentences extracanoniques, on a souligné sa manière peu clairvoyante de décerner des brevets d'authenticité, on lui a reproché un manque de netteté dans la définition de l'*agraphon* et dans les distinctions qu'il établit entre les divers groupes (*logia, apocrypha*), on a même complété très utilement sur certains points la liste qu'il avait dressée. Toutefois le seul fait d'avoir pu grouper 177 fragments témoigne de ses patientes recherches et de sa prodigieuse érudition. D'autre part, il a réussi à mettre, pour un temps, la question des *agrapha* à l'ordre du jour des critiques du Nouveau Testament. Parmi les nombreux comptes rendus de son ouvrage, il y en a même qui forment de petites études séparées et qu'il y a grand intérêt à consulter : *Theologisches Literaturblatt*, 1889, n. 14 (*Agrapha*) et n. 49 (*Die apokryphische Evangelienliteratur*); Plummer, dans *The Classical Review*, déc. 1889, *Resch's Agrapha;* Jülicher, dans *Theol. Literaturzeit.*, 1890, n. 13, p. 321-330; *Church Quarterly Review*, oct. 1890, p. 1-21; Lock, dans Expositor, IVe série, 1894, t. IX, p. 1-16 et 97-109, *Agrapha : Sayings of our Lord not recorded in the gospels.* A signaler aussi Zahn qui, en maints endroits des deux volumes de sa *Geschichte des neutest. Kanons*, Leipzig, 1888-1892, complète les documents et corrige les interprétations de Resch.

2. Le débat ne fut pas complètement clos par ces courtes notices. Peu après, il fut repris dans des ouvrages de plus longue haleine et la publication de certains papyrus d'Oxyrhynchos, 1897, 1904, 1908, 1914, vint même lui donner par à-coups un regain de faveur. — *a)* Quelques travaux offrent une véritable vue d'ensemble du sujet. Ainsi, Ropes, *Die Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind : eine kritische Bearbeitung des von A. Resch gesammelten Materials*, Leipzig, 1896 (*T. u. U.*, t. XIV, 2) (l'auteur a résumé cet excellent travail dans *The Americ. Journal of Theology*, 1897, t. I, p. 758-776 : *The so-called Agrapha*) ; Pick, *The extracanonical lif of Christ*, New-York, 1903, et *Paralipomena : Remains o Gospels and Sayings of Christ*, Chicago, 1908; De Donehoo, *Apocryphal Gospels : The apocryphal and legendary life of Christ*, New-York, 1903. — *b)* D'autres n'insistent que sur les *agrapha* les plus intéressants : Jackson, *Twenty five Agrapha or extracanonical sayings of our Lord*, Londres, 1900; Griffenhoofe, *The Unwritten Sayings of Christ*, Cambridge, 1903; Harnack, *Ueber einige Worte Jesu die nicht in den kanonischen Evangelien stehen*, Berlin, 1904 (tirage à part du *Sitzungsbericht der Kgl. Preuss. Akad. d. Wissens.*, 1904, t. I, 21 janvier, p. 170-208) et *Zwei Worte Jesu, op. cit.*, 1907, p. 942 sq.; Hennecke, *Versprengte Herrnworte*, dans *Neutestam. Apokryphen*, Tübingue, 1904, p. 7-11 et dans *Handbuch zu den neut. Apok.*, Tübingue, 1904, p. 13-21 (cf. la 2e édit. des *Neutestam. Apokryphene.* Tübingue, 1923, p. 32-38); Taylor, *The Oxyrhynchus and other Agrapha*, II, *quæ superaverunt fragmenta*, dans *Journal of Theolog. Studies*, t. VII, juillet 1906, p. 553-562. — c) Wellhausen, lui, n'admet l'authenticité d'aucun *agraphon* et rejette complètement cette littérature (*Einleitung in drei erstern Evangelien*, Berlin, 1905, p. 85. — *d)* Quelques critiques, enfin, ne donnent que le texte des *agrapha*, quelquefois avec traduction : Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum*, Leipzig, 1896; Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1901, 2e édit., 1905; Lietzmann, *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Uebungen*, Bonn, n. 8 et 11, 1904 (Klostermann), n. 31, 1908 (Swete); Uckeley, *Worte Jesu die nicht in der Bibel stehen*, Gross-Lichterfelde, 1911 (*Bibl. Zeit = und Streitfragen*, t. VII, 3). La 6e édition de la *Synopse der drei ersten Evangelien* de Huck, Tübingue, 1922, contient aussi un choix d'*agrapha*.

3. La seconde édition des *Agrapha* de Resch, Leipzig, 1906 (*T. u. U., N. F.*, t. XV, 3, 4), dont le sous-titre : *Aussercanonische Schriftfragmente* marque le point de vue nouveau, laissa la critique passablement indifférente. Nous y trouvons certes un matériel plus complet (environ

300 citations d'*agrapha* du Nouveau Testament) et des appréciations plus judicieuses, mais, au fond, c'est toujours la même thèse irrévocablement condamnée. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen*, Tübingue, 1909, a montré, au contraire, très justement le seul parti que l'on pouvait tirer de ces sentences et quelle était leur véritable valeur. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*, *Rev. biblique*, 1918, p. 93-135, témoigne du même sens critique dans l'interprétation de cette littérature fragmentaire. Da Fonseca, *Agrapha*, dans *Verbum Domini*, 1922, p. 300-309, fournit également un bon article de vulgarisation. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 33-38, donne seulement la traduction de 18 *agrapha*, sans compter ceux qui sont tirés de la littérature apocryphe ou des papyrus. Les lecteurs français trouveront une collection beaucoup plus complète dans l'ouvrage de Besson, *Les Logia agrapha, Paroles du Christ qui ne se trouvent pas dans les évangiles canoniques*, Bihorel-lez-Rouen, 1923. Toutefois le texte original n'est pas donné et la critique laisse fort à désirer (68 agrapha authentiques!). Quant aux travaux de Godeschalk, *Die versprengten Worte Jesu*, Munich, 1922; de Dunkerley, *The unwritten Gospel : Ana and Agrapha of Jesus*, 1925; de Jenkinson, *The unwritten sayings of Jesus*, 1925, nous n'avons pu les consulter.

4. Enfin il est à noter que l'expression *agrapha* n'obtint qu'assez tard droit de cité dans les dictionnaires, les encyclopédies et dans les ouvrages généraux concernant l'ancienne littérature chrétienne. Voici, jusqu'à ce jour, les seules études que nous connaissions — *a)* Chez les catholiques : Mangenot, *Agrapha*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, 1900, t. I, col. 625-627; Hagen, *Agrapha*, dans le *Kirchliches Handlexikon* de Buchberger, 1904, t. I, p. 83; Mass, *Agrapha* dans *The catholic encyclopedia*, 1907, t. I, p. 225 sq.; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 2ᵉ édit., Fribourg, 1913, p. 539-543. — *b)* Chez les orthodoxes : article *Agrapha*, dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe* (texte russe) de Lopoukhine, 1900, t. I, p. 297-316. — *c)* Chez les protestants : Ropes, *Agrapha*, dans *A dictionary of the Bible* d'Hastings, extra-volume, 1904, p. 343-352 ; Gwilliam, *Sayings (unwritten)*, dans *A dictionary of Christ and the Gospels* d'Hastings, 1908, t. II, p. 574 sq.; Lambert, *Unwritten sayings*, dans *Dictionary of the Bible* d'Hastings, édition en un volume, Edimbourg, 1909; Hennecke, *Agrapha*, dans *Realencyclopädie für prot. Theologie, und Kirche*, 3ᵉ édit. 1913, t. XXIII, p. 16-25.

B. Travaux sur chaque catégorie d'agrapha en particulier. — De nombreuses monographies ont été publiées sur les *agrapha* les plus importants ou les plus curieux. Mais, comme il s'agit là surtout d'articles de revue, nous écourterons ces données bibliographiques.

1. et 2. *Agrapha tirés des livres néotestamentaires extra évangéliques ainsi que des variantes manuscrites de nos évangiles canoniques.* — Sur ce sujet, il convient de consulter en premier lieu, en dehors des commentaires critiques du Nouveau Testament, les meilleures études sur le *Codex Bezae*, sur les versions vieilles latines, sur les versions syriaques sinaïtique et curetonienne et sur le Diatessaron, qui renferment les principales variantes (v. gr. Harris, Merx, Burkitt, Hjelt, Zahn, Vogels). Les quatre volumes de Resch, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, Leipzig, 1893-1896, ne seront pas aussi sans utilité. On pourra y ajouter : Nestle (Matt., XX, 28), *Zeitsch. f. d. neut. Wissens.*, 1906, 362-364; Jacoby (I Cor., XV, 54 sq. et Marc., XI, 23-34), *op. cit.*, 1912, 162-164; Vogels (Luc., VI, 4, dans *D*), *Bib. Zeitsch.*, 1913, 385-388, et (Matt., XX, 28), *op. cit.*, 1914, 369-390; Burkitt (Marc., IX, 49), *Journ. of theol. Studies*, oct. 1915, 16-18; Lagrange (Matt., XX, 28), *Rev. biblique*, 1921, p. 32-35; Coleman (Marc., IX, 49-50), *Journ. of theol. Stud.*, juil. 1923, p. 387-396. En outre, cf. article Freer, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.

3. *Agrapha retrouvés récemment dans les papyrus.* — Cf. articles : Oxyrhynchos, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.

4. *Agrapha liturgiques.* — C'est certainement le domaine de la liturgie qui a été le moins exploré au point de vue des *agrapha*. D. Cabrol, *Agrapha*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1904, t. I, col. 979-984, montre bien le caractère de ce genre de productions. A propos de quelques sentences isolées, cf. Batiffol et Van Kasterem, *Christum in cubile*, dans *Rev. biblique*, 1894, p. 437, 438, et 1895, p. 65, 66; Holthausen, *Ein neues Herrenwort*, dans *Theol. Stud. u. Kritiken*, 1894, p. 149, 150.

5. *Agrapha tirés des écrits patristiques et des ouvrages pseudépigraphes ou anonymes de l'ancienne littérature chrétienne.* — Là encore, ce sont les éditions critiques, avec commentaires, de ces œuvres diverses, ainsi que les études de théologie historique sur leurs auteurs qu'il importe avant tout de consulter. Notons cependant quelques autres travaux intéressants. — Sur saint Justin : Bousset, *Die Evangeliencitate Justins des Martyrers*, Göttingen, 1891; Baldus, *Das Verhältnis Justins des Martyrers zu unsern synoptischen Evangelien*, Münster, 1895 ; Weyman (*Dial.*, XXXV, 3), *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1898, p. 563; Van den Gheyn (*Dial.*, XLVII, 6), *Byzant. Zeitsch.*, 1894, p. 150 sq. ; Funk (*Dial.*, XXXV, 3), *Theol. Quartalschr.*, 1892, p. 175 sq. — Sur saint Irénée : Sanday et Turner, *Novum Testamentum sancti Irenæi episcopi Lugdunensis*, Oxford, 2ᵉ édit., 1923 (*Old-latin. biblical Texts*, n. VII); Kraft, *Die evangelienzitate des hl. Irenäus*, Fribourg, 1924 (*Bibl. Stud.*, XXI, t. 4). — Sur Clément d'Alexandrie : Barnard, *The biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles*, Cambridge, 1899 (*T. a. St.*, t. V, 15). — Sur Tertullien (*De baptismo*, 20) : Köhler, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1922, p. 169-173. — Sur Origène : Hautsch, *Die Evangelienzitate des Origenes*, Leipzig, 1909 (*T. u. U*, t. XXXIV, 2 *a*); Harnack, *Der Kirchengeschichliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Leipzig, 1919, t. II, p. 39-42 et 161 (*T. u. U.*, t. XLII, 4). — Sur saint Macaire l'Égyptien : Stiglmayr, *Die Agrapha bei Makarius von Ægypten*, dans *Theologie und Glaube*, 1913, p. 634-641. — Sur saint Éphrem : Burkitt, *S. Ephraim's quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901 (*T. a. St.*, t. VII, 2). — Schäfers, *Evangelienzitate in Ephraïmus des Syrers Kommentar zu den paulinischen Schriften*, Fribourg, 1917. — Au sujet de plusieurs *agrapha* patristiques dispersés : Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig, 1899 (*T. u. U.*, t. XX, 2); Klostermann, *Zu den Agrapha*, dans *Zeitsch. f. d. neut. Wissens.*, 1905, p. 104-106; Holzmeister, *Unbeachtete patristische Agrapha*, dans *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1914, p. 113-143, et 1915, p. 98-118, 801-803. En fait, dans les articles de ce dernier auteur, il s'agit surtout de maximes censées scripturaires, mais non attribuées à Jésus. Le mot *agraphon* y est défini suivant les errements de Resch.

6. *Agrapha tirés de la littérature apocryphe et hérétique.* — Les *agrapha* de ce genre n'ont guère été étudiés séparément et c'est dans les nombreuses éditions des ouvrages de cette littérature que l'on devra chercher les indications les plus utiles. Signalons cependant : Barth, *Die Interpretation des N. T. in der valentinianischen Gnosis*, Leipzig, 1911 (*T. u. U.*, t. XXXVII, 3). — Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1924, *T. u. U.*, IIIᵉ série, t. XV.

7. *Agrapha tirés de l'ancienne littérature juive.* — Il y a très longtemps que l'on a commencé de fouiller le Talmud pour y relever les paroles de Jésus absentes de nos évangiles. Les travaux les plus récents n'ont rien ajouté au maigre fonds ancien et se bornent à commenter les deux sentences attribuées au Sauveur par la tradition rabbinique. Ce commentaire ne se présente d'ailleurs qu'incidemment dans des ouvrages d'intérêt plus général. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Leipzig, 1891, 2ᵉ édit., 1900 (édit. anglaise avec additions de Dalman et traduction de Streane : *Jesus Christ in the Talmud*, Cambridge, 1893), attache sans doute trop de prix aux données traditionnelles, mais certaines de ces considérations sont très suggestives. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg, 1884, 2ᵉ édit., 1903, se contente d'expliquer le récit du Talmud. Le travail d'Herford, *Christianity in Talmud and Midrasch*, Londres, 1903, et l'article : *Jesus in Jewish legend* dans *The jewish encyclopedia*, New-York, 1904, t. VII, valent surtout comme études d'ensemble et ne touchent que brièvement à notre sujet. C'est, au contraire, par une sage interprétation des paroles talmudiques que se signale Meyer, *Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und Verwandten jüdischen Schriften*, dans Hennecke, *Handbuch z. d. neutest. Apok.*, Tübingue, 1904, p. 47-71, surtout, p. 68-71. Strack, *Jesus, die Haretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, nous expose en détail (p. 19, 20, 23-25) les diverses formes sous lesquelles on rencontre nos deux agrapha d'origine juive. Cf. Strack et Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, *Das Evangelium nach Matthäus*, Münich, 1922, p. 36-40. Enfin l'opuscule de Pick, *Jesus in the Talmud; His personality, his disciples and his sayings*,

Chicago, 1913, peut être considéré comme un bon résumé de la question.

8. *Agrapha tirés de l'ancienne littérature islamique.* — Ce domaine n'a été exploré que récemment. Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, pars III, 2e édit., p. 394-396, se contente de reproduire cinq sentences empruntées à des commentateurs du Coran et, jusqu'en ces dernières années, on n'ajoute presque rien à ce petit lot. Souvent même on se limite aux quelques paroles du Christ contenues dans le livre sacré de l'Islam : Decourdemanche, *Les légendes évangéliques chez les musulmans*, dans *Rev. d'hist. des relig.*, 1883, t. VII, p. 213-235; Flemming, *Neutestamentliches aus dem Coran*, dans Hennecke, *Handbuch z. d. neutest. Apok.*, Tübingue, 1904, p. 165-171. Margoliouth, le premier, nous a fait connaître, par une traduction sans commentaires, de nombreux *agrapha* (77) tirés d'ouvrages ascétiques musulmans du IX-XIIe s. : *Christ in Islam*, dans *The Exp. Times*, 1893-1894, t. V, p. 59, 107, 177 sq., 503 sq., 561. Ce fonds abondant n'a guère été augmenté que par Pick, *Paralipomena : Remains of Gospels and Sayings of Christ*, Chicago, 1908, p. 100-103 (6 sentences tirées, pour la plupart, d'un ouvrage persan), — par Sell et Margoliouth, *Christ in mohammedan litterature*, dans *A Dictionary of Christ and the Gospels* d'Hastings, 1908, t. II, p. 882-886 (en dehors des *agrapha* coraniques, nombreuses paroles de Jésus empruntées aux *Histoires des prophètes* de Tha'libi, XIe siècle), — et par Zwemer, *The Moslem Christ : An essay on the life, character and teachings of Jesus Christ, according to the Koran and orthodox tradition*, Londres, 1912, p. 144; traduction allemande : *Die Christologie des Islams*, par Frick, Stuttgart, 1921 (8 maximes extraites surtout de légendes islamiques apocryphes). Une mention spéciale doit, en outre, être faite de l'ouvrage de Michaël Asin et Palacios, *Logia et agrapha Domini Jesu, apud moslemicos scriptores, asceticos, præsertim*, Paris, 1916, *fasciculus prior (P. O.*, t. XIII, 3, p. 335-431). Nous y trouvons réunis 103 *agrapha*, tirés de la *Renaissance des Sciences religieuses* d'El-Ghazzali, XIIe siècle, avec texte original, traduction latine et commentaire. Dans l'ensemble, il n'y a là rien de bien nouveau, mais l'auteur nous promet un second fascicule beaucoup plus riche sur le même sujet. Il se fait, d'ailleurs, grandement illusion sur l'importance de ces recueils pour l'exégèse du Nouveau Testament ou même pour la connaissance des traditions chrétiennes primitives. Leur intérêt n'est pas là. Aussi comprend-on que toutes ces collections de sentences d'origine islamique aient pu être négligées de parti pris dans certaines études générales sur les *agrapha*.

L. Vaganay.

AHIKAR. — I. Son nom et son histoire. II. Son œuvre. Analyse, texte original, traductions. III. Influence de l'œuvre d'Ahikar. *a)* sur les littératures profanes; *b)* sur la littérature biblique. IV. L'histoire d'Ahikar est-elle de nature à infirmer le caractère ou la véracité historique du livre de Tobie.

I. Son nom et son histoire. — La Vulgate du livre de Tobie, que saint Jérôme fit en un seul jour (*P. L.*, t. XXIX, col. 26), ne mentionne qu'une seule fois le nom d'Ahikar : « Achior (Ahikar) et Nabath, cousins de Tobie, vinrent trouver Tobie avec joie et le félicitèrent de tous les bienfaits de Dieu à son égard. » XI, 20. Mais les textes grecs et ceux des anciennes versions latines sont bien plus explicites. Ils mentionnent Ahikar : I, 21, 22; II, 10; XI, 17, 18; XIV, 10 et XIV, 15 Voici ce qui nous en est dit, d'après le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* qui nous offrent deux rédactions différentes du livre de Tobie et d'après la *Vetus Itala* telle qu'elle a été éditée par Sabatier, *Bibliorum Sanctorum versiones antiquæ, sive Vetus Itala et cœteræ quæcumque reperiri potuerunt*, 3 vol. in-fol., Paris, 1739-1749.

Parenté d'Ahikar avec Tobie. — I, 21, 22.

Sinaiticus	*Vaticanus*	*Vetus Itala*
Sacherdonos (Asaraddon) son fils (fils de Sennachérib) régna après lui et il établit Acheicharos, fils d'Anaël, fils de mon frère, sur tous les comptes de son royaume et il eut pouvoir sur toute l'administration.	Sacherdonos, son fils, régna à sa place et il établit Achiacharos, fils d'Anaël, fils de mon frère, sur tous les comptes de son royaume et sur toute l'administration.	*Et regnavit post eum (post Sennacherim) Archedonassar, filius ejus pro illo. Et constituit Achiacarum, filium fratris mei Annanihel, super omnem curam regni; et ipse habebat potestatem super omnem regionem.*
Alors Acheicharos intercéda pour moi et j'allai à Ninive, car Acheicharos était grand échanson et garde du sceau royal et intendant et maître des comptes de Sennachérim, roi des Assyriens et Sacherdonos l'établit en second lieu dans le même emploi. Or il était mon neveu et de ma parenté.	Et Achiacharos intercéda pour moi et j'allai à Ninive. Or Achiacharos était échanson et garde du sceau royal et intendant et maître des comptes, et Sacherdonos l'établit en second lieu (dans cet emploi) et il était mon neveu.	*Tunc petiit Achicarus regem pro me, erat enim consobrinus meus, et descendi in Ninive in domum meam, et reddita est mihi uxor mea Anna et filius meus Thobias.*

Détail ajouté au récit de la cécité de Tobie. — II, 10.

Sinaiticus	*Vaticanus*	*Vetus Itala*
Et Acheicharos me nourrit pendant deux ans avant qu'il allât en Élymaïde.	Or Achiacharos me nourrit jusqu'à ce que je partis pour l'Élymaïde.	*Achicarus autem pascebat me annis duobus, priusquam iret in Limaïdam.*

Réjouissances après le retour du jeune Tobie et la guérison de la cécité de son père. — XI, 17, 18.

Sinaiticus	*Vaticanus*	*Vetus Itala*
En ce jour-là il y eut joie pour tous les Juifs qui étaient à Ninive. Et Acheicar et Nabad ses neveux vinrent se réjouir avec Tobie.	Et il y eut joie pour tous ses frères à Ninive. Et Achiacharos vint avec Nasbas son neveu.	*In illa die erat gaudium magnum omnibus judœis qui erant in Ninive. Et venit Achicarus et Nabal avunculus illius gaudentes ad Thobin.*

Discours de Tobie avant sa mort. — XIV, 10.

Sinaiticus	*Vaticanus*	*Vetus Itala*
Vois, enfant, ce que Nadab a fait à Acheicaros qui l'avait nourri; ne l'avait-il pas fait descendre vivant dans la terre ? Et Dieu l'a traité selon sa méchanceté devant lui! Et Achicaros est revenu à la lumière et Nadab est entré dans les ténèbres éternelles, parce qu'il a cherché à tuer Acheicaros. Parce qu'il m'avait fait l'aumône, il est sorti du piège mortel que lui avait tendu Nadab et Nadab est tombé dans le piège mortel, et il l'a perdu.	Enfant, vois ce qu'a fait Adam à Achiacharos, qui l'avait nourri, comme il l'a conduit de la lumière dans les ténèbres et comment il l'a rétribué. Et (Dieu) a sauvé Achiacharos et il lui a rendu ce qu'il méritait, et lui (Adam) est descendu dans les ténèbres. Manassé (lire Ahikar) a fait l'aumône et il a été sauvé du piège de la mort qu'il lui avait tendu. Et Adam est tombé dans le piège et a péri. (Adam rappelle l'original Nadan, ne pas le corriger en Aman.)	*Ecce filius Nabad, quid fecit Achicaro qui eum nutrivit, quem vivum deduxit in terram deorsum ? Sed reddidit Deus malitiam illius ante faciem ipsius; et Achicar exiit ad lucem, Nabad autem intravit in tenebras œternas quia quœsivit Nabad Achicarum occidere.*

Fin du livre de Tobie. — XIV, 15.

Avant sa mort il vit et il entendit raconter la prise de Ninive, et il vit les prisonniers qui furent emmenés en Médie par Achiacaros, roi de Médie, et il loua Dieu de tout ce qu'il avait fait aux fils de Ninive et de l'Assyrie. Il se réjouit, avant de mourir, sur Ninive, et il loua le Seigneur Dieu dans les siècles des siècles. Amen.	**Avant sa mort, il entendit (raconter) la prise de Ninive, qui fut emmenée en captivité par Nabuchodonosor et Assuérus, et il se réjouit avant de mourir sur Ninive.**	***Le texte de l'Itala est conforme à celui du Sinaiticus.***

Tous les textes grecs ont été cités d'après la traduction de Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'assyrien*, p. 50-54. On trouvera dans Swete, *The Old Testament in Greek*, t. II, le texte du *Sinaiticus* et du *Vaticanus*, p. 815-848. On pourra aussi se reporter à Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte*, t. III, p. 466-523.

Ces extraits nous font connaître les noms d'Ahikar et de Nadan (Nadam, Nadab) le neveu d'Ahikar, ils indiquent leurs fonctions à la cour et donnent un résumé de l'histoire d'Ahikar.

Quel était donc cet Ahikar ? Autant qu'il est possible de dégager sa physionomie des traits légendaires qui sont venus l'embellir par la suite, Ahikar fut successivement le chancelier, le devin de Sennachérib, 705-681, puis, de son fils, Asaraddon III, 681-669. Enrichi par ses fonctions à la cour de Ninive, il adopta son neveu Nadan qui ne répondit à ses bienfaits qu'en essayant de le perdre dans l'esprit du monarque en le faisant passer pour un traître. L'erreur découverte, Nadan paya de sa vie sa noire ingratitude. Il fut mis à mort entre les années 673 et 669, après la huitième année d'Asaraddon, puisque Ahikar assistait en compagnie de son neveu aux festins donnés à l'occasion du retour du fils de Tobie, Tob., XI, 20.

Ainsi, tout en accordant que l'histoire primitive d'Ahikar a pu s'accroître au cours des âges de quelques additions légendaires, nous revendiquons avec le P. Hagen, *Lexicon biblicum*, mot *Achiacharus*, M. Nau, *op. cit.*, p. 29, et bien d'autres le caractère historique et du personnage et de son histoire. Nous ne pouvons nous rallier à la thèse de E. J. Dillon, *Ahikar the wise, An ancient hebrew folkstory* dans *The Contemporary Review*, mars 1898, p. 362-386; de E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l' « Histoire du sage Ahikar »*, dans *Rev. bibliq.*, 1899, p. 50-82, de Margarete Plath, *Zum Buch Tobit*, dans les *Theologische Studien und Schriften*, Gotha, 1901, p. 377-414, selon lesquels l'*Histoire d'Ahikar* ne contiendrait pas le moindre élément historique, le moindre grain de vérité et ne serait qu'une adaptation littéraire de vieux contes orientaux. Tout au plus, selon E. Cosquin, aurait-on emprunté le nom d'Ahikar à un personnage réel comme on a emprunté celui de Sennachérib son maître (*Rev. bibl.*, 1899, p. 75).

II. L'ŒUVRE D'AHIKAR. — *a) Analyse.* — On a sous le nom d'Ahikar une double collection de sentences ou de proverbes (III, 1-95 et XXXIII, 96-142) insérée dans une histoire. Les maximes ont autant d'importance que l'histoire proprement dite; elles constituent ce que l'on pourrait appeler, à l'instar de certains titres de livres bibliques : la *Sagesse de Salomon*, la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, la *Sagesse d'Ahikar*. Parfois les manuscrits n'ont tenu compte que de ces maximes en libellant le titre de l'ouvrage, ainsi fit la version arménienne : « Les Maximes et la Sagesse d'Ahikar. » D'autres fois, comme dans une collection arabe d'où est venue la version éthiopienne, on a extrait de l'histoire les maximes d'Ahikar pour les éditer à part. Quelques manuscrits, en particulier, le mss. *B*, se contentent du titre « Histoire d'Ahikar »; d'autres, comme le mss. *C*, expliquent ce mot « Histoire » en ajoutant, c'est-à-dire « Sagesse d'Ahikar ». M. Nau, nous paraît avoir fort sagement tenu compte de tout l'ensemble de l'œuvre littéraire qui nous est parvenue sous le nom d'Ahikar et avoir noté très exactement son double caractère en donnant pour titre à sa traduction des versions syriaques d'Ahikar, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'assyrien*, Paris, Letouzey, 1909.

En effet après deux chapitres d'introduction historique où nous voyons Ahikar demander aux idoles, puis au vrai Dieu un fils sans pouvoir l'obtenir et, sur l'indication d'une voix, adopter Nadan, son neveu, pour en faire son successeur et lui transmettre son héritage, voici qu'aussitôt (chap. III), Ahikar enseigne à ce fils adoptif en 95 maximes comment il devra se conduire. Nadan ne profite pas de ses leçons. Craignant d'être déshérité parce que son oncle avait également adopté son frère, il imagina, à l'aide de lettres écrites au nom d'Ahikar, de faire passer son bienfaiteur pour un conspirateur et voulut le faire condamner à mort (chap. IV-XI). Le roi, égaré par ces propos d'un enfant, ordonna au bourreau d'aller tuer Ahikar et de « porter sa tête à cent coudées de son corps. » Fort heureusement le bourreau était un ami d'Ahikar et, à sa prière, il n'exécuta pas l'ordre d'Asaraddon. Il mit à mort en son lieu et place un esclave prisonnier revêtu au préalable des habits du chancelier (chap. XII). Ahikar fut caché (XIII) et plutôt que de faire des funérailles à celui qui avait été pour lui un père comme il en avait reçu l'ordre du monarque ninivite, Nadan festoya avec des femmes de mauvaise vie (chap. XIV) cependant que Ahikar qui entendait toutes ces réjouissances du fond de sa cachette adressait au Dieu juste et bon dans le ciel et sur la terre une prière fervente (chap. XV).

Sur ces entrefaites, un roi d'Égypte dont le nom n'est pas indiqué demanda au roi d'Assyrie de lui envoyer un homme qui puisse répondre à toutes ses questions et bâtir un palais dans les airs (chap. XVI). Asaraddon réunit les principaux de son royaume (chap. XVII), il interrogea Nadan (chap. XVIII) sans pouvoir trouver quelqu'un qui fût capable de résoudre ces difficultés; il songea alors à Ahikar et à haute voix déplora de l'avoir fait mettre à mort. Le bourreau entendant ce propos fit connaître au roi qu'Ahikar vivait encore; il alla le chercher là où il l'avait caché et l'amena auprès d'Asaraddon (chap. XIX-XXIV). Ahikar rassura le monarque, lui promit de se rendre en Égypte, de répondre à toutes les questions du Pharaon et de bâtir un palais dans les airs. Pour ce faire, il fit dresser deux jeunes aigles (chap. XXV) et sur l'ordre du roi partit pour l'Égypte (XXVI). Il satisfit à toutes les exigences du pharaon (XXVII-XXIX), construisit un palais dans les airs et résolut toutes les énigmes (XXX); puis il revint auprès d'Asaraddon qui le combla d'honneurs et de présents et lui livra son traître neveu, Nadan, pour en faire ce qu'il voudrait (XXXI, XXXII). Ahikar lui mit des liens de fer aux pieds et aux mains, il le flagella de verges afin de faire entrer la sagesse « par les épaules puisqu'elle n'avait pu entrer par les oreilles » et il lui adressa une seconde série de maximes, 96-142 (XXXIII). Après quoi, Nadan fut mis à mort (XXXIV). Le chapitre XXXV n'appartient pas à l'œuvre primitive. C'est une addition faite par un scribe postérieur et probablement par un scribe chrétien ainsi que le prouvent les expressions « péché mor-

tel, « royaume du ciel » et « félicité éternelle », qui sont employées dans cet épilogue.

Seule la partie la plus ancienne et la plus véridique de l'histoire d'Ahikar en Babylonie, son rôle à la cour de Sennacherib et d'Asaraddon, sa disgrâce, la punition de Nadan a été utilisée dans la version grecque du livre de Tobie.

b) Texte original. — Les maximes et l'histoire d'Ahikar furent primitivement rédigées en araméen. Le furent-elles par Ahikar lui-même ou par un anonyme sous le nom d'Ahikar, c'est là un problème d'ordre littéraire qui ne recevra sans doute jamais de solution. Tout ce que l'on peut affirmer c'est que la rédaction araméenne devait exister dès le VIe siècle, puisque au Ve siècle elle était répandue dans tout le monde juif. On a trouvé en effet, au sud de l'Égypte, dans les papyrus d'Éléphantine des fragments concernant aussi bien lasagesse que l'Histoire d'Ahikar et, d'après Sachau, ces fragments remonteraient eux aussi au Ve siècle. Cf. Sachau, *Aramaïsche Papyrus und Ostraka aus Elephantine*, Leipzig, 1911, tab. 40-50; A. Ungnad, *Aramaïsche Papyrus aus Elephantine, Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients*, 4e édit., Leipzig, 1911, p. 63-82; Fr. Stummer, *Der Kritische Wert der altaramaïschen Ahikartexte aus Elephantine*, Münster, 1914; Nau, *op. cit.*, p. 288 et note 3; du même, *Revue du clergé français*, 1er nov. 1908, p. 306, 307. Sur l'existence de sentences analogues à celles que nous trouvons dans l'*Histoire d'Ahikar* et existant en Babylonie, au moins dès le VIIe siècle av. J.-C., on pourra consulter François Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 171, 173, 183, 185 ou encore la planche 29 du fasc. 13 des *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* où l'on trouve des préceptes moraux identiques à ceux d'Ahikar sur la nécessité d'éviter les querelles. Les tablettes reproduites proviennent de la bibliothèque d'Assurbanipal (668-626), fils d'Asaraddon.

A en juger par les points communs des différentes versions que nous avons de l'*Histoire et de la Sagesse d'Ahikar* et qui toutes dérivent d'un prototype syriaque traduit sur l'original araméen au début de l'ère chrétienne, donc six cents ans environ après la rédaction, il semble que le texte primitif de l'Histoire d'Ahikar contenait une histoire de ce personnage dont l'existence est attestée par le livre de Tobie et aussi un certain nombre de maximes du sage assyrien; mais le nombre de ces maximes s'accrut au cours des siècles et le voyage en Égypte avec ses divers incidents dont on ne trouve d'ailleurs aucune trace ni dans Tobie, ni dans les anciens auteurs grecs, a certainement été ajouté à une date postérieure, plusieurs siècles sans doute après la rédaction primitive pour amener et justifier la rentrée en grâce d'Ahikar auprès d'Asaraddon.

c) Traductions. — Le texte original de l'*Histoire et de la Sagesse d'Ahikar* est, semble-t-il, définitivement perdu et nous ne pouvons plus espérer l'atteindre que par les traductions qui en ont été faites. Malheureusement, maints indices nous montrent que traducteurs et copistes en ont pris à leur aise avec le texte original. Pour tenter de le reconstituer il faudrait faire d'abord une édition soignée de chaque version basée sur le plus grand nombre possible de manuscrits, puis comparer entre elles ces différentes versions dont le texte aurait été préalablement établi.

De toutes les versions que nous avons de l'Histoire d'Ahikar, la version syriaque est sans contredit la plus importante tant parce qu'elle provient directement de l'original araméen ou des traductions en hébreu moderne, que parce qu'elle semble avoir été la source immédiate ou médiate de toutes les autres versions plus ou moins fragmentaires que nous possédons.

Cette version syriaque se rencontre en de nombreux manuscrits de provenance nestorienne. Les principaux sont : le ms. syriaque *C* de 1697 et le feuillet conservé dans le ms. *L* (XII ou XIIIe siècle) qui ont été édités par Rendel Harris dans l'édition de l'*Histoire d'Ahikar* publiée à Cambridge, et le ms. de Berlin *B* de 1883 ou 1884 utilisé par Meissner et Lidzbarski mais collationné et traduit pour la première fois par l'abbé Nau dans son édition de l'*Histoire et de la Sagesse d'Ahikar d'après les versions syriaques.* De la version syriaque, il convient de rapprocher une version néo-syriaque faite sur l'arabe et qui présente de nombreuses lacunes car le texte arabe sur lequel elle a été faite n'était lui-même qu'un abrégé de la version syriaque.

En dehors de la version syriaque de l'Histoire d'Ahikar signalons :

Deux versions arabes et un remaniement qui se rencontre dans les éditions des *Mille et une nuits.* Ces versions proviennent de la traduction syriaque.

Une version arménienne qui, bien que remaniée sous une influence arabe, semble provenir elle aussi d'une ancienne version arménienne faite sur le syriaque. Cette version a été soigneusement éditée et traduite par Conybeare d'après huit mss. du XVe au XIXe siècle. Elle contient un certain nombre de maximes qui ne figurent ni dans les textes syriaques ni dans les textes arabes. M. Nau a collationné ces maximes pour la première fois et il les a traduites dans son *Histoire et Sagesse d'Ahikar*, appendice II, n. 158-209.

Une version slave provenant elle aussi du syriaque et qui fit pénétrer l'histoire d'Ahikar dans les littératures slave et serbe. Cette version slave contient elle aussi des sentences qui ne se trouvent pas dans les autres versions et que M. Nau a collationnées et traduites, *op. cit.*, appendice III, n. 210-261.

Une version roumaine qui présente le même fonds que les versions orientales tout en abrégeant davantage. Il semble que le texte d'où elle provient, slave ou grec, devait provenir lui-même d'une version orientale.

Un résumé grec d'une partie de l'histoire d'Ahikar et de quelques-unes de ses maximes dans la *Vie d'Ésope le fabuliste.* De cette vie nous avons deux recensions. La première, la plus connue, est celle du moine de Constantinople, Maxime Planude (1260-1310); elle a été éditée déjà au XVe siècle, depuis souvent rééditée, notamment, en 1872, par Eberhard, *Fabulæ romanenses græcæ conscriptæ*, Teubner, Leipzig; enfin elle a été traduite par La Fontaine. Cf. *Les grands écrivains de la France, Œuvres de La Fontaine* éditées par Henri Régnier, Paris, Hachette, 1883, t. I, p. 46-51.

La seconde recension de la vie d'Ésope est plus développée que celle de Planude; elle a été traduite en latin au XVe siècle par Rhynucius Thettalus et éditée en 1845 par Ant. Westermann, *Vita Æsopi ex Vratislaviensi et partim Monacensi et Vindobonensi codicibus*, Brunswig et Londres. Si on la compare avec celle de Planude elle permet de montrer que le moine constantinopolitain s'est borné à composer sa vie d'Ésope en remaniant une vie déjà existante, pour l'abréger parfois d'une façon notable sans jamais utiliser directement les sources orientales. Dans ces deux résumés grecs, Ahikar a été assimilé à Ésope et lui a généreusement prêté sa propre biographie.

Enfin, nous trouvons quinze maximes d'Ahikar, provenant d'un texte arabe dans une collection éthiopienne de sentences intitulée le *Livre des sages philosophes* et où philosophes grecs et latins voisinent avec David, saint Grégoire et saint Basile.

III. INFLUENCE DE L'ŒUVRE D'AHIKAR. — *a) Sur les littératures profanes.* — D'après un passage de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 772,

773, qu'Eusèbe de Césarée a reproduit, *Præparat. evang.*, x, 4, *P. G.*, t. xxi, col. 785, Démocrite, né vers 460 ou 496 av. J.-C., aurait inséré dans ses propres écrits la traduction de la stèle d'Acicar. Pour montrer le bien-fondé de cette assertion, M. Nau, *op. cit.*, p. 39-41, a relevé un certain nombre d'analogies entre Ahikar et Démocrite. Elles sont, nous semble-t-il, peu frappantes et prouvent tout au plus que l'un et l'autre ont cultivé le même genre. Il faut bien reconnaître d'ailleurs que l'on se trouve dans des conditions critiquement peu favorables pour établir des rapprochements de cette nature puisqu'on ne possède les maximes de Démocrite que par l'intermédiaire de Stobée qui écrivit plus de 800 ans après lui et puisqu'on ne connaît l'œuvre d'Ahikar qu'à travers des traductions dont le plus ancien manuscrit *L* n'est que du XIIIe siècle après J.-C.

Plus frappantes sont les analogies relevées entre les maximes d'Ahikar et celles de Ménandre (342-290 av. J.-C.) conservées, partie en grec, *Aristophanis Comœdiæ; accedunt Menandri et Philemonis Fragmenta*, Paris, F. Didot, 1862, p. 90-103, et, partie en syriaque, J. P. N. Laud, *Anecdota syriaca*, Leyde, 1862, t. I, p. 156-164. Voir Nau, *op. cit.*, p. 42-45. Les fragments grecs de Ménandre correspondent plutôt à la version grecque d'Ahikar et les fragments syriaques à sa version syriaque. Théophraste (371-296 av. J.-C.), disciple d'Aristote, composa un écrit intitulé Ἀχίχαρος mais on ignore tout de son contenu.

Un passage de Strabon (né vers 60 av. J.-C.), dans sa description de la Judée, XVI, II, 39, édit. Meineke, Teubner, Leipzig, 1898, p. 1063; édit. Didot, Paris, 1853, p. 648, 649, comparant Moïse avec les sages de l'antiquité, signale parmi eux Achaïcaros. Qu'il faille lire « chez les Bosporéniens » comme porte le texte actuel ou qu'il faille lire « chez les Borsippéniens » ce qui rappellerait Borsippa en Babylonie suivant la suggestion de Th. Reinach, *Revue des Études juives*, 1899, t. XXXVIII, p. 1-13, peu importe, la mention faite par Strabon d'Achaïcaros parmi les sages d'autrefois n'en atteste pas moins la grande renommée dont jouissait alors ce personnage.

Le passage d'Ahikar relatif à la demande que lui fit le pharaon de construire un palais dans les airs et de recoudre une meule, XVI; XXX, 6-9, 29, 30, a dû inspirer soit directement, soit par l'un de ses dérivés un passage du Talmud de Babylone. Dans le traité *Bechoroth*, 8, nous voyons en effet les sages d'Athènes demander à Rabbi Josua ben Chanania de bâtir « une maison dans l'air du monde » et de recoudre une meule brisée. Et le Rabbi se tire de ces difficultés comme Ahikar.

Enfin on a déjà vu, col. 202, qu'Ahikar avait été assimilé à Ésope et lui avait prêté sa biographie et quelques-unes de ses fables; le même personnage semble aussi avoir fourni à Mahomet par l'intermédiaire des traditions juive et chrétienne le type de Loqman, *Coran sourate*, XXXI, dont les commentateurs développèrent par la suite la légende en le rattachant à l'Ancien Testament et à Ésope. Sur ces questions trop particulières pour être abordées ici, voir Nau, *op. cit.*, p. 68-72 et p. 119-133.

b) Sur la littérature biblique. — Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer nous trouvons dans le livre de Tobie (Vulgate, textes grecs et vieilles versions latines) non seulement les noms d'Ahikar et de Nadan mais aussi plusieurs traits de leur histoire. L'indication que donne Tob., I, 4, montrant que la tribu de Nephtali, ancêtre de Tobie, avait abandonné le culte du vrai Dieu pour sacrifier au veau d'or élevé par Jéroboam cadre tout à fait avec ce que nous savons d'Ahikar qui offre sacrifices et présents aux dieux avant de s'adresser au seul et unique Dieu, Ahikar, I, 3, 4. Nous trouvons également des sentences du livre de Tobie qui rappellent celles d'Ahikar, Ahikar, III, 1, et Tob., IV, 2; Ah., III, 9 et Tob., IV, 13; Ah., app. II, 198 et Tob., IV, 16; Ah., III, 13 et Tob., IV, 18; Ah., III, 16 et Tob., IV, 19; Ah., XXXIII, 97 et 138 et Tob., XIV, 10 (Toutes ces citations comme celles qui suivront, sont faites d'après la traduction de l'abbé Nau.) Enfin, il n'est pas jusqu'au souci qu'a Ahikar de ses funérailles, Ah., IX, 6; XIV, que l'on ne puisse rapprocher du soin que prend Tobie d'ensevelir les morts, Tob., I, 20; II, 3-9; IV, 3-5; XIV, 12. Par contre, il n'est pas fait mention une seule fois de Tobie dans l'histoire d'Ahikar; nous n'y trouvons donc aucune indication sur sa parenté avec lui.

Les sentences de l'Ecclésiastique présentent aussi quelquefois dans l'idée et jusque dans la formule des ressemblances frappantes avec certaines maximes d'Ahikar. On pourra comparer en particulier Ah., II, 79 *b* et Eccli., IV, 7; Ah., III, 83 et Eccli., IV, 32; Ah., III, 5 et Eccli., IV, 34; Ah., III, 17 et Eccli., VI, 7; Ah., app. I, 157 *c* et Eccli., VI, 14 ; Ah., III, 1 et Eccli., VI, 24; Ah., III, 33 et Eccli., VII, 25; Ah., III, 52 et Eccli., VIII, 1; Ah., III, 79 et Eccli., VIII, 8; Ah., III, 92 *a* et Eccli., IX, 8; Ah., III, 92 *b* et Eccli., IX, 9; Ah., III, 76 et Eccli, IX, 14; Ah., III, 89 et Eccli., XIX, 26, 27; Ah., III, 70 et Eccli., XXII, 26, 27; XXVII, 17; Ah., XXXIII, 10 et Eccli., XXVII, 28; Ah., III, 66 et Eccli., XXX, 17; Ah., III, 6, 65 et Eccli., XLI, 16; Ah., III, 9 et Eccli., XLI, 27; Ah., III, 3 et Eccli., XLII, 1. Faut-il à cette occasion parler d'emprunts directs et dire, comme l'a écrit M. Nau, *op. cit.*, p. 60, qu'Ahikar semble avoir été l'une des sources de l'Ecclésiastique ? Nous ne le pensons pas. L'Ecclésiastique n'offre de points de comparaison qu'avec les sentences d'Ahikar. Or ces sentences, à allure proverbiale, se répétaient entre sages et se passaient d'âge en âge sous forme quasi stéréotypée; elles ont donc pu parfaitement parvenir à la connaissance de l'auteur de l'Ecclésiastique par la voie de la tradition orale, dépouillées de toute appartenance à tel sage et *a fortiori* à telle œuvre littéraire.

Il faudrait encore moins parler d'emprunt direct à propos des quelques passages peu nombreux et insuffisamment caractéristiques du livre de Daniel, qui pourraient être rapprochés de l'histoire d'Ahikar. Ces parallélismes insignifiants proviennent de ce que les deux auteurs ont décrit le même milieu babylonien.

Quant aux ressemblances signalées entre la conduite de Nadan et celle du mauvais serviteur de l'Évangile, Matth., XXIV, 48-51, Luc., XII, 45-46, et entre la mort de Judas Iscariote, telle que la décrit saint Pierre, Act., I, 18, et celle de Nadan, Ahikar, XXXIV, elles sont purement fortuites et découlent uniquement de la similitude des situations. On a eu grand tort d'attacher de l'importance à ces deux faits, M. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1897, t. II, p. 158, note 1, et *The Guardian*, 2 fév. 1898, *The Story of Achiacharus*, et de dire à leur propos qu'Ahikar avait été l'un des livres de la bibliothèque de Notre-Seigneur Jésus-Christ. E. Cosquin a discuté excellemment ces fantaisies dans *Rev. biblique*, 1899, p. 521-531. *Encore l'Histoire du sage Ahikar.*

IV. L'Histoire d'Ahikar est-elle de nature a infirmer le caractère ou la véracité historique du Livre de Tobie? — Nous n'hésitons pas à répondre : Non, bien que nous considérions *l'Histoire d'Ahikar* comme antérieure à la rédaction du Livre de Tobie. Nous n'admettons pas, en effet, que cette histoire qui ignore complètement notre personnage de l'Ancien Testament ait été conçue, comme l'ont dit certains, pour expliquer des passages obscurs du livre de Tobie. S'il en avait été ainsi les points de contact entre les deux récits auraient été multipliés alors que dans Ahikar nous n'en trouvons absolument aucun. Et d'ailleurs comme nous l'avons vu, col. 201, les Papyrus d'Élé-

phantine sont là pour attester de façon absolument indiscutable la haute antiquité de l'histoire d'Ahikar dont la rédaction originale date au moins du VIe siècle.

Cette thèse de l'antériorité de l'*Histoire d'Ahikar* sur le Livre de Tobie est de nos jours communément admise. Elle a été adoptée par G. Bickell, *Athenæum*, 1890, t. II, p. 170; M. Lidzbarski, *Zeitschrift der D. Morgenl. Gesellschaft*, 1894, t. XLVIII, p. 671-675 ; Bruno Meissner, *Zeitschrift der D. Morgen. Gesellschaft*, 1894, t. XLVIII, p. 171-197; E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'Histoire du sage Ahikar*, dans *Rev. bibliq*, 1899, p. 50-82; du même, *Encore l'Histoire du sage Ahikar, ibid.*, p. 510-531; Margarete Plath, *Zum Buch Tobit*, dans les *Theologische Studien und Schriften*, Gotha, 1901, p. 377-414; Th. Reinach, *Un conte babylonien dans la littérature juive, le roman d'Ahikhar*, dans *Revue des Études juives*, janv.-mars 1899, t. XXXVIII, p. 1-13; Schürer, *Geschichte des Jud. Volkes*, 3e édit., 1898, t. III, p. 177; Rudolf Smend, *Alter und Herkunft des Achikar Romans und sein Verhältniss zu Æsop*, dans un petit fascicule adjoint à la *Zeitschrift fur die Alt. Wissenschaft*, 1908, p. 55-125; Rendel Harris, *The Story of Ahikar*, etc., Cambridge, 1913, p. XLVII, etc.; Nau, *op. cit.*, *passim*. L'opinion contraire, celle de l'antériorité de Tobie sur Ahikar, a été soutenue par G. Hoffmann, le premier qui ait rapproché l'histoire d'Ahikar de celle de Tobie, *Abhandlungen fur die Kunde des Morgeslandes*, t. VII, p. 3, et *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 182-183; Pl. de Moor, *Tobie et Akhiakar*, dans *Muséon*, n. s., 1902, p. 445-489 ; P. Vetter, *Das Buch Tobias und die Achikar-Sage, Theologisch Quartalschrift*, 1904, p. 321 et 512; 1905, p. 321 et 497; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1901, t. IV, p. 551 sq.; *La Sainte Bible polyglotte*, Paris, 1902, t. III, p. 523 sq.; *Manuel biblique*, 13e édit., t. II, p. 173. Le *Dict. de la Bible*, t. V, col. 2262, a écrit : « on est hors d'état d'établir que Tobie est postérieur à Ahikar. » Cette assertion ne nous semble plus soutenable aujourd'hui. Or, en dépit de cette antériorité d'Ahikar sur Tobie, les rapprochements qui peuvent être établis entre le livre inspiré et l'œuvre babylonienne ne sont de nature à infirmer ni le caractère ni la véracité historiques du Livre de Tobie et cela pour deux motifs :

a) Parce que toutes les vraisemblances sont pour faire d'Ahikar un personnage réel et non un personnage fabuleux et pour montrer que son histoire contient un noyau historique vraiment sérieux. Il n'y a aucune impossibilité à ce qu'un juif d'une sagesse éprouvée ait été comblé de dignités et d'honneurs à la cour d'un roi de Ninive, ait perdu la faveur royale, l'ait ensuite recouvrée et il est tout à fait dans l'ordre que la postérité se soit emparée par la suite de sa vie pour l'embellir par des détails légendaires ou même des additions fantaisistes assez développées comme le voyage d'Ahikar en Égypte. Or le seul texte de notre Vulgate qui mentionne Ahikar, Tob., XI, 20, et son neveu suppose seulement l'existence historique de ces deux personnages, il ne fait aucune allusion aux détails plus ou moins fabuleux contenus dans la légende. A supposer même que cette unique mention ait figuré dans le texte primitif du livre de Tobie (n'oublions pas que nous ne possédons malheureusement plus le texte original), on n'a donc pas le droit de s'en servir pour mettre en doute la valeur historique de cet écrit, pour faire de Tobie un être fictif, et dire que l'écrivain sacré en introduisant dans son livre un personnage soi-disant imaginaire comme Ahikar a voulu nous faire comprendre que son écrit était une fiction morale, une sorte de parabole analogue à celle du Bon Samaritain. Contre E. Cosquin, *Rev. biblique*, 1899, p. 81, 82.

b) Parce que les cinq autres additions concernant Ahikar sont trouvées dans les textes grecs ou dans les vieilles versions latines qui en dérivent. Or de ces textes grecs nous avons au moins trois recensions et il y a tout lieu de croire que ces additions inconnues aux deux versions hébraïques récemment découvertes (version dite de Sébastien Münster, publiée en 1542, d'après une édition d'environ 1516; version dite de Fagius remontant au XIIe siècle et publiée en 1542) et à notre Vulgate n'ont jamais figuré dans le texte original de l'écrit inspiré. Ce sont là, selon toute vraisemblance, des interpolations tardives, ajoutées par quelque écrivain postérieur, traducteur ou scribe, soit d'après les données de la tradition orale, soit d'après l'histoire même d'Ahikar. Remarquons d'ailleurs que ces additions restent dans le cadre de ce que nous avons considéré comme étant le fonds primitif authentique de l'histoire d'Ahikar; elles ne contiennent rien de légendaire ni d'invraisemblable et si, par impossible, elles avaient figuré dans le texte original du livre de Tobie nous ne voyons pas davantage à quel titre on pourrait s'autoriser d'elles pour mettre en doute le caractère historique du livre de Tobie ou essayer de prendre en défaut sa véracité.

BIBLIOGRAPHIE. — Édition des versions : F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, *The Story of Ahikar from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonic versions*, Londres, Cambridge et Glasgow, 1898; M. Lidzbarski, *Die neuaramaïschen Handschriften der Königlichen Bibl. zu Berlin*, Ire partie, Weimar, 1894; C. H. Cornill, *Das Buch der weisen Philosophen nach dem Æthiopischen untersucht und zur Erlangung das Doctorgrades bei der Phil. Fac. zu Leipzig eingereicht*, Leipzig, 1875.

TRADUCTIONS MODERNES. — *a)* De la version syriaque : E. J. Dillon, dans *Contemporary Review*, mars 1898, traduction du ms. *C.* ; J. Rendel Harris, *The Legend of Ahikar*, Ed. de Cambridge, p. 56-84, traduction du feuillet du ms. *L* et du ms. *C*; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1901, traduction de la partie historique de la légende d'Ahikar d'après le ms. *C*; F. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'assyrien*, Paris, 1909, traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabe, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine. — *b)* De la version néo-syriaque-arabe, M. Lidzbarski, *Die neuaramaïschen der Kön. Bibl. zu Berlin*, IIe partie, Weimar, 1895, p. 1-41. Autre tirage de la même traduction sous le titre *Geschichten und Lieder aus den neuaramaïschen Handschriften der Kön. Bibl. zu Berlin*, Weimar, 1896. — *c)* De la version arabe : *Mille et une nuits*, 3e édit., Gauttier, Paris, 1822, t. VII; Agnès Smith Lewis, *The story of Haiqar and Nadan*, dans l'édit. de Cambridge, p. 87-118. — *d)* De la version arménienne : F. C. Conybeare, *The maxims and Wisdom of Khikar*, dans l'édit. de Cambridge, p. 24-55; P. Vetter, *Das Buch Tobias und die Achikar-Sage*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, Tübingue, 1904. — *e)* De la version éthiopienne : C. H. Cornill, cf. supra; J. Rendel Harris, *Æthiopic fragments of the sayings of Ahikar*, dans l'édition de Cambridge, p. 85, 86. — *f)* De la version grecque : traductions de la Vie d'Esope, voir en tête des *Fables* de La Fontaine, édit. Parmentier, Paris, 1825, t. I, p. LXXXII-LXXXVI; édit. Hachette, Paris, 1883, t. I, p. 46-51. — *g)* De la version slave : V. Jagić, *Der weise Akyrios*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 107-126; Agnès Smith Lewis, *The story of the wise Akyrios*, dans l'édit. de Cambridge, p. 1-23. — *h)* De la version roumaine : M. Gaster, *Journal of the royal asiatic society*, 1900, p. 301-319.

PRINCIPAUX TRAVAUX. — E. Cosquin, dans la *Rev. biblique*, 1899, p. 50-82, 510-531 ; Hagen, *Lexicon biblicum*, au mot *Achiacharus*, Paris, 1905 ; J. Halevy, *Tobie et Akhiakar*, dans la *Revue sémitique*, 1900, p. 23-77; P. Hildebrando Höpfl, *Introductionis... Compendium*, vol. II, *Introductio specialis in libros V. T.*, p. 131-134, Subiaci, 1921; Paul Marc, *Die Achikar-Sage, ein Versuch zur Gruppirung der Quellen*, Berlin, 1902; F. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'assyrien*, introduction, p. 1-144; Rudolf Smend, *Alter und Herkunft des Achikar-romans und sein Verhältnis zu Æsop*, Giessen, 1908; J. Sieger, *Das Buch Tobias*, dans *Der Katholik*, 1904, t. XXIX; P. Vetter, *Das Buch Tobias*

und die Achikar-Sage, dans *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, 1904, p. 321 sq., 512 sq.; 1905, p. 321 sq., 497 sq.; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris. 1901, t. IV, p. 551 sq.; *Manuel biblique*, 13e édit., t. II, p. 173, 14e édit., rev. par Brassac, t. II, 1re part., p. 236-238.

L. Pirot.

AKKAD. — Voir Summer.

AMARNA (Lettres d'el-Amarna). — I. La trouvaille d'el-Amarna. II. Expéditeurs et destinataires. III. Géographie du pays de Canaan d'après les lettres d'el-Amarna. IV. Histoire du pays de Canaan au XIVe siècle, avant notre ère. V. Bibliographie.

I. La trouvaille d'el-Amarna. — Parmi les documents découverts, au XIXe siècle, en Égypte, en Mésopotamie, en Asie Mineure, en Syrie ou en Palestine, il en est peu qui présentent autant d'intérêt pour l'histoire des pays bibliques que la collection des lettres d'el-Amarna. C'est un hasard qui, à la fin de 1887, révéla aux fellahs de la vallée du Nil toute une cachette où, depuis plus de trente-deux siècles, reposaient les archives diplomatiques du pharaon Aménophis IV. Cette cachette se trouvait à l'est du palais que ce roi avait fait élever sur la rive orientale du fleuve, à environ une demi-heure au nord de l'endroit que les indigènes appellent et-Tell et que, depuis la fameuse trouvaille, on désigne plutôt sous le nom de tell-el-Amarna, en englobant dans la même appellation la localité et la tribu qui habite aux environs. Entre *et-Tell* au nord et *Hagg-qandîl* au sud, à environ 300 kilomètres au sud du Caire, fut créée jadis une ville dont les destinées devaient être éphémères, puisqu'elle ne subsista qu'une cinquantaine d'années et disparut ensuite dans l'oubli. Cette fondation était due à un pharaon que Maspero appelle à bon droit « le plus paradoxal des souverains qui régnèrent sur l'Égypte pendant l'antiquité » [*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 316]. Il portait le nom d'Amen-Hotep; mais, sous l'influence de la tradition des Grecs, ce nom fut transformé par les Occidentaux en Aménothès ou Aménophis. Et comme il était le quatrième des Amen-Hotep, l'usage a prévalu de l'appeler communément Aménophis IV. Il régna vers 1379-1362 av. J.-C. Alors que son père, Aménophis III (vers. 1413-1379), avait continué de résider à Thèbes, l'antique cité du dieu Amon, Aménophis IV, animé d'une rage sacrilège contre ce dieu, voulut dérober à l'influence de Thèbes et de son sacerdoce le roi, la cour et le peuple. Il conçut le projet de créer une nouvelle capitale pour lui-même et pour son dieu personnel, qui était Aton, le disque solaire. Ainsi naquit, sur l'emplacement de tell-el-Amarna, la ville qu'on appela *aht-Aton*, « Horizon du disque solaire ». Les menées schismatiques d'Aménophis IV et la lutte qu'il entreprit pour substituer Aton à Amon dans le culte des Égyptiens n'ont pour nous qu'un intérêt secondaire. Ce qu'il faut retenir, c'est que le transport de la capitale à el-Amarna nécessita la construction d'un palais où s'entassèrent les archives de la chancellerie pharaonique. Parmi ces archives se trouvait la correspondance échangée entre l'Égypte d'une part et la Babylonie, l'Assyrie, l'Asie Mineure, l'île de Chypre, la Syrie et la Palestine d'autre part, durant la période que couvrent précisément les règnes d'Aménophis III et de son fils Aménophis IV, c'est-à-dire approximativement de l'an 1410 à l'an 1360 avant notre ère.

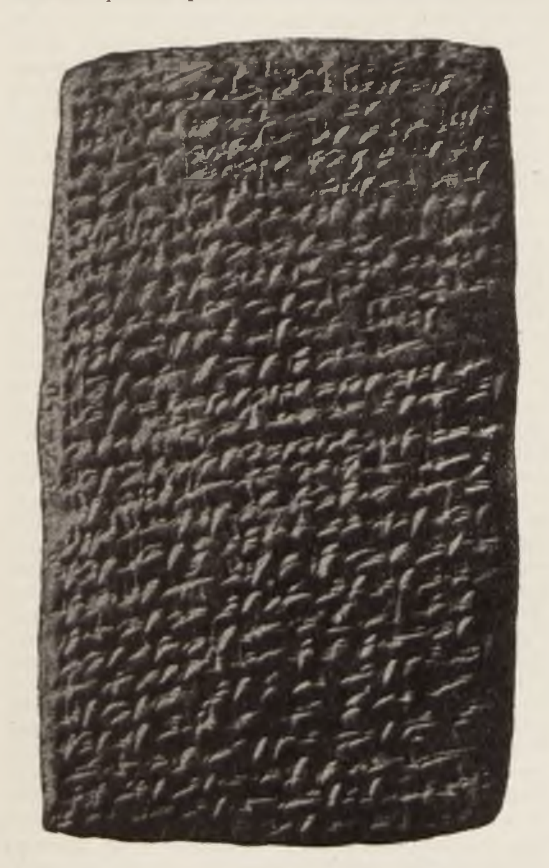
A cette époque, comme le prouvent jusqu'à l'évidence les sensationnelles découvertes de Boghaz-Keui en Asie Mineure, la langue diplomatique du monde oriental était le babylonien. Chaque chancellerie devait avoir un ou plusieurs scribes versés dans la connaissance des cunéiformes. A l'exception de deux lettres rédigées en langage d'Arzawa (région de la Cilicie) et d'une lettre en langage du Mitanni (région de la Mésopotamie du Nord, à l'est de la grande boucle de l'Euphrate), c'est en babylonien qu'est écrite la correspondance d'el-Amarna. Chaque lettre est une tablette d'argile sur laquelle le scribe a rapidement imprimé les clous, dont les combinaisons multiples reproduisent les signes aux valeurs idéographiques ou syllabiques que déchiffrera son collègue. Mais cette correspondance internationale ne pourra s'en tenir au style pur et à la grammaire rigoureuse des inscriptions historiques ou religieuses de la Babylonie et de l'Assyrie. Les expressions de terroir, les formes grammaticales du dialecte local, les gloses destinées à exprimer le mot propre que reproduit vaguement la traduction babylonienne, autant d'éléments qui donnent leur physionomie pittoresque à ces missives diplomatiques. Souvent un trait oblique indiquera que le mot qui suit n'est qu'une glose du mot babylonien qui précède. Et c'est grâce à ces données nouvelles sur les idiomes de Syrie et de Palestine qu'il a été possible de reconstituer le plus ancien aspect, à nous connu, de la langue cananéenne, qui n'est qu'une des formes de la langue hébraïque. [Voir nos articles sur *La langue de Canaan*, dans la *Revue biblique*, 1913, p. 369 sq.; 1914, p. 37 sq. et p. 344 sq.] En dehors des textes de chancellerie, les archives d'Aménophis IV contenaient aussi quelques tablettes scolaires, à l'usage des scribes apprentis, et quelques textes mythologiques qui colportaient jusqu'en Égypte les légendes babyloniennes sur les dieux et les héros fabuleux. Ces documents ne rentrent pas dans le cadre du présent exposé.

Sitôt que la précieuse trouvaille d'el-Amarna eut été divulguée, les musées d'Europe cherchèrent à se procurer des spécimens de ces lettres dont on avait compris la valeur historique. La plus grande part échut au musée de Berlin : plus de deux cents tablettes. Des lots importants furent acquis par le British Museum de Londres (plus de quatre-vingts tablettes ou fragments), le Musée du Caire (une cinquantaine), l'Ashmolean Museum d'Oxford (vingt-deux fragments). Quelques échantillons isolés prirent le chemin de collections privées, fig. 10. Après plus de trente ans, le marché des antiquités voit encore apparaître de temps en temps des tablettes provenant d'el-Amarna. C'est ainsi que six lettres bien conservées ont été acquises par le Louvre en 1918. [Voir Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, 1922, t. XIX, p. 91 sq.] Par contre, les fouilles entreprises sur le site d'el-Amarna par les sociétés anglaise et allemande d'archéologie n'ont pas réussi à exhumer de nouvelle collection de tablettes. Cependant, en 1913, les Allemands ont découvert un fragment de syllabaire babylonien et un beau morceau d'une légende épique concernant Sargon d'Akkad [*Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft*, n. 55, décembre 1914, p. 39 sq.].

Un véritable *corpus* des lettres d'el-Amarna, telles qu'on les connaissait jusqu'en 1914, a été édité, en transcription et traduction, par Knudtzon, sous le titre *Die el-Amarna Tafeln* (1907-1914). C'est cet ouvrage qui servira de base à notre exposé. Nous citerons les lettres d'après le numéro qu'elles possèdent dans la nomenclature de Knudtzon et nous ferons précéder chaque lettre de l'abréviation Kn. (= Knudtzon).

II. Expéditeurs et destinataires. — Sur les trois cent cinquante lettres ou fragments de lettres d'el-Amarna que nous connaissons il n'y en a que neuf qui émanent certainement de la cour d'Égypte (huit dans l'ouvrage de Knudtzon, la neuvième parmi les tablettes publiées par Thureau Dangin, *loc. cit.*). Le fait s'explique aisément. On gardait précieusement

les missives adressées au pharaon. Celles qu'il expédiait, on ne prenait pas toujours la peine d'en garder la minute ou la copie. Le ton change, suivant que la lettre du roi d'Égypte est destinée à un égal ou à un vassal. S'il s'agit d'un égal, le pharaon l'appellera « mon frère », par exemple lorsqu'il écrit au roi de Babylone (Kn. 1, 2; 5, 3). Et le roi de Babylone emploiera la même formule dans ses lettres au pharaon (Kn. 2, 1; 3, 1; 6,2, etc.). Cet usage fait songer à Hiram, roi de Tyr, appelant Salomon « mon frère » (I Reg., IX, 13), et à Achab appelant « mon frère » le roi de Syrie, Ben-Hadad (I Reg., XX, 32). Parmi les lettres expédiées par les rois d'Égypte à des égaux, monarques des royaumes indépendants : Kadashman-Enlil I et Bourna-bouriash II, rois de Babylone, mentionnés ci-dessus; Assour-ouballit, roi d'Assyrie de 1380 à 1341 av. J.-C ; Toushratta, roi du Mitanni, qui écrit successivement à Aménophis III, à sa veuve Téyé, et à son fils Aménophis IV; Soubbiloulioum a, roi du pays de Hatti (pays des Hittites ou Héthéens), vers 1390-1350; le roi d'Alashia (Élîsah de Gen., x, 4), c'est-à-dire de l'île de Chypre; enfin très probablement le roi d'Arzawa, auquel on attribue généralement la lettre Kn. 32, rédigée en langage d'Arzawa et faisant le pendant de Kn. 31 (lettre d Aménophis III à Tarkhoun-daraba, ci-dessus). Notons que l'une des





10. — Tablettes de Tell el-Amarna de la collection Thureau-Dangin.

deux sont d'Aménophis III à Kadashman-Enlil I, roi de Babylone vers 1410-1386 av. J.-C.; une du même à Tarkhoun-daraba, roi du pays d'Arzawa (région de Cilicie); une d'Aménophis IV à Bournabouriash II, roi de Babylone, vers 1385-1361. La lettre au roi d'Arzawa n'est pas rédigée en babylonien, mais dans la langue du destinataire. Dans les messages destinés aux vassaux, le nom du pharaon n'est pas mentionné; on le désigne simplement comme « le Roi », de sorte qu'il n'est pas facile de discerner quel est celui des Aménophis qui a écrit la lettre. Les destinataires sont : le prince d'un pays dont le nom mutilé est probablement à lire Ammiia (Kn. 99); le fameux Aziri, prince d'Amourrou (Kn 162 et 163), dont nous aurons à parler ci-dessous; un prince de Qadès sur l'Oronte, probablement Etakkama (Kn. 190); enfin un prince d'Akshap (cf. Jos., XI, 1; XII, 20; XIX, 25) du nom d'Intarouda (*Revue d'assyriologie*, t. XIX, p. 100 sq.).

Les « frères », c'est-à-dire les égaux des pharaons, dont la correspondance nous a été conservée, sont les lettres de Toushratta (Kn. 24) est rédigée en dialecte du Mitanni.

La grande majorité des expéditeurs, ce sont les vassaux syriens ou palestiniens de l'empire d'Égypte. Et c'est précisément leur correspondance qui est la plus intéressante pour nous. Grâce à elle nous pouvons reconstituer l'histoire des pays bibliques dans la première moitié du XIVe siècle avant notre ère, moins d'un siècle avant l'invasion des Israélites dans la Terre Promise. Les rois de Phénicie, de Philistie, de Canaan se tournent tous vers le grand chef qui, de la vallée du Nil, s'occupe de mettre la paix entre ces vassaux inquiets, remuants, jaloux les uns des autres, se dénonçant mutuellement et cherchant à perdre leurs rivaux dans l'esprit du pharaon. Rien que de Rib-Addi, prince de Byblos, nous avons soixante-cinq lettres, adressées au roi d'Égypte ou à l'un de ses fonctionnaires. Les rivaux de Rib-Addi, à savoir Abdi-Ashirti et son fils Azirou, qui occupent tous deux une situation prépondérante dans la Syrie et la Phénicie, ne se

font pas faute d'écrire, eux aussi, à la cour d'Égypte. Les lettres arrivent de partout, des villes de la côte, comme Byblos, Beirouth, Sidon, Tyr, Acre, Ascalon, et des villes de l'intérieur, comme Hasôr de Nephtali, Mégiddo, Gézer, Jérusalem, Lachis. Dénonciations ou cris d'alarme, assurances serviles ou plaintes amères, c'est tout un ensemble de notes discordantes, à travers lesquelles il faut chercher quelques échos de la vérité historique. Mais cette correspondance nous donne les noms des princes qui se partageaient le pays, les noms des villes qu'on ne connaissait que par la Bible et quelques textes égyptiens ou assyriens, les vicissitudes par lesquelles ont passé les pays d'Amourrou et de Canaan, avant de tomber aux mains des Hébreux. Ce sont des renseignements de premier ordre que l'exégète ne peut ignorer ou méconnaître. Nous les glanerons avec toute la précision possible, en traitant successivement de la géographie et de l'histoire des pays bibliques, d'après ces textes précieux.

III. Géographie. — On sait que le peuple qui occupait la Terre Promise, avant l'installation des Israélites, est appelé, dans les livres historiques de la Bible, tantôt l'Amorrhéen (hébr. *Émôrî*), tantôt le Cananéen (hébr. *Kena'anî*). Cette double désignation correspond à une réalité géographique, que les lettres d'el-Amarna mettent bien en lumière. Deux grandes zones partageaient alors la Phénicie (avec son hinterland) et la Palestine, fig. 11. C'était Amourrou au Nord, et Kinaḫni, par assimilation Kinaḫḫi, au Sud. On reconnaît dans Amourrou le nom de pays, d'où la Bible a tiré le gentilice Amorrhéen. Notons que la lecture des Septante Ἀμορραῖος est plus proche du nom indigène que la ponctuation massorétique *Émôrî*. Dans Kinaḫni nous reconnaissons *Kena'an* (Septante, Χανάαν), c'est-à-dire Canaan. Primitivement le terme Amourrou avait une extension plus considérable. Il désignait, pour les habitants de la Babylonie, la région occidentale au delà de l'Euphrate et du désert syrien. Mais la pénétration constante des populations venues de l'Asie Mineure et, en particulier, des Héthéens ou Hittites avait fait naître dans la partie septentrionale une série de petits royaumes qui avaient obligé les Amorrhéens à se cantonner vers le Sud. C'est ainsi qu'au début du xive siècle av. J.-C., le pays d'Amourrou ne dépasse plus, au Nord, l'île d'Arwad et la ville de Qadès sur l'Oronte (près du lac de Homs). Vers l'Orient, Amourrou est arrêté par un royaume des plus actifs et entreprenants, celui de Damas, que nos lettres appellent *Dumashq* ou *Dimashq* (hébr. *Damméséq*, par dissimilation *Darméséq*, mais aussi *Amméséq* dans II Reg., xvi, 10), nom qui se retrouve dans l'arabe *Dimashq* ou *Dimishq*, usité de nos jours. La limite est plus flottante au Sud, car il est difficile de préciser où commence le pays de Kinaḫni ou Canaan. La grande plaine d'Esdrelon, cette coupure qui va de la Méditerranée au Jourdain, semble former la frontière naturelle entre le pays de l'Amorrhéen et celui du Cananéen. A l'Ouest, c'est la Méditerranée qui limite Amourrou. Nous pouvons circonscrire « la terre de Canaan » entre la plaine d'Esdrelon, au Nord, le bassin du Jourdain et de la mer Morte, à l'Est, le torrent d'Égypte *(wâdî-el-'Arîsh)*, au Sud, et la Méditerranée, à l'Ouest. Les Philistins, qui se tailleront plus tard un royaume sur la côte de Palestine, n'ont pas encore fait leur apparition à l'époque d'el-Amarna.

Précurseurs des Phéniciens, c'est sur la côte que les Amorrhéens se sont développés. Des villes et des ports florissants se juxtaposent sur l'étroite bande de terre qui sépare la Méditerranée des monts Ansariyeh et du Liban. L'île d'Arwad est un centre important. Elle a déjà son nom *Arwada*, que la Bible nous transmettra sous la forme *Arwad* (Ezéch., xxvii, 8, 11). Le gentilice *Arwadî* va de pair avec *Semârî* dans Gen., x, 18. Nul doute que *Semârî* ne provienne de *Sumur* (les consonnes sont identiques), maintes fois mentionnée dans nos lettres. Le nom a survécu dans *Sumra*, au nord de l'embouchure du *Nahr-el-kebir* (l'Éleuthéros des Grecs). Au sud de ce fleuve, c'est *Irqat*, aujourd'hui tell-'Arqâ; la Genèse (x, 17) mentionne le gentilice *'Arqî* avant *Arwâdî* et *Semârî*. Laissant quelques cités dont la localisation est moins certaine, nous arrivons à *Batruna* (qu'on lisait à tort *Beruna* : cf. *Revue biblique*, 1908, p. 509 sq.), encore aujourd'hui *Batrûn*. Vient ensuite la célèbre Byblos, ainsi dénommée par les Grecs, mais dont l'appellation indigène était *Gubla*, comme en font foi nos lettres. Elle figurera, sous la forme *Gebal*, en compagnie d'Arwad, de Sidon et de Tyr, dans Ezech., xxvii, 8, 9. Le Giblite sera nommément désigné, avec le Cananéen, le Sidonien et l'Amorrhéen, dans l'énumération de Jos., xiii, 4, 5. Le nom actuel de *Djebeil* « petite montagne » a résisté à la tradition grecque, pour sauvegarder l'antique dénomination. Trois autres ports fameux, Beyrouth, Sidon et Tyr, forment dans la correspondance d'el-Amarna un véritable trio. Les noms sont déjà ceux que nous connaissons : *Bêrûta*, *Ṣiduna*, *Ṣurri*. Pour qu'on ne se trompe pas sur l'étymologie, le scribe a eu soin d'écrire parfois *Bêrûta* par l'idéogramme de « puits », suivi du signe du pluriel, ce qui permet de reconnaître dans *Bêrûta* le mot cananéen *Bêrôt* « les puits », équivalent phonétique de l'hébreu *beêroth*. La ville n'est pas mentionnée dans la Bible, car sa position ne permet pas de l'identifier avec *Beêrôth* (aujourd'hui *el-Bîreh*) de la tribu de Benjamin, ni avec *Bêrôtah* de la région de Hamath (Ezech., xlvii, 16), ni avec *Bêrôtay* d'Aram-Ṣoba (II Sam., viii, 8). Par contre, Sidon et Tyr, centres de deux royaumes qui seront constamment en relation avec Israël et Juda, apparaîtront partout dans les écrits historiques et prophétiques. Leurs noms de *Ṣidun* et *Ṣur* (on peut faire abstraction des voyelles finales nécessitées par l'écriture syllabique des Babyloniens) se survivront dans *Ṣîdôn* et *Ṣôr* des Hébreux. Les Grecs ont maintenu Σιδών mais ont remplacé *Ṣûr* par Τυρος, tandis que les Arabes ont toujours maintenu *Ṣûr* et ont déformé *Ṣîdôn* en *Ṣaïdâ*.

Les villes à l'intérieur du pays amorrhéen ont joué un moins grand rôle dans l'histoire que les ports de la côte, si l'on en juge par la documentation des lettres d'el-Amarna. Toute une région est désignée par le terme vague d'*Amqi*, qui correspond à l'hébreu *'êméq* « vallée ». Cette vallée par excellence n'est autre que le pays compris entre le Liban et l'Antiliban; on l'appellera plus tard Cœlésyrie, c'est-à-dire « Syrie creuse ». Son nom actuel, *beqa'ah* « la plaine » ou « le plateau », figure déjà dans la *biq'at-awén* « plaine d'iniquité » d'Am., i, 5. On voit que nous sommes dans la région de Damas plutôt que dans celle d'Amourrou. Nous n'insisterons pas sur les autres noms de localités à l'intérieur d'Amourrou. Leur identification est encore problématique et, comme nous l'avons dit, leur rôle dans l'histoire par trop effacé.

Revenons sur la côte et passons en Canaan. Voici le port d'*Akka*, où il est facile de reconnaître *'Akkô* de Jud., i, 31. C'est la ville de Saint-Jean-d'Acre, que les Arabes appellent encore *'Akka*. Nous descendons ensuite jusqu'à *Sharuna*, c'est-à-dire *Sharon* de Jos., xii, 18, etc. La fameuse plaine de Sharon s'étendait entre Césarée et Jaffa; la colonie de *Sarona* entre le fleuve *(nahr-el-'Audjé)* et la ville de Jaffa perpétue le nom primitif. Nous voici maintenant à *Japu*, qui est *Iâfô*, aujourd'hui *Iâfâ*, que nous avons modernisé en Jaffa, probablement sous l'influence du grec Ἰόππη. C'est la porte de la Philistie. Mais à cette époque les Philistins ne se sont pas encore installés dans la bande de terre qui va de la mer aux collines de Judée. Les ports appartiennent encore au pays de Canaan. Leurs



11. — Pays bibliques au temps de Tell el-Amarna.

noms anciens, tels que les lettres nous les signalent, ont persévéré jusqu'à nos jours. C'est *Ashqaluna*, *Ashqâlôn* de la Bible, Ascalon; *Ḥazat* ou *Azzat*, *ʿAzzah* de la Bible, Gaza.

A l'intérieur des terres, de nombreuses villes du pays de Canaan sont mentionnées dans les lettres. Nous ne signalerons que celles dont l'identification est à peu près certaine, pour ne pas entrer dans des discussions trop subtiles. Au sud-est de Tyr, nous rencontrons *Qanû*, la *Qânâ* de la tribu d'Aser (Jos., XIX, 28), aujourd'hui *Qânâ*. Si nous nous dirigeons vers le lac Houlé, nous trouvons *Ḥazura*, c'est-à-dire *Ḥâṣôr* de Nephtali (Jos., XI, 1, etc.), dans le *merdj-el-Ḥadîreh*. Plus au Sud, c'est *Ḥinnatuni*, la *Ḥannâtôn* de la tribu de Zabulon (Jos., XIX, 14), probablement à *Kafr-ʿAnân* au sud-ouest de Safed. Les lettres récemment publiées signalent aussi *Akshapa*, c'est-à-dire *Akshaf* de la tribu d'Aser (Jos., XI, 1, etc.), dans la région d'Acre. Le nom du Carmel apparaît dans *Ginti-kirmil* « le jardin du Carmel ». Sur le flanc oriental des collines qui forment la chaîne du Carmel, nous trouvons les villes célèbres de *Magidda*, Mégiddo et *Taḥnuka*, *Taʿnak*. De l'autre côté de la plaine d'Esdrelon, voici *Shunama*, la biblique *Shounêm*, plus tard *Sûlam*, patrie de la Sulamite. Le nom de *Djenîn* perce déjà dans *Gina*, que Josèphe connaîtra sous la forme Γιναία. A l'ouest de cette ville, c'est *Burkuna*, actuellement *Burqîn*. De Djenîn une route conduit, à travers les monts de Gelboé, jusqu'à la ville de *Bêsân*, dont le nom hébraïque, *Bêth-Shân*, ne fait que reproduire *Bît-Sâni* des lettres d'el-Amarna. En Samarie, la cité importante est *Shakmi*, qui deviendra Sichem. La région qui plus tard s'appellera la Judée a déjà pour capitale *Urusalim*, où il est facile de reconnaître le nom de *Ieroushalaim*, Jérusalem. Vers l'Ouest, en descendant du côté de la mer, nous atteignons la célèbre Gézer, qui s'appelle alors *Gazri*. Quelques autres noms bibliques apparaissent dans la région : *Ayaluna*, à savoir *Ayâlôn*, aujourd'hui *Iâlô* près d'Amwas; *Sarḥa*, dans la Bible *Sorʿah*, encore aujourd'hui *Sarʿah; Zunu*, probablement *Zânôaḥ* de Juda, aujourd'hui *Zânûʿa*. Au sud de *Zânûʿa* et en nous rapprochant d'Hébron, nous atteignons le *Khirbet-kîlâ*, qui correspond à *Qeʿîlah* de Juda. C'est cette ville que nos lettres mentionnent sous le nom de *Qêlti*. Partant vers l'Ouest, en direction de Gaza, nous trouvons *Lakishi*, la fameuse Lachis, aujourd'hui *Umm-Laqis*. Elle est mentionnée avec *Muḥrashti*, qui pourrait être *Moréshéth-Gath* de Mich., I, 14, succursale de *Mârêshâ*, près de Beit-Djebrîn. Enfin au Sud, dans la région du Négeb, quelques villes encore sont à signaler : *Aduri*, *Adôraim* de I, Paral., XI, 9, aujourd'hui *Dûrâ* à l'ouest d'Hébron; *Araru*, *ʿAroʿêr* de I Sam., XXX, 28, aujourd'hui *ʿArʿâra*; *Udumu*, *Dûmah* de Jos., XV, 52, aujourd'hui *ed-Dômeh* au sud de *Dûrâ*.

Si nous avons cru bon de passer en revue les noms géographiques les plus intéressants, c'est que les lettres d'el-Amarna nous fournissent, pour les pays bibliques, la plus ancienne onomastique connue. Cette onomastique se continue par les passages de la Bible où est racontée l'installation des Hébreux en Canaan. Souvent elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. L'écriture syllabique des scribes babyloniens a le grand avantage de sauvegarder la vocalisation, ce qui n'est pas le cas pour les listes géographiques égyptiennes, telles que celles de Thoutmosis III (vers 1500-1448 av. J.-C.) et d'Aménophis II (vers 1448-1420 av. J.-C.). En outre, les hiéroglyphes sont moins fidèles, dans la transcription des consonnes, que le babylonien qui, en tant que langue sémitique, possède l'équivalent exact de chaque élément du mot cananéen. C'est donc dans les lettres d'el-Amarna que nous trouvons la plus fidèle documentation sur la géographie biblique au milieu du deuxième millénaire avant notre ère. C'est pourquoi il nous a semblé utile de condenser les renseignements épars à travers ces lettres. Nous n'avons pas multiplié les références aux passages où figurent les noms géographiques. On les retrouvera aisément dans la *Revue biblique*, 1908, p. 502 sq. ou dans l'index alphabétique de l'ouvrage de Knudtzon (p. 1571-1582).

IV. Histoire. — Nous sommes au début du XIVe siècle avant notre ère. Cinq grands pays se partagent l'hégémonie sur ce qu'on peut appeler l'Orient classique : l'Égypte dans la vallée du Nil, la Babylonie, le Mitanni et l'Assyrie dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate, Ḥattou (région des Hittites ou Héthéens) en Asie Mineure et dans la Syrie du Nord. Entre ces vastes empires existent des relations diplomatiques, des traités et des accords, que des échanges de lettres et de cadeaux, aussi bien que des alliances matrimoniales, cherchent à maintenir contre les tendances ambitieuses de chaque roi ou de chaque nation. Autour de ces centres d'attraction gravitent des royaumes moins solides et plus éphémères, tels que celui d'Arzawa en Cilicie et celui d'Alashia dans l'île de Chypre. A la lisière de ce que nous appelons les pays bibliques s'agitent des principautés qui, plus ou moins sous la mouvance de l'Égypte, veulent se rendre indépendantes. En particulier Qadès sur l'Oronte (aujourd'hui tell-Nebi-Mendo, près du lac de Homs) et Damas, qui doit devenir la capitale du grand empire araméen ou syrien, sont déjà des voisins inquiétants pour les régions directement soumises à l'autorité des pharaons, à savoir Amourrou et Canaan.

C'est à Thoutmès III que revenait l'honneur d'avoir établi solidement, par droit de conquête, la suprématie de l'Égypte sur les pays qui s'étendent du « torrent d'Égypte » au bassin de l'Oronte, le long de la côte méditerranéenne. Durant son règne (vers 1500-1448 av. J.-C.), ce monarque ne cesse de revenir en Asie et de rendre plus ferme son emprise sur les villes et les peuples qui s'y agitent. Il est en excellents termes avec les rois de Babylone. De son temps s'inaugurent les relations entre l'Égypte et la Babylonie. Il correspond avec Kara-indash I, roi de Babylone vers 1460-1436 av. J.-C. Ces rapports amicaux resteront inaltérables sous les successeurs de Thoutmès III, à savoir Aménophis II (vers 1448-1420 av. J.-C.) et Thoutmès IV (vers 1419-1413). Des mariages sont le gage de cette amitié. Une sœur de Kadashman-Enlil I, roi de Babylone (vers 1410-1386 av. J.-C.), est envoyée comme épouse à Aménophis III (vers 1413-1379), qui réclame également une fille de Kadashman-Enlil I (Kn. 1). Et de même Aménophis IV (vers 1379-1362 av. J.-C.) épousera une princesse de sang royal babylonien, la propre fille de Bournabouriash III (vers 1385-1361). La dynastie kassite, à laquelle appartiennent les rois babyloniens de cette époque, n'est pas faite pour les grandes conquêtes. Il lui manque cette fièvre ambitieuse qui plus tard poussera jusqu'en Syrie et même en Égypte les audacieux monarques d'Assyrie ou les représentants de la dernière dynastie babylonienne. Aussi, lorsque la souveraineté de l'Égypte sur Canaan est menacée, le roi de Babylone se dérobe à l'invitation des insurgés. Nous en avons la preuve formelle dans une lettre de Bournabouriash II à Aménophis IV (Kn. 9, 19 sq.). Au temps de Kourigalzou, grand-père de Bournabouriash II et contemporain d'Aménophis III, les Cananéens ont envoyé un message pour demander que Babylone les soutienne dans leur révolte contre l'Égypte. Mais Kourigalzou répond : « Abandonne l'idée de t'unir avec moi! Si vous faites acte d'hostilité contre le roi d'Égypte, mon frère, et que vous vous unissez à un autre, est-ce qu'alors je ne viendrai pas et est-ce que je ne vous pil-

lerai pas ? Car il est uni avec moi! » L'Égypte est donc bien tranquille du côté de Babylone.

La puissance qui, en Mésopotamie, fait contrepoids à l'empire babylonien, ce n'est pas encore l'Assyrie. Au contraire, celle-ci est traitée comme un état secondaire. Dans la lettre à Aménophis IV que nous venons de citer, Bournabouriash II se plaint de ce que le pharaon a reçu une ambassade d'Assyriens, alors que ce ne sont que des vassaux de Babylone : « Maintenant je ne t'ai pas envoyé ces Assyriens, qui sont mes vassaux. Pourquoi de leur propre initiative sont-ils allés en ton pays ? Si tu m'aimes, qu'ils ne puissent faire aucune affaire! Laisse-les revenir les mains vides! » (Kn. 9, 29 sq.). Ces protestations n'empêchent pas Aménophis IV d'envoyer des messagers en Assyrie (Kn. 16) et de correspondre avec le roi Assour-ouballit (vers 1380-1341 av. J.-C.). Celui-ci emploie le terme de « frère », lorsqu'il s'adresse au pharaon. Des échanges de présents entre les deux empires existaient déjà à l'époque d'Assour-nadin-aḫê (vers 1410-1393 av. J.-C.), grand-père d'Assour-ouballit (Kn. 16, 19 sq.). Ce n'est pas de l'Assyrie que peut venir le danger pour la suprématie égyptienne en Amourrou et en Canaan.

Plus considérable et plus remuante que l'Assyrie, une autre puissance s'est développée dans la Mésopotamie septentrionale. C'est le royaume du Mitanni qui de plus en plus nous apparaît comme ayant eu la prépondérance dans les affaires du proche Orient durant le xve et la première moitié du xive siècles avant notre ère. De race non sémitique, les Mitannites se sont répandus de bonne heure dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Ils ont même fondé la ville d'Assour, qui deviendra la capitale de l'empire assyrien. Vers l'an 1430, l'un de leurs rois, Shaoushatar, a établi l'hégémonie de sa dynastie sur toute la région du Haut Tigre. La ville de Ninive est encore entre les mains des Mitannites, au temps de Toushratta qui règne vers 1390-1370 av. J.-C. Les relations sont cordiales entre l'Égypte et le Mitanni. Les pharaons ont une prédilection pour les filles des souverains mitannites. Toushratta nous apprend que son grand-père, Artatama, a accordé sa fille à Thoutmès IV, qui l'avait réclamée jusqu'à sept fois (Kn. 29, 16 sq.). Dans la même lettre nous voyons que le père de Toushratta, à savoir Shouttarna, a donné sa fille à Aménophis III (Kn. 29, 18 sq.). Cette fois, les demandes n'avaient pas dépassé la sixième. Enfin la propre fille de Toushratta, qui porte le nom de Tadou-ḫepa, est mariée successivement à Aménophis III et à Aménophis IV. Nous connaissons la dot envoyée par Toushratta à Aménophis III, à l'occasion du mariage. La liste des présents se termine ainsi : « Tels sont tous les cadeaux de mariage, tant qu'il y en a, que Toushratta, roi du Mitanni, a donnés à Nimmouria (nom d'intronisation d'Aménophis III), roi d'Égypte, son frère, son gendre, lorsqu'il donna en mariage Tadou-ḫepa, sa fille, à Nimmouria, au pays d'Égypte. En ce jour-là il les donna » (Kn. 22, 43 sq.). Une autre liste de présents, dont la clausule a disparu, contenait la dot de Tadou-ḫepa, à l'occasion de son mariage avec Aménophis IV (Kn. 25). L'Égypte entretient donc les relations les plus pacifiques avec le Mitanni.

C'est du côté des Hittites que gronde l'orage. Le grand empire de Ḫattou, comme celui du Mitanni, ne fait que sortir des limbes de l'histoire et déjà nous sentons que ce fut l'élément perturbateur de la paix, non seulement en Asie Mineure et dans la Mésopotamie occidentale, mais encore dans la Syrie du Nord et dans les pays qui vivaient sous la mouvance de l'Égypte. Depuis plus de six siècles, les Hittites ont débordé hors de leur territoire originel que marque assez bien le cours de l'Halys. Vers 1926 av. J.-C. ils ont conquis Babylone et mis fin à la dynastie que Hammourabi avait rendue à jamais illustre. Sans cesse en guerre avec leurs voisins du Mitanni, tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils tiennent essentiellement à sauvegarder leurs boulevards contre toute aggression, notamment Karkamish (aujourd'hui *Djerablis*) sur l'Euphrate et Alep en Syrie. A l'époque d'el-Amarna, leur roi est Shoubbiloulioumash, dont le règne dure approximativement de 1390 à 1350 av. J.-C. Nous avons une lettre de lui à Aménophis IV, qu'il appelle son frère (Kn. 41). Il demande à reprendre les bonnes relations qu'il avait entretenues avec Aménophis III. Il envoie des présents. Mais ses protestations sont destinées à couvrir une politique hostile à l'Égypte. Il ne peut tolérer l'amitié entre le pharaon et son rival, le roi du Mitanni. Durant toute la vie de Toushratta la lutte existe entre le roi des Hittites et celui du Mitanni. C'est ainsi que Shoubbiloulioumash est amené à ravager les contrées en deçà de l'Euphrate que Toushratta tenait sous sa juridiction. Peu à peu le Hittite conquiert les petits royaumes de Nî et de Nouḫashshé, qui bordent Amourrou du côté d'Alep. Il s'infiltre jusqu'à Qadès sur l'Oronte et atteint même les montagnes du Liban. La paix ne sera conclue qu'après la mort de Toushratta. Nous possédons en double exemplaire le traité entre Shoubbiloulioumash et Mattiwaza, fils de Toushratta. Ce précieux document, retrouvé dans les archives de Boghaz-keui, permet de comprendre la suite des événements qui devaient consacrer la prédominance des Hittites en Asie Mineure et dans la Syrie du Nord.

On devine quel redoutable voisin se dressait à la lisière septentrionale des pays bibliques, en la personne de ce roi de Ḫattou, qui s'appuyait sur Alep et Qadès de l'Oronte, touchait au Liban et poussait constamment sa pointe vers le Sud. On ne s'étonnera donc pas si les lettres d'el-Amarna dénoncent au pharaon les menées des Hittites. Le roi de Byblos poussera le cri d'alarme : « Tous les pays du roi, mon maître, sont conquis et mon maître s'abstient toujours; et voici que maintenant ils amènent des guerriers des pays de Ḫattou pour conquérir *Gubli* (Byblos). » (Kn. 126, 55 sq.) Dans la même lettre il se plaint de ce que « les troupes de Ḫattou mettent à feu les pays » (Kn. 126, 51 sq.). Amourrou et Canaan étaient une proie tentante pour ces guerriers audacieux. Ils pénétreront un peu partout. La Bible les signalera à Hébron (Gen., xxiii) et les mélangera aux populations qui occupaient la Terre Promise, au moment de l'installation des Hébreux (Gen., xv, 18 sq.; Ex., iii, 8, etc.; Deut., vii, 1; xx, 17; Jos., iii, 10, etc.). Leur ancêtre éponyme, Heth, sera mentionné, à côté de Sidon, parmi les descendants de Canaan (Gen., x, 15). On sent que l'action des Hittites laisse des traces durables dans l'histoire des pays bibliques. Seuls, ils pouvaient faire pièce à l'autorité des pharaons.

Cette autorité allait, d'ailleurs, en s'atténuant. Au lieu de transformer en colonie égyptienne les pays conquis par Thoutmès III, les vainqueurs avaient laissé coexister une foule de petits royaumes qui protestaient de leur vassalité envers la métropole, mais qui n'avaient pas pour elle un dévouement à toute épreuve. Les pharaons s'étaient contentés d'administrer par l'intermédiaire d'un commissaire, qu'on appelait le *rabisu* et qui avait sous sa juridiction une certaine étendue de territoire. Le *rabisu* correspondait à la fois avec son souverain et avec les rois qu'il tenait sous son contrôle. Mais les vassaux correspondaient aussi avec le pharaon. Les uns étaient des princes indigènes, qui avaient pu garder leur trône; les autres, qu'on désignait souvent par le nom de *ḫazânûte* « gouverneurs », avaient été intronisés par le vainqueur. C'est donc une véritable féodalité qui régit

Amourrou et Canaan. Chaque ville importante a son prince, indépendant du voisin et ne rendant compte de son administration qu'au pharaon ou à son représentant. Au temps où Josué fera la conquête du pays, le récit biblique comptera encore « trente et un rois » de toute race dans les régions qui s'étendent du Jourdain à la Méditerranée, entre le Liban au Nord et le pays d'Edom au Sud (Jos., xi, 7-24). Il est intéressant de constater que les lettres d'el-Amarna font déjà mention d'un certain nombre de ces rois : celui de Jérusalem *(Urusalim)*, de Lachis *(Lakish)*, de Gézer *(Gazri)*, de Hasor de Nephtali *(Ḥazur)*, d'Acshaf *(Akshap)*, de Ta'anak *(Taḥnuka)*, de Mégiddo *(Magidda)*. La situation intérieure du pays sera donc à peu près la même, au temps de Josué et des Juges. Mais la domination égyptienne se sera relâchée. Et c'est précisément à l'effacement de l'Égypte que nous font assister les lettres d'el-Amarna. Sans doute les vassaux emploient à profusion les formules de la servilité la plus plate. Le pharaon est appelé « mon soleil », ou « le soleil des pays », ou encore « le fils du soleil ». Il est « mon dieu » ou « mes dieux ». On ajoute même qu'il est « mon Hadad », c'est-à-dire le dieu du tonnerre auquel on rend un culte. On pousse plus loin l'assimilation et le pharaon « est le soleil qui se lève chaque jour sur les pays, suivant la destinée du soleil, son père splendide, » ou bien le dieu « qui produit, comme Hadad, son tapage dans les cieux. » Le vassal dira à son maître : « je suis la boue de tes pieds, » « la poussière de tes pieds, » « la poussière au-dessous de la sandale du roi, » « la poussière de tes pieds et la boue sur laquelle tu marches, » bref « la poussière de tes pieds, le sol sur lequel tu marches, le siège sur lequel tu t'assieds, l'escabeau de tes pieds. » Une formule courante est la suivante : « Aux pieds du roi mon maître, mes dieux, mon soleil, je suis tombé sept et sept fois sur le ventre et sur le dos. » Parfois ces protestations confinent au lyrisme et rappellent les accents du psalmiste : « J'ai regardé ici et j'ai regardé là : mais il n'y avait pas de clarté; alors j'ai regardé vers le roi, mon maître, et la clarté s'est faite. » (Kn. 266, 9 ; 292, 8; 296, 11 sq.) « Vers toi sont mes deux yeux! Si nous montons aux cieux, si nous descendons en terre, notre tête est dans tes mains. » (Kn. 264, 14 sq.) Le roi de Jérusalem écrit au pharaon : « Ce n'est ni mon père, ni ma mère, qui m'ont placé en ce lieu : c'est la main puissante du roi qui m'a introduit dans la maison de mon père. » (Kn. 286, 9 sq.; 287, 25).

Mais ces témoignages sont de pure littérature. On flatte la vanité du pharaon, car il y a intérêt à ménager son appui. Les thèmes qui reviennent à satiété sont la dénonciation des autres princes et la demande de secours. Ce n'est pas la fidélité qui guide la conduite des vassaux. Ils se jalousent mutuellement. Ils veulent perdre leurs égaux ou leurs rivaux dans l'esprit du grand roi. Ils veulent surtout conserver leur trône.

Or un danger les menace tous et c'est contre ce danger qu'ils demandent incessamment du renfort à la cour d'Égypte. A l'instigation d'un chef cananéen, appelé *Abdi-Ashirti* « serviteur d'Ashêrah » (hébr. *'Abd-Ashêrah*), un mouvement nationaliste de grande envergure s'est dessiné dans les pays soumis à l'étranger. Abdi-Ashirti n'était pas un intrus. Il avait réussi à obtenir du pharaon le titre de prince d'Amourrou (Kn. 60 et 61; cf. Kn. 101, 30) et il nous reste de lui quelques lettres adressées à son suzerain, ainsi qu'une lettre au commissaire *Paḥanate* (Kn. 60-64). Ce sont naturellement des protestations de dévouement et des appels de secours. Mais nous avons la contre-partie dans la volumineuse correspondance de son rival, Rib-Addi de Byblos. On y voit que la cause d'Abdi-Ashirti s'identifie avec celle de bandes qui jouent un rôle considérable dans les affaires d'Amourrou et de Canaan, à cette époque : les SA-GAZ ou *Ḥabiri*.

On a beaucoup écrit sur ces bandes et sur leur double désignation. Alors que les scribes les représentent communément par l'idéogramme SA-GAZ, les lettres de Jérusalem les appellent phonétiquement Ḥabiri. Les nouvelles trouvailles de Boghaz-keui ont fait la lumière sur ce point. D'après l'alternance entre les dieux SA-GAZ et les dieux Ḥabiri, dans les clauses des traités, il est incontestable que les SA-GAZ et les Ḥabiri sont une seule et même chose. Tout porte à croire que les Babyloniens recoururent à l'idéogramme SA-GAZ pour exprimer le vocable Ḥabiri qui était, d'origine cananéenne et signifiait « les alliés » ou « confédérés » (racine חבר). On trouvera dans la *Revue biblique*, 1924, p. 12-16, les raisons qui plaident en faveur de cette identification et de cette étymologie. Les arguments de ceux qui ont voulu identifier ces Ḥabiri avec les Hébreux ne tiennent pas devant le fait que la racine עבר, d'où *'ibrî* « hébreu », n'a rien de commun avec חבר, d'où *ḥabiri*. D'ailleurs *'ibrî* est un gentilice, alors que *ḥabiri* est un adjectif ou un participe, à la forme plurielle, dont le singulier *ḥabiru* n'a jamais possédé la terminaison babylonienne *û* ou hébraïque *î*, qui caractérise les gentilices. Les Ḥabiri ne sont pas des envahisseurs. Ils sont les ennemis de la domination égyptienne sur leur pays et luttent contre les princes qui veulent rester sous l'égide des pharaons. Leurs menées sont accompagnées de brigandage, de vols, d'assassinats. On les rencontre partout et ils sèment la terreur. Abdi-Ashirti, qui est aussi un indigène, est poussé par eux, plus encore qu'il ne les conduit. Et c'est ainsi que la correspondance de Rib-Addi de Byblos sera un long réquisitoire contre ces bandes et leur chef. Les Hittites appuient sous main ce soulèvement national. Ils traiteront ultérieurement avec le propre fils d'Abdi-Ashirti, à savoir Azirou, qui aura réussi à devenir prince d'Amourrou et à se faire reconnaître par le pharaon.

Pour le moment, c'est sur la côte amorrhéenne que les Ḥabiri exercent leur poussée. Les villes et ports que nous avons énumérés à propos de la géographie, nous les voyons tomber successivement au pouvoir de ces bandes et de leur chef. L'Égypte semble se désintéresser de savoir si finalement ce sera Abdi-Ashirti ou Rib-Addi qui tiendra la côte sous son sceptre. Le commissaire Paḥanate a été gagné par le premier. Le second a beau pousser des cris d'alarme. Il est impuissant à conjurer la défection de la ville de Soumour et celle des localités voisines Il écrit au roi d'Égypte : « Toutes mes villes, celles qui sont dans la montagne, comme celles qui sont au bord de la mer, se sont jointes aux Ḥabiri. » (Kn. 74, 19 sq.) Bientôt il ne lui reste que Batroun et Byblos. Les gouverneurs font cause commune avec Abdi-Ashirti, qui finit par s'emparer de Batroun. Un coup de théâtre se produit : l'Égypte, qui semblait favoriser Abdi-Ashirti, envoie des secours à Rib-Addi. Des auxiliaires arrivent par mer, sur les vaisseaux d'Arwad, de Sidon, de Beyrouth. Abdi-Ashirti, qui était déjà malade, est achevé par les nouveaux venus. Rib-Addi peut souffler dans Byblos.

Mais Azirou, le fils d'Abdi-Ashirti, n'abandonne pas la partie. Il laisse sur la côte son frère, *Pu-bahla* « bouche de Baal » (hébr. *Pû-Ba'al*), et va chercher du secours à Damas (Kn. 107, 26 sq.). C'est là que Rib-Addi voudrait le faire saisir par des émissaires du pharaon. L'Égypte fait la sourde oreille. Les instances du roitelet de Byblos importunent la cour. Qu'a-t-il à se mêler de ce qui se passe en dehors de son domaine immédiat ? A travers les dénonciations réciproques on entrevoit la politique assez louche que l'Égypte pratique à l'endroit de Rib-Addi. Celui-ci n'a cessé d'être fidèle au pharaon, malgré les instances

des gens de Byblos, de sa famille et même de son épouse (Kn. 136, 5 sq.). Durant sa lutte contre Abdi-Ashirti, il a voulu mettre à l'abri sa sœur, avec ses neveux et nièces, en les envoyant à Tyr (Kn. 89). Les réfugiés y ont été massacrés. Rib-Addi continue de compter sur l'Égypte, mais en vain. Sous la conduite d'Azirou, le mouvement nationaliste s'est étendu avec une impétuosité irrésistible. L'Égypte devine qu'elle ne peut l'enrayer et elle se réserve de donner la main au plus fort. Elle laisse Rib-Addi crier dans le désert. Non seulement les villes qui sont au nord de Byblos ont accueilli le fils d'Abdi-Ashirti; mais voici que Zimriddi de Sidon et un courtier des pharaons, appelé Japah-Addi, tous deux anciens complices d'Abdi-Ashirti, font cause commune avec Azirou (Kn. 106, 18-21; 116, 50-58; 149, 57 sq., etc.). Abimélech *(Abimilki)* de Tyr résiste à l'engouement général. Il est, lui aussi, en butte aux attaques de son voisin, Zimriddi de Sidon (Kn. 147, 66 sq.; 148, 39 sq.). Impossible de faire la jonction entre Byblos et Tyr. Deux des fils et deux des épouses de Rib-Addi ont été livrés aux traîtres (Kn. 136, 44 sq.). La révolte gronde dans Byblos. Le pauvre roi, vieux et infirme (Kn. 137, 29, 30), se réfugie à Beyrouth auprès d'Ammounira, un fidèle champion de la cause égyptienne. Durant son absence, son frère cadet prend la tête de l'insurrection et livre la ville de Byblos à Azirou (Kn. 137, 14 sq.; 142, 15 sq.). Pour quelles raisons Rib-Addi quitte-t-il Beyrouth et descend-il à Sidon ? Nous l'ignorons. Toujours est-il que de cette ville il adresse une supplique à Azirou, mais sans succès. Son irréductible adversaire l'abandonne à la haine des gouverneurs que Rib-Addi avait si souvent dénoncés. Une mort violente met fin à la longue carrière du malheureux roi de Byblos (Kn. 162, 2-14).

Azirou et ses Ḫabiri ont donc réussi à faire d'Amourrou une sorte d'état confédéré, sur lequel l'Égypte n'exercera plus qu'une influence indirecte. Mais le chef n'ose encore se dérober à ses devoirs envers le pharaon. Sa correspondance emploie les mêmes formules serviles que celles des vassaux qu'il a supplantés. On sent pourtant qu'il n'a pas la conscience tranquille. Outre le grief d'avoir laissé périr le roi de Byblos, des accusations d'un caractère purement politique pèsent sur lui. Il se disculpe d'avoir mal reçu Ḫani, un envoyé du pharaon (Kn. 161, 11 sq.); mais il est accusé d'avoir bien accueilli le messager du roi de Ḫattou (Kn. 161, 47 sq.). Bien plus, il a fait alliance avec le prince de Qadès sur l'Oronte, ennemi notoire des Égyptiens (Kn. 162, 22 sq.). Tous ces actes d'hostilité sont connus à la cour d'Égypte. La lettre du pharaon somme Azirou de venir en personne ou d'envoyer son fils pour voir « le roi par la vision duquel vivent tous les pays (Kn. 162, 49 sq.). Le prince, déjà compromis, recule sans cesse l'échéance de son voyage *ad limina*, sous les prétextes les plus divers. Il finit par affronter l'entrevue avec le suzerain, qui ne se hâte guère de le laisser retourner en Amourrou, si l'on en croit une lettre du fils d'Azirou à un haut fonctionnaire égyptien (Kn. 169). Finalement Azirou regagne son pays et ne tarde pas à jeter le masque. Son sens politique lui fait comprendre que l'Égypte, par trop éloignée d'Amourrou, n'est qu'un appui fragile pour son trône péniblement acquis. En outre, les représentants du pharaon ont pratiqué la devise chère à toutes les diplomaties : « diviser pour régner. » Or c'est l'union sous un même sceptre des principautés amorrhéennes et cananéennes qui fait l'objet du rêve d'Azirou, rêve qu'avait commencé de réaliser son père, Abdi-Ashirti. Personne ne peut mieux favoriser ce plan que le monarque des Hittites, Shoubbiloulioumash, qui veille aux portes du Nord et qui guette l'occasion de descendre en Amourrou. Azirou traite avec lui. Ce sont encore les fameuses découvertes de Boghaz-Keui qui nous ont livré le traité entre Shoubbilouliouma sh et Azirou. L'attitude du prince d'Amourrou devient franchement hostile aux Égyptiens. Il s'unit à Etakkama, prince de Qadès sur l'Oronte, l'un des pires ennemis de l'influence égyptienne et l'un des meilleurs amis de la cause hittite, pour envahir la Cœlésyrie (pays d'*Amqi*, cf. sup.) et assassiner les rois qui n'ont pas pris part au mouvement national (Kn. 140). En vain Namiwaza, le frère ennemi d'Etakkama, cherche à sauvegarder l'ancien état de choses. L'Égypte recule de plus en plus devant les flots des Hittites et des Amorrhéens conjurés. La vague déferle jusqu'en Canaan, où les Ḫabiri deviennent la menace la plus redoutable pour les rois qui ont accepté le joug de l'étranger.

Il est difficile de démêler la vérité historique à travers les lettres contradictoires qui proviennent du pays de Canaan. Les rois se dénoncent et se justifient à tour de rôle. Tel d'entre eux, qui est stigmatisé comme un félon par ses voisins, accusera ses accusateurs et se donnera comme un fidèle sujet du pharaon. Mais les faits sont les plus sûres indications. Lorsque les griefs ne se bornent pas à de vagues insinuations, lorsqu'ils précisent la prise d'une ville ou l'assassinat d'un prince, on peut croire que le dénonciateur eût été par trop naïf d'inventer de toutes pièces son récit. La cour d'Égypte avait des moyens de contrôle dans les relations envoyées par ses commissaires, aussi bien que dans la correspondance des vassaux qui n'étaient pas directement en cause.

Un point ressort avec évidence de la confrontation des textes, c'est que l'instigateur et le chef du mouvement insurrectionnel est un certain Labaya, dont le nom décèle l'origine. Il est venu du pays d'Arzawa (en Cilicie) et il appartient au groupe hittite. Son activité s'exerce d'abord dans les régions qui forment la limite entre Amourrou et Canaan. Il s'empare de *Shunama*, c'est-à-dire de Shounêm (aujourd'hui *Sûlam*), qui commande à l'Est la plaine d'Esdrelon (Kn. 250, 42 sq.). Il envahit la région de Djenîn et pénètre ainsi en Samarie. Un certain nombre de localités tombent entre ses mains. Il a pour lui les Ḫabiri avec lesquels il s'installe à Sichem (*Shakmi*, Kn. 289, 22 sq.). Il avoue, dans une lettre au pharaon (Kn. 253, 18 sq.), qu'il est entré dans Gézer *(Gazri)*. A ses côtés marchent Milkili (hébr. *Mélèk-êlî* « le Roi est mon dieu ») et son beau-père Tâgi (Kn. 249). Ces deux personnages sont pourtant au mieux avec les Égyptiens dont ils conduisent les caravanes et reçoivent des présents (Kn. 264, 265). Lorsque Labaya, dont les méfaits ne peuvent être dissimulés par ses protestations de fidélité, verra ses biens confisqués, il se plaindra de ce que son complice Milkili reste indemne (Kn. 254, 25 sq.). Comme Abdi-Ashirti, qui avait rempli en Amourrou le même rôle que Labaya en Canaan, celui-ci périra de mort violente. Il est venu mettre le siège devant Mégiddo *(Magidda)*. Le pharaon avait demandé à Biridiia, prince de Mégiddo, de chercher à capturer Labaya pour l'expédier en Égypte. Biridiia réussit à s'emparer du rebelle et le livre au prince d'Acre *(Akka)*. Ce dernier a pour mission d'emmener le captif au pharaon. Mais il le relâche contre une somme d'argent. Ce qu'apprenant Biridiia rattrape le fugitif et le tue. Tel est, du moins, le sens de l'épisode, d'après la lettre justificative de Biridiia au roi d'Égypte (Kn. 245).

Les fils de Lâbaya poursuivent la lutte engagée par leur père. Ils ont toujours avec eux le traître Milkili. Une véritable coalition est organisée contre eux par le roi de Jérusalem *(Urusalim)*. Ce roi porte un nom qui ressemble singulièrement à ceux du Mitanni, par la terminaison *ḫepa*. Le premier élément est écrit idéographiquement, si bien qu'on peut hésiter entre la lec-

ture *Abdi-ḫepa* ou *Arta-ḫepa*, « serviteur de la déesse Hépa ». Nous avons adopté la seconde lecture, qui nous a paru plus conforme à l'onomastique mitannite. Les principaux membres de la coalition sont : Zourata, ce prince d'Acre, dont nous venons de voir le rôle équivoque dans l'histoire de la mort de Labaya; Intarouda, prince d'Akshaf *(Akshapa)*; Shouardata, prince de *Qelte (Qeʿîlah*, aujourd'hui *Kilâ*, cf. sup.). Plus tard Arta-ḫépa et Shouardata deviendront des adversaires irréductibles. Pour le moment, ils sont unis contre le danger commun, d'après la lettre même de Shouardata au pharaon conservée au Louvre (*Revue d'assyriologie*, t. XIX, p. 98 sq.). Jérusalem est vraiment la tête de la résistance. Mais son roi est incapable de galvaniser les princes qui l'entourent. Le vide se fait autour de lui. Il ne peut que dénoncer ses collègues; et à bon droit. Le mouvement des Ḫabiri gagne de plus en plus. Il semble que le commissaire du pharaon est prêt à s'incliner devant le fait accompli. Dans la lutte qui se déroule entre les gouverneurs d'une part et les insurgés d'autre part, l'Égypte reste en suspens; elle attend le dénouement pour consacrer le nouvel état de choses. Au fond, les uns et les autres envoient les mêmes protestations de vasselage. Cette inertie ou cette indifférence irritent Arta-ḫépa : « Aussi longtemps que vivra le roi, mon maître, je dirai au commissaire *(rabiṣu)* du roi, mon maître: pourquoi aimez-vous les Ḫabiri et détestez-vous les gouverneurs *(ḫazânûte)* ? » (Kn. 286, 16 sq.). Les Ḫabiri se sont concilié les populations de Gézer *(Gazri)*, d'Ascalon *(Asqalana)*, de Lachis *(Lakisi)*, qui leur fournissent des vivres (Kn. 287, 14 sq.). Ils ont pour chefs ou pour complices Milkili, qui est resté fidèle au parti de Labaya, et Shouardata, qui a trahi le parti d'Arta-ḫépa (Kn. 290, 5 sq., etc.). Finalement l'hostilité contre le roi de Jérusalem s'étend depuis les pays de *Shêri* (c'est-à-dire *Séʿîr* de la Bible, désignation d'Édom) jusqu'à *Ginti-kirmil* (Gath du Carmel). Arta-ḫépa a soin de spécifier que cette hostilité vise principalement l'Égypte et ses représentants (Kn. 288, 25 sq.). Découragé il voudrait passer la frontière et se réfugier auprès du pharaon. Mais, cerné de toutes parts, il ne pourrait fuir qu'avec le concours des troupes égyptiennes (Kn. 286-288). Nous ignorons comment finit la tragédie de Jérusalem. A Gézer, une lutte fratricide met aux prises le prince Iapahi et son cadet (Kn. 297-300). Partout les dissensions intestines livrent aux troupes des Ḫabiri les populations sans défense. Les fils des grands chefs, Labaya et Milkili, finiront par obtenir la tolérance, sinon la sympathie, des commissaires du roi d'Égypte.

Ces cinquante années de l'histoire des pays bibliques au début du XIVe siècle avant notre ère sont un écheveau des plus embrouillés que nous avons cherché à dévider, autant que le permet la documentation, souvent contradictoire, des lettres d'el-Amarna. A travers ces missives, écrites au jour le jour, sous le coup de la terreur ou sous l'empire de la haine, on sent combien la jalousie et l'animosité inspiraient ces roitelets d'Amourrou et de Canaan. Les dissensions entre Israël et Juda ont leurs antécédents dans l'esprit particulariste des petites principautés. Par contre, l'unification des bandes des Hébreux sous la conduite de Moïse et de Josué a un bon parallèle dans l'action commune des Ḫabiri, qui finissent par s'imposer au pays et par se faire reconnaître des Égyptiens. Ceux-ci montrent une certaine indolence dans le traitement des affaires orientales. Au lieu d'intervenir efficacement et de canaliser les événements, ils s'inclinent devant le fait accompli et n'ont d'autre souci que de recueillir le tribut des vassaux, quel que soit le parti auquel ils appartiennent. En même temps, la puissance des Hittites pèse de tout son poids sur la suite des faits. Cette puissance est toujours prête à soutenir et à encourager ceux qui veulent secouer le joug de l'Égypte On dirait que le roi de Ḫattou cherche à créer un état tampon entre la limite flottante de son empire au Sud et le torrent d'Égypte, frontière naturelle de son antagoniste, le pharaon. Il n'avait rien à redouter des Amorrhéens ou des Cananéens.

Des traités permettront aux Hittites et aux Égyptiens de rester quelque temps à distance les uns des autres. Au début du XIIIe siècle, la lutte recommencera avec plus de violence que jamais. Ramsès II triomphera des Hittites à Qadès sur l'Oronte, vers 1290 avant J.-C. Le pharaon aura pu traverser, sans être inquiété, la Palestine et la Syrie, retombées dans le morcellement que les lettres d'el-Amarna nous ont fait connaître, avant la tentative d'unification des Ḫabiri. Durant la période troublée qui suit le règne de Ramsès II, les Égyptiens, attaqués chez eux à la fois par les Libyens et par ceux qu'on appelle les « peuples de la mer », ne pourront surveiller que d'un œil distrait les événements de Canaan. Et c'est sans doute vers cette époque que les Israélites, fuyant l'Égypte et marchant vers la Terre Promise, réussiront à traverser le Sinaï, à gagner la Transjordane, à franchir le Jourdain, pour secouer à leur tour la torpeur des petits princes de Canaan et reprendre à leur compte la tâche entreprise jadis par les Ḫabiri : la création d'un état unique et indépendant. Les Juges, puis Saül et David, joueront le même rôle que les chefs des Ḫabiri. Ils réaliseront ce qu'avaient ébauché jadis Abdi-Ashirti et Azirou au pays amorrhéen, Labaya et ses fils au pays cananéen. Ce ne sera aussi que pour un temps. Les tribus se dissocieront d'elles-mêmes et se feront la guerre mutuellement. La Samarie et la Judée, Israël et Juda s'affaibliront dans leurs luttes intestines et ouvriront leurs portes aux influences étrangères, tantôt à la Syrie, tantôt à l'Égypte, tantôt aux grands empires mésopotamiens, qui sont destinés à exercer la suprématie, sur tout l'ancien Orient : l'Assyrie et la Chaldée.

V. BIBLIOGRAPHIE. — 1. *Édition des lettres : a)* Textes du musée de Berlin : Winckler et Abel, *Der Thontafelfund von el-Amarna*, Schrœder, *Die Thontafeln von el-Amarna*. — *b)* Textes du musée de Londres : Bezold et Budge, *The Tell el-Amarna Tablets in the British Museum*. — *c)* Textes du musée d'Oxford : Sayce, dans Flinders Petrie, *Tell el-Amarna*. — *d)* Textes du musée du Louvre : Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, t. XIX, p. 101 sq. — *e)* Textes de Constantinople et de collections privées : Scheil, *Recueil de travaux...*, t. XV, p. 137; *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. VI, p. 298 sq.; *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*, t. II, p. 113 sq.

2. *Transcription et traduction de la collection des lettres :* Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna* (dans *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. V), et Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln* (dans *Vorderasiatische Bibliothek*, t. II).

3. Il est impossible d'établir une bibliographie des nombreuses études de détail suscitées par les tablettes d'el-Amarna depuis 1888. Signalons les travaux du P. Delattre dans les *Proceedings of the society of biblical archæology*, 1890-1893 et dans la *Revue des Questions historiques*, t. LI et t. LIV; d'Ḫalévy, dans la *Revue sémitique*, t. I; de Sayce, dans *Records of the past*, IIe série, t. V ; de Boscawen, dans *Babylonian and oriental record*, t. VI; de Zimmern, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. VI et la *Zeitschrift des Palästina-Vereins*, t. XIII. Nous avons repris, sous les titres « Les pays bibliques au temps d'el-Amarna » et « La langue de Canaan », l'étude des lettres du point de vue géographique, historique et linguistique, dans la *Revue biblique*, 1908-1909 et 1913-1914. L'ouvrage qui nous a servi de base est celui de Knudtzon, cité ci-dessus. L'auteur avait collationné tous les textes qui lui étaient accessibles. La maladie et la mort ayant empêché Knudtzon de mettre la dernière main à son œuvre, les notes ont été publiées et complétées par Weber. Les index ont été établis par Ebeling. On trouvera, dans cet ouvrage, les diverses références bibliographiques

qu'il serait vain de citer ici. Les lettres du Louvre sont étudiées sous le titre « Les nouvelles tablettes d'el-Amarna», dans la *Revue biblique*, 1924, p. 5-32.

P. DHORME.

AMBROSIASTER. — I. État de la question. II. L'auteur des Commentaires et des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti.* III. De quel nom s'appelait ce mystérieux auteur ? IV. Le canon de l'Ambrosiaster et son texte biblique. V. Caractères généraux de l'œuvre de l'Ambrosiaster. VI. Bibliographie.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — On désigne depuis le XVIe siècle sous le nom d'*Ambrosiaster* l'auteur anonyme d'un commentaire sur les Épîtres de saint Paul, à l'exception de l'épître aux Hébreux (*P. L.*, t. XVII, col. 45-528). Ce nom lui-même vient de ce que la plupart des manuscrits de ce commentaire en attribuent la composition à saint Ambroise, qu'ils le désignent ou non sous le titre d'*episcopus Mediolanensis*, car même lorsque ce titre fait défaut, les copistes ne peuvent avoir en vue que le grand Ambroise de Milan, aucun autre écrivain de ce nom n'étant connu pour la période qu'il s'agit d'envisager. Érasme le premier a reconnu que l'attribution indiquée par les manuscrits est certainement inexacte; et bien que P. A. Ballerini ait encore introduit ledit commentaire dans son édition des œuvres de saint Ambroise (t. III, p. 373-964, Milan, 1883) il n'est aujourd'hui personne qui le regarde comme un écrit authentique du grand docteur.

L'*Ambrosiaster* est également l'auteur d'un autre ouvrage, les *Quæstiones veteris et novi Testamenti*, qui figure parmi les œuvres apocryphes de saint Augustin (*P. L.*, t. XXXV, col. 2213-2416; A. Souter, *Pseudo-Augustini Quæstiones veteris et novi Testamenti CXXVII. Accedit appendix continens alterius editionis quæstiones selectas*, dans le *Corp. script. eccl. lat.*, t. L, Vienne et Leipzig, 1908). C. Marold s'est efforcé naguère de prouver que les deux écrits venaient d'auteurs différents (*Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXVII, 1884, p. 415-470), mais sa tentative n'a rencontré aucun succès et « un examen tant soit peu attentif des deux séries d'écrits ne saurait laisser de doute touchant l'identité d'auteur,» G. Morin, *L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV, 1899, p. 98. La démonstration, que l'on peut regarder comme définitive, de l'unité d'origine des deux œuvres a été reprise avec une méthode et une science consommées par A. Souter, *A study of Ambrosiaster* (*Texts and Studies*, t. VII, fasc. 4), Cambridge, 1905, p. 23-157.

II. L'AUTEUR DES COMMENTAIRES ET DES QUÆSTIONES. — Il y a peu de problèmes plus irritants, dans l'histoire critique de l'ancienne littérature chrétienne que celui de l'*Ambrosiaster*. Jusqu'ici la personnalité du mystérieux écrivain a défié toutes les recherches, et l'on peut se demander si l'on arrivera jamais à l'identifier avec certitude.

Les plus anciens témoins de l'*Ambrosiaster* sont saint Jérôme et saint Augustin. La lettre LXXIII de saint Jérôme à Evangelus date des premiers mois de 398; elle débute ainsi : *Misisti mihi volumen ἀνώνυμον ἀδέσποτον et nescio utrum tu de titulo nomen subtraxeris, an ille qui scripsit ut periculum fugeret disputandi, auctorem noluerit confiteri; P. L.*, t. XXII, col. 676. Les critiques sont généralement d'accord pour voir dans ce *volumen* ἀνώνυμον ἀδέσποτον la *Quæstio* CIX sur Melchisédech, édit. Souter, p. 257 sq., *P. L.*, t. XXXV, col. 2324-2330; et ils concluent, non sans raison, de la formule employée par Jérôme, que l'*Ambrosiaster* ne signait pas ses ouvrages et que ceux-ci durent commencer par se répandre sous le couvert de l'anonymat. Il est de plus vraisemblable que tout au moins les *Quæstiones* circulaient séparément, comme autant de libelles, faits pour éveiller la curiosité, parfois même pour susciter des controverses ou éveiller des rancunes.

Une autre fois encore, Evangelus fit connaître à saint Jérôme une des *Quæstiones* de l'*Ambrosiaster*, la *Quæstio* CI, qui a pour titre : *De iactantia romanorum levitarum*, édit. Souter, p. 193-198, *P. L.*, t. XXXV, col. 2301-2303. Il s'agit ici des prétentions exorbitantes de certains diacres romains qui voulaient s'égaler aux prêtres. Mis au courant de ces prétentions, Jérôme répondit à son correspondant par la lettre CXLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1192-1195 : « J'apprends que quelqu'un en est venu à ce point de démence d'oser préférer les diacres aux prêtres, c'est-à-dire aux évêques. » Et sa réfutation ressemble assez à celle de l'*Ambrosiaster* pour que l'on puisse admettre qu'il en avait le texte sous les yeux en écrivant sa réponse. A. Souter, *op. cit.*, p. 170-171; F. Prat, *Les prétentions des diacres romains au IVe siècle*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. III, 1912, p. 465. Malheureusement, la lettre CXLVI n'est pas datée. F. Prat croit assez vraisemblable qu'elle fut écrite avant 386, *art. cit.*, p. 475; il paraît plus naturel de penser qu'elle est à peu près contemporaine de la lettre LXXIII adressée au même correspondant, et a été écrite aux environs de 398.

Plusieurs années auparavant, saint Damase avait écrit à saint Jérôme pour lui demander la solution de quelques difficultés scripturaires : il désirait connaître l'avis du savant exégète sur les sept vengeances de la mort de Caïn, les animaux purs et impurs, une différence de numérotation à propos de la génération qui sortit d'Égypte, la raison de la circoncision d'Abraham, la tromperie dont Isaac fut l'objet, Jérôme, *Epist.*, XXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 451. Or les mêmes problèmes sont traités, et dans le même ordre, à une exception près, par les *Quæstiones*, VI, IX, X, XI, XII, de l'*Ambrosiaster*. Cette rencontre ne saurait être l'objet d'un pur hasard. Damase a dû lire les solutions proposées par l'auteur des *Quæstiones* et ne pas en être satisfait, c'est pourquoi il pose à son tour les difficultés à son secrétaire, afin que celui-ci en donne une exégèse plus satisfaisante. Or la lettre XXXV, de Damase, et la réponse de Jérôme, *Epist.*, XXXVI, sont de 384. F. Cavallera, *Saint Jérôme*, Ire partie, t. II, Louvain et Paris, 1922, p. 24, 25. C'est donc que l'*Ambrosiaster* avait rédigé les *Quæstiones* antérieurement à cette date.

Enfin, l'on peut trouver, semble-t-il, une dernière allusion aux *Quæstiones*, dans les Commentaires de l'Épître à Tite, qui doivent dater de 387-388 : saint Jérôme y rappelle des souvenirs romains : *Audivi ego quendam de Hebræis qui se Romæ in Christum credidisse simulabat, de genealogiis Domini nostri Iesu Christi, quæ scripta sunt in Matthæo et Luca facere quæstionem, quod videlicet a Salomone usque ad Ioseph nec numero sibi nec vocabulorum æqualitate consentiant. Qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quosdam, ut sibi videbatur, solutiones cum magis debuerit iustitiam et misericordiam et dilectionem Dei quærere. In Epist. ad Tit.*, ad 3, 9, *P. L.*, t. XXVI, col. 595-596. Or la *Quæstio* LVI, édit. Souter, p. 101-103, *P. L.*, t. XXXV, col. 2252-2254, est intitulée : *Quæ in Matthæo pater Iosef Iacob scribitur et in Luca Heli, ut aut duos patres habere inperite descriptus sit, aut certe qui vere pater eius sit nesciatur*, et elle traite précisément du désaccord des généalogies évangéliques. Il n'est pas impossible que ce soit cette *Quæstio* que veuille viser saint Jérôme. Th. Zahn, *Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak*, dans *Theolog. Literaturblatt*, t. XX, 1899, p. 315; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg, 1912, p. 524.

Mais si Jérôme dès 384 connaît, au moins par l'intermédiaire de ses correspondants, les *Quæstiones*, li

ignore les Commentaires. Lorsque, à la demande de Paule et d'Eustochium, il se met lui-même à expliquer les épîtres de saint Paul, il ne cite, avec les exégètes grecs, Origène, Didyme, Apollinaire, Eusèbe d'Émèse, Théodore d'Héraclée, qu'un seul commentateur latin, Marius Victorinus, qui a apporté à sa tâche plus de bonne volonté que de science scripturaire, *Comm. in epist. ad Gal.*, I, prolog., *P. L.*, t. XXVI, col. 308, 309. L'*Ambrosiaster* n'avait-il pas encore été publié vers 387-388 ? ou bien la science de saint Jérôme est-elle en défaut ? En tout cas, il semble que le savant docteur, à qui échappaient si peu de livres, surtout de livres chrétiens, n'ait jamais connu le Commentaire. C'est saint Augustin qui l'emploie pour la première fois. Il est possible qu'il s'en serve dès les années 394-396 pour composer l'*Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2063-2088, ouvrage plus ou moins improvisé et rédigé à la demande de quelques amis. Cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. II, p. 352; mais en sens inverse A. Casamassa, *Il pensiero di Sant' Agostino nel 396-397 e l'Ambrosiastro*, 1919. Il est encore possible que l'évêque d'Hippone fasse une allusion à notre commentaire dans sa lettre LXXXII, qui date de 405; il s'agit ici du fameux passage de l'Épître aux Galates, II, 11, et de la discussion d'Antioche. Or saint Augustin écrit : *Si quæras vel recolas quid hinc senserit noster Ambrosius, quid noster ibidem Cyprianus*, etc., *Epist.*, LXXXII, 24, *P. L.*, t. XXXIII, col. 286. Nous ne trouvons pas, dans les œuvres conservées de saint Ambroise de passage sur la question, mais l'*Ambrosiaster* en parle longuement et dans le sens indiqué par saint Augustin : si c'est véritablement lui qui est visé ici, ce témoignage est particulièrement curieux, parce qu'il tendrait à prouver que de très bonne heure le commentaire des Épîtres paulines a circulé sous le nom de saint Ambroise. J. H. Baxter, *Ambrosiaster cited as Ambrose in 405*, dans *Journal of theological studies*, 1922-23, t. XXIV, p. 187.

En tout cas, aux environs de 420, le Commentaire est certainement cité par Augustin, et cette fois avec le nom de saint Hilaire : *Nam et sic sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est : In quo omnes peccaverunt. Ait enim : in quo, id est in Adam omnes peccaverunt. Deinde addidit : manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit nati sunt sub peccato. Hæc scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit quomodo intellegendum esset in quo omnes peccaverunt. Cont. duas epist. Pelag.*, IV, 4, 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 614. Le passage cité se trouve textuellement dans l'*Ambrosiaster*, *In Epist. ad Rom.*, V, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 92, C. On ne saurait douter que saint Augustin parle ici de saint Hilaire de Poitiers; mais comme il est arrivé plusieurs fois à l'évêque d'Hippone de se tromper dans des problèmes d'attribution littéraire, on ne doit pas attacher une importance exagérée à ce témoignage.

Ainsi, saint Jérôme répond aux *Quæstiones* dès 384; et saint Augustin connaît peut-être le Commentaire vers 396; et vers 420, il le cite sous le nom de saint Hilaire. Le nom de saint Hilaire resta longtemps attaché au commentaire, dans une partie tout au moins de la tradition manuscrite, celle de l'Irlande. Cf. H. Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p.117-120 : le livre d'Armagh, le *Codex Paulinus Wirziburgensis*, et l'ancien catalogue de la bibliothèque de Bobbio, qui remontent aux VIIIe-IXe siècles, connaissent tout au moins le Commentaire de l'Épître aux Romains comme une œuvre de saint Hilaire. Et « ces *Scotti*, à raison même de leur isolement et de leur extrême ténacité, sont gens tout à fait dignes d'être entendus, spécialement sur ce qui s'est passé dans la chrétienté d'Occident aux IVe et Ve siècles (G. Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 116). »

Ce n'est pourtant pas sous le nom d'Hilaire que devaient nous parvenir, dans la plupart des témoins, le Commentaire, mais sous celui d'Ambroise. Vers le milieu du VIe siècle, Cassiodore y fait très probablement allusion en écrivant : *Dicitur etiam et beatum Ambrosium subnotatum codicem epistularum omnium sancti Pauli reliquisse, suavissima expositione completum; quem tamen adhuc invenire non potui, sed diligenti cura perquiro. De instit. divin. litter.*, 8, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, C-D. A l'époque carolingienne, le Commentaire est généralement cité comme une œuvre de l'évêque de Milan : on le trouve utilisé de la sorte par Amalaire (vers 820), par Haymon († 853), par Prudentius († 861), par Hincmar († 882); et les docteurs du Moyen Age, par exemple Lanfranc, Yves de Chartres, Gratien, Pierre Lombard, font de même (A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 4).

Quant aux *Quæstiones*, elles paraissent avoir circulé d'abord comme une œuvre anonyme et leur attribution à saint Augustin doit être un legs du Ve ou du VIe siècle. Encore cette attribution ne se fit-elle pas tout d'un coup, et ne fut-elle pas partout acceptée. Eucher de Lyon († vers 453) connaît et utilise les *Quæstiones*, sans nommer leur auteur. L'écrivain inconnu de la *Disputatio Hieronymi et Augustini de ratione animæ*, qui vivait près de Naples vers 450, incorpore sous le nom d'Ambroise toute la question XXV, V. T., de la première édition (XXIII de la 2e; cf. *P. L.*, t. XXX, 263, D sq.). Alcuin, dans les *Quæstiones in Genesim*, emploie notre ouvrage, mais n'en désigne pas l'auteur. Enfin Smaragde, dans l'*Expositio libri Comitis*, le cite sous le nom d'Augustin (A. Souter, *Pseudo-Augustini quæstiones*, p. XXV, XXVI).

Telle est la tradition relative aux deux écrits dont nous nous occupons. Cette tradition, on vient de le voir, ne fournit en somme qu'un point de départ pour nos recherches, l'existence assurée des *Quæstiones* en 384 et du Commentaire sur l'Épître aux Romains, quelques années plus tard. Pour préciser davantage il faut interroger les écrits eux-mêmes.

1° L'*Ambrosiaster est contemporain du pape Damase.* — Il écrit en effet peu de temps après le règne de Julien l'Apostat : *Mysterium iniquitatis a Nerone cœptum est, qui zelo idolorum apostolos interfecit, instigante patre suo diabolo, usque ad Diocletianum, et novissime Iulianum, qui arte quadam et subtilitate cœptam persecutionem implere non potuit quia desuper concessum non fuerat* (*In II Thes.*, II, 7, *P. L.*, t. XVII, col. 457). Peut-être cite-t-il encore Julien en un autre passage où il est question d'un *edictum Iuliani*, qui autorise les femmes à renvoyer leurs maris (*Quæst.*, CXV, 12; édit. Souter, p. 322, 18, *P. L.*, t. XXXV, col. 2348, 2349). F. Cumont rapporte pourtant cet édit, ou plutôt sa codification au jurisconsulte Salvius Julien, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, t. VIII, p. 419 et 439, 440.

Notre auteur rappelle à plusieurs reprises la récente persécution, *in II Thes.*, I, 6-9, *P. L.*, t. XVII, col. 455; *Quæst.*, CII, 28, édit. Souter, p. 221, 15 sq., *P. L.*, t. XXXV, col. 2311, et semble craindre le retour d'un empereur païen, *Quæst.*, XXXV, édit. Souter, p. 63, *P. L.*, t. XXXV, col. 2234. D'ailleurs, au temps où il écrit la paix a été rendue à l'Église : *in hoc tempore quo pax est*, *In Rom.*, XII, 11, *P. L.*, t. XVII, col. 179 B; ce passage ne vise que la paix religieuse, et non comme l'a pensé Arnold, art. *Ambrosiaster*, dans la *Realencyclopädie* de Hauck, 3e édit., t. I, p. 441, la paix qui suivit la soumission des Goths en 382. Il sait que trois cents ans environ se sont écoulés depuis la prise de Jérusalem, *Quæst.*, XLIV, 15, édit. Souter, p. 80,

3-4, *P. L.*, t. xxxv, col. 2243. Il parle d'un certain Eusèbe, qui est très vraisemblablement saint Eusèbe de Verceil, mort en 371, comme d'un homme défunt depuis plusieurs années : *Adversus Eusebium. Memini me in quodam libello Eusebii, quondam egregii in reliquis viri, legisse quia nec Spiritus sanctus sciat mysterium nativitatis domini Iesu Christi. Quæst.*, cxxv, 1, édit. Souter, p. 384, 21, *P. L.*, t. xxxv, col. 2373. D'une manière plus précise encore, il nomme Damase comme le pape régnant au moment où il compose son ouvrage : *Ut cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus. In I Tim.*, III, 14, *P. L.*, t. XVII, col. 471; et l'on ne saurait voir une interpolation dans cette mention de saint Damase qui cadre si bien avec l'ensemble des données chronologiques connues par ailleurs.

On peut encore resserrer davantage l'époque où écrivait l'*Ambrosiaster. Quid dicamus esse de Pannonia*, s'écrie-t-il, *quæ sic erasa est ut remedium habere non possit? Quæst.*, cxv, 49, édit. Souter, p. 334, 16, *P. L.*, t. xxxv, col. 2353 C. « On a reconnu dans ces mots une allusion à la dévastation de la Pannonie par les Quades et les Sarmates, en 374. Cette interprétation me paraît d'autant plus certaine que saint Jérôme dans sa Chronique, rédigée vers l'an 380, emploie en parlant de la ruine de la même région le même mot relativement rare *eradere*, emprunté sans doute à quelque document officiel. *Chronic.*, ad ann. 2388, *P. L.*, t. XXVII, col. 695 (F. Cumont, *art. cit.*, p. 419-420). » D'autre part, nous pouvons fixer comme terme extrême de la composition l'année 382; car à l'époque de l'auteur, le paganisme est encore ouvertement pratiqué à Rome et y jouit même d'une situation privilégiée : les *Quæstiones* CXIV, *Adversus paganos*, et cxv, *De fato*, ne se comprennent que dans un temps où les dieux ont encore de nombreux adorateurs et où leur culte jouit de la protection officielle; cela nous amène avant 382, année où Gratien confisqua les biens des temples et priva les prêtres païens de leurs privilèges.

Peut-être même la *Quæstio* CI, *De iactantia romanorum levitarum*, fournit-elle des indications tout à fait précises. Il y est question en effet d'un personnage, *qui nomen habet Falsi dei* (édit. Souter, p. 294, 6; lire ainsi avec les mss., et non pas comme faisaient les éditions antérieures : *Qui nomen habet Falcidii*, *P. L.*, t. xxxv, col. 2301) : ce personnage est un diacre romain, et c'est lui qui s'est fait le prédicateur d'une prétendue égalité entre les prêtres et les diacres. A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 170, l'identifie à Concordius — d'après le nom de la déesse Concordia — qui était diacre à Rome au temps de Damase, qui se rangea parmi les adversaires du pape, et qui fut chassé de Rome par un synode d'évêques à la fin de 378 ou au début de 379. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 212. C. H. Turner, *Ambrosiaster and Damasus*, dans *Journal of theological studies*, 1906, t. VII, p. 261-282, a proposé le nom du lévite Mercurius, que nous connaissons par une inscription de saint Damase, Ihm, *Damasi epigrammata*, 1895, n. 4; mais cette dernière hypothèse est rendue peu vraisemblable par le fait que Mercurius est précisément loué de sa fidélité par le pape. Si donc il s'agit réellement de Concordius dans la question CI, on pourra conclure que tout au moins les *Quæstiones* ont été écrites entre 374 et 378-379. Il semble d'ailleurs que les commentaires peuvent appartenir aux mêmes années, et A. Souter, *op. cit.*, p. 168, a cru donner la preuve que la *Quæstio* cxv et l'explication de la I[re] à Timothée étaient contemporaines.

2° *L'Ambrosiaster vivait et écrivait à Rome.* — Les questions CXIV et cxv en particulier nous transportent, sans aucun doute, en plein milieu romain : c'est à Rome que l'on célèbre encore en 375 les mystères de Mithra (*Quæst.*, CXIV, 11, édit. Souter, p. 308, *P. L.*, t. xxxv, col. 2343 C), que l'on honore la Grande Mère par un culte immoral (*Quæst*,. cxv, 18, édit. Souter, p. 324, *P. L.*, t. xxxv, col. 2349 C). L'auteur loue quelque part *magnificentia urbis Romæ quæ caput esse videtur omnium civitatum* (*Quæst.*, CI, 4, édit. Souter, p. 195, 13, *P. L.*, t. xxxv, col. 2301, D); il sait que les *mathematici* ont été interdits à Rome (*Quæst.*, cxv, 63, édit. Souter, p. 340, 2, *P. L.*, t. xxxv, col. 2355); il raconte des anecdotes qui se sont passées à Rome, telle l'histoire d'une femme qui a eu onze maris (*Quæst.*, cxv, 72, édit. Souter, p. 343, 17, *P. L.*, t. xxxv, col. 2357); il se demande si l'on peut empêcher quelqu'un de passer de Rome en Espagne (*Quæst.*, cxv, 19, édit. Souter, p. 324, 25, *P. L.*, t. xxxv, col. 2349 C); il écrit enfin avec plus de précision : *Hic in urbe Roma et finibus eius, quæ sacratissima appellatur, licet mulieribus viros suos dimittere. Quæst.*, cxv, 16, édit. Souter, p. 323, 21, *P. L.*, t. xxxv, col. 2349. Enfin « les témoignages multiples et formels en faveur de la primauté de saint Pierre, la façon dont il parle de saint Damase, les usages et particularités liturgiques auxquelles il fait allusion (G. Morin, l'*Ambrosiaster...*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1899, t. IV, p. 99), » achèvent de confirmer l'hypothèse de l'origine romaine de nos écrits. Les Mauristes avaient cru que tout au moins les questions LV et LXXXIV avaient été rédigées en dehors de Rome, parce que dans la *Quæst.* LV, édit. Souter, p. 100, 17, *P. L.*, t. xxxv, col. 2252, il est dit : *in regno itaque ageris Romano, nonnisi VIII kal. Apr. pati debuit, quando æquinoctium habent Romani;* et dans la *Quæst.* LXXXIV, 3, édit. Souter, p. 145, 12, *P. L.*, t. xxxv, col. 2279 : *in primo mense in quo æquinoctium habent Romani, sicuti et nos, ea ipsa observatio ab his custoditur.* Mais il est clair que les Romains sont opposés aux chrétiens et non aux habitants d'une autre ville, et que le mot désigne ici les païens. De même les paroles de l'*Ambrosiaster, In I Tim.*, III, 12-13, *P. L.*, t. XVII, col. 471 B, *Nunc autem septem diaconos esse oportet et aliquantos presbyteros, ut bini sint per ecclesias*, ne s'opposent pas avec ce que nous connaissons du clergé romain sous le pontificat de Damase; et les *aliquanti presbyteri* sont du moins plus nombreux que les diacres, sans que l'on puisse préciser aucun chiffre à leur sujet.

Quelques expressions cependant tendraient à faire croire que, bien qu'écrivant à Rome, l'*Ambrosiaster* était originaire de la province comme l'ont été d'ailleurs tant de ses contemporains les plus illustres, Prudence, Ambroise, Jérôme et bien d'autres. Il semble en deux endroits citer une formule empruntée au symbole d'Aquilée lorsqu'il écrit, *Quæst.*,LXXVIII (LXXIV), 2, édit. Souter, p. 133, 5, *P. L.*, t. xxxv, col. 2268 : *Descendendi ad inferos*, et *Quæst.*, LXXXIII, 3, édit. Souter, p. 141, 22, *P. L.*, t. xxxv, col. 2277 : *descendi ad inferos.* L'Espagne surtout lui paraît familière : en énumérant les habitants des diverses provinces, il commence par les Espagnols, *Quæst.*, CVII, 6, édit. Souter, p. 249, 6, *P. L.*, t. xxxv, col. 2322 : *Hispani et Galli et Afri;* il cite l'Espagne de préférence à tout autre pays, *Quæst.*, cxv, 19, édit. Souter, p. 324, 25, *P. L.*, t. xxxv, col. 2349 C : *ne quis de urbe Roma transvolet in Hispaniam.* Lui et Priscillien sont, en dehors des historiens, les seuls à citer le démon Saclas, *Quæst.*, III, 1, et CVI, 1, édit. Souter, p. 21 et 235, *P. L.*, t. xxxv, col. 2218 et 2316; cf. F. Cumont, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1907, t. XII, p. 147 sq. La lutte contre le manichéisme, très répandu en Espagne vers la fin du IV[e] siècle, occupe une grande place dans les *Quæstiones;* enfin A. Souter, *Pseudo-Augustini Quæstiones*, p. XVII, a relevé chez l'auteur certaines formules particulièrement fréquentes en Espagne. Il faudra

tenir compte de ces faits, lorsque nous essayerons de découvrir le nom du mystérieux écrivain.

3° *L'Ambrosiaster, quoiqu'il ne parle pas souvent de lui-même, laisse pourtant entrevoir certains traits particulièrement accusés de sa physionomie intellectuelle et morale.* — « Avant tout, on peut dire de lui qu'il est critiqueur de sa nature, et critiqueur presque exclusivement de ce qui se rapporte aux hommes et aux choses d'Église (G. Morin, *L'Ambrosiaster*, dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1899, t. IV, p. 109). » Il reprend par exemple la manière dont est pratiquée l'assistance aux veuves : n'en est-on pas venu à secourir des femmes qui ont eu deux ou trois maris, et même des personnes de mauvaise vie, tout cela par négligence ou par souci de plaire aux puissants, *In I Tim.*, v, 16, *P. L.*, t. XVII, col. 478 D-479 A; cf. *In I Cor.*, XII, 28, col. 250 A. Il trouve condamnable la formule du canon de la messe : *summus sacerdos tuus Melchisedech*; au Christ seul convient l'épithète *summus*, *Quæst.*, CIX, 21; édit. Souter, p. 168, 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 2329. Il s'élève contre l'orgueil des diacres romains, *Quæst.*, CI, édit. Souter, p. 193, *P. L.*, t. XXXV, col. 2301, et pour mieux faire valoir la dignité des prêtres, il va presque jusqu'à les égaler aux évêques, *In Eph.*, IV, 11, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 388 C; cf. *In I Tim.*, III, 8-10, col. 470 A-B. Il pose comme un principe qu'il est permis de murmurer contre les supérieurs et ceux qui sont chargés du gouvernement, pourvu qu'on ait un juste motif. *In I Cor.*, x, 10, *P. L.*, t. XVII, col. 235 A.

En second lieu, l'*Ambrosiaster* semble avoir fait partie d'une des classes élevées de la société. En tout cas, il est parfaitement au courant des droits et des devoirs de chacun. Il a un sens très net de la hiérarchie; il sait ce qui convient à l'empereur, ce que peuvent faire les magistrats dans telle ou telle circonstance déterminée. Il connaît « la place qui revient aux vicaires des préfets selon que les préfets eux-mêmes sont présents ou non; la façon dont les préfets du prétoire rédigent leurs *programmata;* ce que les sénateurs ont à observer, ce dont ils doivent s'asbtenir, en fait d'occupations, de vêtements, etc., pour ne point déroger à la noblesse de leur origine. Bref, il appert d'une foule de détails que nous avons affaire à un homme qui vivait lui-même ordinairement au milieu de ces *dignitates* dont le nom revient si souvent et tout naturellement sous sa plume, » G. Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 119. » Nous ne pouvons reproduire ici la longue liste de références qu'apporte dom Morin dans l'article que je viens de citer. Il faut convenir que cette liste est impressionnante, et permet de croire que l'*Ambrosiaster* était un homme parfaitement au courant des moindres détails de l'administration et même du protocole. Sa connaissance du droit, l'intérêt qu'il porte aux problèmes juridiques, le grand nombre de termes techniques qu'il emploie, nous autorisent pareillement à croire qu'il avait fait de solides études juridiques; cf. sur ce point spécial F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1903, t. VIII, p. 437-440.

Il est également vraisemblable que notre écrivain avait beaucoup voyagé. La remarque qu'il fait, *In Rom.*, v, 5, *P. L.*, t. XVII, col. 90 A, *Peregrini hominis improbabilis origo in terra aliena est*, est d'un homme qui a dû fréquemment aller à l'étranger. Parmi les pays qu'il connaît le mieux, et qui l'intéressent davantage, se trouvent l'Afrique et l'Égypte : l'Égypte surtout, dont il parle à plusieurs reprises et avec des détails intéressants. Il mentionne la bibliothèque d'Alexandrie fondée par Ptolémée, *Quæst.*, CXIV, 25, édit. Souter, p. 314, 25, *P. L.*, t. XXXV, col. 2346 A; il signale la zoolâtrie pratiquée par les Égyptiens, et pourrait donner à son sujet des indications qu'il juge opportun de laisser de côté, *In Rom.*, I, 23, *P. L.*, t. XVII, col. 59 A-B. Il est fort au courant des usages ecclésiastiques en Égypte, *In Eph.*, IV, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 388 C-D.

A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 180, a même supposé que l'*Ambrosiaster* avait pu acquérir en Égypte la connaissance particulièrement remarquable qu'il a des coutumes et des traditions juives. Ce qui du moins est assuré, c'est qu'il est très bien renseigné sur le judaïsme : parfois il va jusqu'à regretter que l'Église n'ait pas conservé les usages de la synagogue, celui de prendre en toutes choses l'avis des anciens par exemple, *In I Tim.*, v, 1, *P. L.*, t. XVII, col. 475, 476; celui d'avoir des maîtres chargés d'apprendre à lire aux enfants, *In I Cor.*, XIII, 28, *P. L.*, t. XVII, col. 387-388. Sans doute, il est persuadé que les Juifs devraient se convertir, et il écrit contre eux un long article, destiné à condamner leur aveuglement, *Quæst.*, XLIV, édit. Souter, p. 71, *P. L.*, t. XXXV, col. 2240; il lui arrive même de désigner les Juifs par des épithètes fort dures, *Quæst.*, XCII, *appendicis*, édit. Souter, p. 478, *P. L.*, t. XXXV, col. 2413. Tout cela ne l'empêche pas de manifester un intérêt puissant pour tout ce qui regarde le judaïsme : il sait que le nom de Juif date du temps de Judas Macchabée, *In Rom.*, I, 16, *P. L.*, t. XVII, col. 56 A; *Quæst.*, LXXXI, édit. Souter, p. 138, *P. L.*, t. XXXV, col. 2274; que les Samaritains ne reçoivent que les cinq livres de Moïse, *In I Cor.*, IX, 21, *P. L.*, t. XVII, col. 232 A; que chez les Juifs, dans les réunions où l'on traite de la religion, tous sont assis, les plus élevés en dignité dans les chaires, ceux qui viennent après eux sur des bancs, et le reste de l'assemblée sur des nattes étendues à terre, *In I Cor*, XIV, 30, *P. L.*, t. XVII, col. 258 B-C. Il semble connaître plusieurs ouvrages apocryphes : il prétend que saint Paul a cité l'apocalypse d'Élie, *In I Cor.*, II, 9, *P. L.*, t. XVII, col. 195 A; il voit dans *II Tim.*, III, 8, un emprunt fait au livre de Jannès et Mambrès, *P. L.*, t. XVII, col. 494 A. Il cite les légendes fabuleuses qui avaient cours au sujet de la sépulture de Moïse, *In Tit.*, III, 9, *P. L.*, t. XVII, col. 503, et celle d'après laquelle les démons auraient prêté leur aide à Salomon pour la construction du temple, *In Tit.*, III, 9, *P. L.*, t. XVII, col. 503; cf. *In I Tim.*, I, 3, 4, *P. L.*, t. XVII, col. 461, 462. Il mentionne encore les bénédictions transmises à l'Église par la synagogue, *Quæst.*, CXXVII, 3, édit. Souter, p. 400, 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 2379, les rites observés par les Juifs dans la célébration de leurs fêtes, *Quæst.*, LXXXII, édit. Souter, p. 139, *P. L.*, t. XXXV, col. 2275. Bref, il y a peu d'écrivains chrétiens qui soient aussi bien renseignés que lui sur tout ce qui concerne le judaïsme.

Il est pourtant remarquable qu'il ne s'exprime nulle part comme s'il avait jamais été juif lui-même. On pourrait être tenté de croire — et beaucoup de critiques ont succombé à cette tentation — qu'un homme aussi bien informé des choses juives avait dû passer son enfance et sa jeunesse dans le judaïsme, et que seul un converti de la Synagogue pouvait aussi librement regretter certaines traditions ou certains usages juifs que l'Église avait abandonnés. Toutefois, dans les rares passages où il semble faire un retour sur son passé, l'*Ambrosiaster* semble plutôt sorti du paganisme. Il écrit en effet : *Cum in errore degeremus in quo nunc manent pagani, nullis virtutum signis adtracti, sed nudis verbis quæ sacra vocant percepimus prodesse putantes, non quod divinitas commendarat, sed quod vetus consuetudo tradiderat... Quæst.*, CXIV, 16, édit. Souter, p. 310, 22, *P. L.*, t. XXXV, col. 2344. D'autres textes dans le même sens sont cités par Brewer, *War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, t. XXXVII, 1913,

p. 214-216. On peut sans doute interpréter ces passages en disant qu'ils sont des formules générales et ne s'appliquent pas nécessairement à un individu déterminé : il semble que ce soit une échappatoire assez mesquine. D'autant plus que l'*Ambrosiaster*, à tout prendre, ne connaît pas moins bien le paganisme que le judaïsme. Les questions CXIV et CXV surtout sont remarquables par les détails qu'elles apportent sur les croyances et sur les cérémonies païennes à Rome à l'époque de saint Damase. Cf. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1903, t. VIII, p. 421-436; A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 31-35. Il reste seulement que notre écrivain se montre curieux de choses religieuses, et qu'il a conservé très exactement le souvenir de tout ce qu'il a appris, tant sur les Juifs que sur les païens.

Particulièrement compliquée est la question de savoir si l'*Ambrosiaster* a fait ou non partie du clergé romain. La première impression est en faveur d'une réponse négative. Lorsqu'il parle des prêtres, il les désigne souvent en disant : *sacerdotes nostri*, *In I Tim.*, II, 1-4, *P. L.*, t. XVII, col. 466 A; *Quæst.*, CIX, 3, édit. Souter, p. 258, 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 2325; *Id.*, 20, édit. Souter, p. 268, 11, *P. L.*, col. 2329. Cette manière de dire « nos prêtres » ne se comprend guère que de la part de quelqu'un qui n'est pas prêtre lui-même. D'ailleurs un membre du clergé se permettrait-il la véhémente diatribe contre les diacres romains qui forme l'objet de la *Quæst.* CI ? oserait-il comparer le pouvoir des évêques à celui des prêtres ? Ces remarques toutefois ne sont pas décisives. On sait la violence avec laquelle saint Jérôme, tout prêtre qu'il fût, critiqua parfois les mœurs du clergé romain; et l'on ne voit pas pourquoi un clerc, écrivant pour des laïques surtout, ne parlerait pas de « nos prêtres. »

Il faut ajouter, ce qui est plus important, que plusieurs des *Quæstiones* paraissent avoir été adressées d'abord à des auditeurs sous forme de sermons. La plupart ont dû être écrites, et l'auteur pense à des lecteurs futurs auxquels il parle à la seconde personne du singulier; mais d'autres ont été prononcées : on ne saurait guère expliquer autrement des débuts comme ceux-ci : *Audistis quæ contestetur sacrosanctum evangelium*, *Quæst.*, XCVIII, 1, édit. Souter, p. 187, 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 2297. *Audistis, fratres carissimi quæ contestetur evangelium*, *Quæst.*, CI, 1, édit. Souter, p. 191, 18, *P. L.*, t. XXXV, col. 2300. *Legimus in Libro Geneseos de Melchisedech*, *Quæst.*, CIX, 1, édit. Souter, p. 257, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 2324. *Pascha, dilectissimi fratres, a passione appellatum est*, *Quæst.*, CXVI, 1, édit. Souter, p. 349, 17, *P. L.*, t. XXXV, col. 2359. *Magna dilectio est, fratres dilectissimi, omnipotentis Dei erga genus humanum*, *Quæst.*, CXVIII, 1, édit. Souter, p. 355, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 2361. *Congruum est, fratres carissimi, devotissime Dei sacerdotem et præpositum plebis Christi exortari populum sub cura sua positum in doctrina sana, sicut mandat apostolus, ut opus fidei pro temporis observatione omni cura diligentiaque alacri et devoto animo faciamus. Ieiunia etenim, quæ nunc imminente die festo paschæ celebranda sunt, quid proficiant, quamvis non lateat, taceri tamen non debet*, *Quæst.*, CXX, 1, édit. Souter, p. 361, 14, *P. L.*, t. XXXV, col. 2364. On échappera difficilement à l'impression que de telles formules ont été d'abord prononcées à l'église, après la lecture de l'épître ou de l'évangile et qu'elles servent à introduire des homélies. L'authenticité de ces questions étant d'ailleurs certaine, il faut chercher l'explication. Dom Morin avait d'abord imaginé que ce ne seraient là que de simples notes, des canevas de sermon, jetés sur le papier par notre auteur, pour les besoins de quelque évêque ou prêtre peu favorisé sous le rapport de l'éloquence, et qui avait eu recours aux bons soins d'un ami pour l'aider à fabriquer des homélies, *L'Ambrosiaster*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1899, t. IV, p. 118-119. Plus tard, il a supposé que l'auteur des *Quæstiones* a pu tenir à conserver parmi ses notes le résumé de quelques discours qu'il avait entendus, et que nous pourrions trouver ici un écho plus ou moins fidèle de la prédication du pape Damase ou de l'un des prêtres de Rome, ses contemporains, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans *Rev. bénéd.*, 1903, t. XX, p. 118. Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est très satisfaisante; et l'on ne voit guère le moyen de sortir d'embarras autrement qu'en admettant comme réel le sacerdoce de l'*Ambrosiaster*.

Ainsi l'examen des écrits de l'*Ambrosiaster* nous a amené aux résultats suivants : *ce personnage vivait à Rome, au temps du pape Damase, il a dû rédiger le Commentaire et les Quæstiones entre 374 et 378-379. Il appartenait aux plus hautes classes de la société, fort au courant de l'administration, des lois et des usages, grand voyageur, curieux des problèmes religieux et très renseigné sur les moindres particularités du judaïsme et du paganisme, il avait peut-être été fonctionnaire, et même occupé une place élevée dans la hiérarchie. Enfin, d'origine païenne, il s'était converti au christianisme et, à ce qu'il paraît, il faisait partie du clergé.*

III. De quel nom s'appelait ce mystérieux auteur ? — Pouvons-nous maintenant trouver le nom de ce mystérieux personnage ? Parmi ceux qui ont essayé de résoudre le problème, dom Morin est l'un de ceux qui ont fait preuve de plus d'ingéniosité et aussi de ténacité. Il n'a pas en effet proposé moins de trois hypothèses successives à ce sujet.

Le premier à qui ait songé l'illustre érudit, pour l'identifier à l'Ambrosiaster est le juif converti Isaac. Ce personnage nous est assez bien connu. Venu du judaïsme au christianisme, il se laissa gagner par la faction schismatique d'Ursinus; et tandis que le chef du parti était exilé à Cologne, il se chargea de susciter à saint Damase les plus graves ennuis. Il porta en effet contre son évêque une accusation capitale devant le tribunal du préfet : l'affaire, vivement menée, menaçait d'aboutir à une condamnation quand on parvint à y intéresser Gratien qui l'évoqua, la jugea et renvoya absous le vieux pontife. Isaac fut exilé en Espagne, et peu après abandonna le christianisme pour revenir à la synagogue. Cf. J. Wittig, *Der Ambrosiaster Hilarius*, dans les *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* de Sdralek, fasc. 4, Breslau, 1906. Nous savons d'ailleurs qu'Isaac laissa après lui un héritage littéraire. Gennadius écrit en effet : *Isaac scripsit de sancta Trinitate et de incarnatione Domini librum obscurissimæ disputationis et involuti sermonis*, *De vir. inlustr.*, 26, *P. L.*, t. LVIII, 1075, 1076. Nous possédons encore cet ouvrage sous le titre de *Fides Isaatis ex Iudæo* dans le manuscrit de Paris, B. N. lat. *1564* du VIII[e]-IX[e] siècle (*P. G.*, t. XXXIII, col. 1541-1546). Cf. H. Zeuschner, *Studien zur Fides Isaatis*, dans les *Kirchengeschichtl. Abhandl.*, de Sdralek, fasc. 8, Breslau, 1909. Récemment l'héritage littéraire d'Isaac a été considérablement accru par certains critiques qui ont voulu lui attribuer — à tort ou à raison — divers ouvrages anonymes ou pseudonymes, tels que le *Tractatus contra arianos*, dont un fragment se trouve, à la suite du *De Trinitate* de saint Hilaire, dans un papyrus de Vienne (VI[e] siècle) (G. Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans *Rev. bénéd.*, 1903, t. XX, p. 125-131); la *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio* (Schanz, *Gesch. der römisch. Literatur*, Munich, 1904, t. IV, 1, p. 327-330; cet ouvrage ne figure pas dans les collections de Migne; on le trouvera dans la *Collectio librorum iuris anteiustiniani*, ed. Krüger, Mommsen, Studemund, Berlin, 1890, t. III, p. 107-198); le fragment d'un commentaire sur saint Matthieu publié par Mercati et Turner

(A. Souter, *Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner Anecdoton*, dans le *Journal of theological studies*, 1904, t. v, p. 608-621), et plusieurs autres encore, dont on trouvera l'énumération complète dans J. Wittig, *Der Ambrosiaster Hilarius*, Breslau, 1906, cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 525.

Bien que soulevant un certain nombre d'objections — nous avons vu que l'*Ambrosiaster* paraît avoir été païen d'origine, et nous ne savons pas qu'Isaac ait jamais fait partie du clergé — l'identification de l'auteur du Commentaire et des *Quæstiones* avec le juif converti a été admise et reste acceptée par un grand nombre de critiques tels que Zahn, Burn, Krüger, Turner, Souter, Bardenhewer. Wittig a essayé en 1909 de compléter et d'améliorer l'hypothèse. Pour tenir compte du fait que dès saint Augustin l'*Ambrosiaster* est présenté sous le nom d'Hilaire, il remarque qu'Isaac, en hébreu, vient d'un radical qui exprime le rire : le commentateur d'ailleurs le note lui-même : *Apud veteres nostros ratione nomina componebantur, ut Isaac propter risum, et Iacob propter calcaneum, In Rom.*, I, 1, *P. L.*, t. XVII, col. 47 C. Il suppose donc qu'en devenant chrétien, Isaac aura simplement traduit son nom juif, et aura pris le nom de Gaudentius, qui figure d'ailleurs parmi ceux des chefs du parti ursinien; Hilaire pourrait être son pseudonyme d'écrivain, un pseudonyme aussi clair que facile à déchiffrer. Wittig va encore plus loin, et après avoir signalé dans l'œuvre de l'évêque Filastrius de Brescia quelques traces d'un emploi du Commentaire, il identifie Isaac-Gaudentius avec l'évêque Gaudentius de Brescia. J. Wittig, *Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster*, dans les *Kirchengesch. Abhandl.* de Sdralek, fasc. 8, Breslau, 1909, p. 1-56. A vrai dire, cette cascade d'hypothèses n'a pas trouvé grand accueil, et semble, comme le remarque O. Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 524, dépasser les bornes de ce qui est permis.

Une seconde identification proposée en 1903 par dom Morin est celle de l'*Ambrosiaster* avec un personnage du nom de Decimius Hilarianus Hilarius. G. Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans *Rev. bénéd.*, 1903, t. XX, p. 113-131. Celui-ci, membre important de l'aristocratie romaine, fut proconsul d'Afrique en 377, préfet du prétoire en 396, préfet de Rome en 408. O. Seeck, *Symmachi opera*, dans *Monum. German. hist., auct. antiquis*, t. VI, 1, p. CXXIX, suppose qu'Hilarianus Hilarius pourrait être le père de Furia la correspondante de saint Jérôme, à laquelle son savant directeur écrit : *Pater tuus, quem ego honoris causa nomino, non quia consularis et patricius, sed quia christianus est, impleat nomen suum : lætetur filiam genuisse Christo, non sæculo. Epist.*, LIV, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 552. Dom Morin accepte cette hypothèse, et fait remarquer que l'*Ambrosiaster* se rattache dès lors à toutes les illustrations de Rome, tant païennes que chrétiennes, puisque sa femme Titiana était la fille ou la sœur de Furius Maecius Gracchus, préfet de Rome en 376-377, que l'un de ses fils avait épousé Blaesilla, fille de Julius Toxotius et de sainte Paule, et que sa fille Furia elle-même avait été donnée en mariage au fils de Sextus Petronius Probus, le consul de l'année 371. Tant de beaux noms nous éblouissent, et c'est peut-être à cause d'eux que A. Souter avait commencé par se rallier à cette explication, *A study of Ambrosiaster*, p. 183-185. Les difficultés ne manquent pas cependant. Nous ne savons pas qu'Hilarianus Hilarius ait jamais écrit, et le silence de saint Jérôme — remarquable en toute hypothèse — deviendrait à peu près inexplicable si l'*Ambrosiaster* était réellement l'un des représentants les plus en vue de cette noblesse romaine à laquelle il s'intéressait tant. Au reste, nous ignorons si ce personnage est un converti; nous sommes certains qu'il n'a jamais été clerc. Il faut, à ce qu'il semble, renoncer à voir en lui l'auteur du Commentaire et des *Quæstiones*.

Cet auteur pourrait-il être Evagrius d'Antioche, comme l'a supposé en dernier lieu l'infatigable chercheur qu'est dom Morin, *Rev. bénéd.*, 1914, t. XXXI, p. 1-34? Cet Evagrius était lui aussi un noble personnage. « Il venait d'Antioche où sa famille, illustrée au siècle précédent par le général Pompeianus Francus, vainqueur de la reine Zénobie, s'était établie sans perdre le contact avec le monde latin. De passage à Antioche, à son retour d'exil en 362, Eusèbe de Verceil se l'était attaché, et l'avait emmené avec lui en Occident. L'évêque mort (370), Evagrius était resté dans la Haute-Italie, mettant son influence au service du catholicisme et de la charité. Son intervention auprès de Valentinien avait assuré au pape Damase, injustement accusé, une décision favorable, mais en même temps il avait visé à empêcher des représailles. » F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Ire partie, Louvain et Paris, 1922, t. I, p. 21-22. Au début de 374, il était reparti pour l'Orient, avait vu saint Basile à Césarée et était rentré à Antioche; là il s'était attaché au parti de Paulin : on sait qu'il devait finir par être son successeur et mourir sans s'être réconcilié avec la grande Église. Nous ne connaissons pas beaucoup de choses sur son activité littéraire. Il avait traduit en latin la vie de saint Antoine par saint Athanase, et nous possédons encore cette traduction. Au dire de saint Jérôme, *De vit. inlustr.*, 125, *P. L.*, t. XXIII, col. 711, il avait également rédigé *diversarum hypotheseon tractatus*, qui étaient inédits en 392, et qui le restèrent sans doute, leur auteur étant mort l'année suivante (393). Certains détails de la vie d'Evagrius cadrent assez bien avec ce que nous savons de l'*Ambrosiaster*. Mais des difficultés considérables s'opposent à ce que la dernière hypothèse de dom Morin puisse être reçue comme « indéniable et certaine. » En particulier, on doit noter que l'*Ambrosiaster* apparaît en tout comme un Occidental. Les hérétiques qu'il combat sont les photiniens, les ariens, les cataphryges, les novatiens, les donatistes, les manichéens, *In I Cor.*, I, 13, *P. L.*, t. XVII, col. 186, D. 187 A; cf. *Quæst.*, LXXVI (LXXIII), 1, édit. Souter, p. 129, *P. L.*, t. XXXV, col. 2266. Les auteurs qu'il cite sont Tertullien, Victorin de Pettau, Cyprien, *In Rom.*, V, 14, *P. L.*, t. XVII, col. 96 C ; Novatien, *In II Tim.*, II, 20, *P. L.*, t. XVII, col. 491, D; *In I Cor.*, VI, 18, *P. L.*, t. XVII, col. 215; *In II Cor.*, XII, 21, *P. L.*, t. XVII, col. 334 D ; *Quæst.*, CII, *passim*, édit. Souter, p. 199 sq., *P. L.*, t. XXXV, col. 2303-2313, et Eusèbe de Verceil, *Quæst.*, CXXV, 1, édit. Souter, p. 384, 22 , *P.L.*, t. XXXV, col. 2373. Il se défie des Grecs qui ont altéré les manuscrits de l'Écriture, *In Rom.*, V, 14, *P. L.*, t. XVII, col. 96 B ; des sophistes grecs qui revendiquent comme leur bien propre l'habileté et la subtilité de l'intelligence, *In Galat.*, II, 1, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 346 B. A l'inverse de saint Jérôme, qui donne la préférence aux textes originaux, l'*Ambrosiaster*, n'hésite pas à préférer les vieilles versions latines, celles que citent Tertullien et Cyprien, et à voir en elles les témoins fidèles de la tradition. Un tel antagonisme à l'égard des exégètes grecs s'expliquerait à peine de la part d'un oriental tel qu'Evagrius. D'ailleurs, si celui-ci est reparti en Orient dès 374, cette date, qui est aussi celle que nous avons marquée comme le *terminus a quo* de l'activité littéraire de notre écrivain, suffirait à rendre difficilement acceptable la nouvelle conjecture.

De tous les noms mis en avant jusqu'à présent, c'est encore celui d'Isaac qui emporte avec lui le plus de vraisemblance. Mais il faut avouer qu'il ne donne pas une pleine satisfaction. Peut-être serons-nous tou-

jours obligés d'ignorer la personnalité véritable de l'*Ambrosiaster*, et après tout, nous devrons nous en consoler, puisque du moins nous lisons ses ouvrages qui restent parmi les plus remarquables monuments de l'exégèse latine.

IV. LE CANON DE L'AMBROSIASTER ET SON TEXTE BIBLIQUE. — L'*Ambrosiaster* cite tous les livres de l'Ancien Testament, sauf Ruth, Nahum et l'histoire de Suzanne. Nous n'avons d'ailleurs pas de raison décisive pour croire qu'il excluait ces petits livres du Canon; il n'a pas eu l'occasion de les mentionner, et cela suffit à expliquer son silence.

Du Nouveau Testament, il cite tous les livres à l'exception de l'Épître de saint Jude. La *IIª Petri* est citée *In Philip.*, I, 3-5 : *sicut Petrus apostolus inter cetera dicens : ut sitis, inquit, consortes divinæ naturæ* (*II Petr.*, I, 4), *P. L.*, t. XVII, col. 404 C; et encore *In I Tim.*, II, 1-4, *P. L.*, t. XVII, col. 466 C. Il y est fait allusion *Quæst.*, CXI, 3, édit. Souter, p. 278, 23, *P. L.*, t. XXXV, col. 2332 et *Quæst.*, CXI, 6, édit. Souter, p. 279, 16, *P. L.*, t. XXXV, col. 2333. L'Épître de Jacques est citée *In Gal.*, V, 10, *P. L.*, t. XVII, col. 366 C : *dicente Iacobo in epistola sua*. Une allusion certaine est faite à la *IIIª Ioannis*, lorsque à propos de *Rom.*, XVI, 23, *P. L.*, t. XVII, col. 182 A, l'exégète identifie Caius avec le Caius *ad quem scripsit Iohannes apostolus.* L'Épître aux Hébreux est citée comme Écriture, mais elle n'est jamais présentée comme l'œuvre de saint Paul. L'*Ambrosiaster* n'en donne pas le commentaire, ce qui prouve déjà qu'il ne la regarde pas comme rédigée par l'apôtre, à la différence des treize épîtres qu'il tient pour authentiques; et lorsqu'il la mentionne il l'introduit par les mots : *dicit, adiecit, addit, ait;* mais sans ajouter *apostolus*, ou aucun autre sujet. Il est visible qu'il en ignore l'auteur, A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 171-173.

Les Évangiles sont signalés avec les titres *cata Matheum, cata Marcum, cata Lucan, In I Cor.*, XV, 5, *P. L.*, t. XVII, col. 261 B; et *cata Iohannem, Quæst.*, LXXVI (LXXII), 2, édit. Souter, p. 129, 23, *P. L.*, t. XXXV, col. 2266. Ils doivent être rangés dans l'ordre suivant : Matthieu, Luc, Marc, Jean, *Quæst. de Nov. Testam.*, IV (II), édit. Souter, p. 430, 431, *P. L.*, t. XXXV, col. 2391. Cet ordre est très rare, et ne se trouve nulle part dans les manuscrits de l'ancienne latine : il pourrait se faire qu'on le rencontre chez Clément d'Alexandrie, A. Souter, *op. cit.*, p. 197. Le titre des Actes est *Acta Apostolorum*. L'ordre habituel des épîtres pauliniennes dans les manuscrits de l'*Ambrosiaster* est : Rom., I Cor., II Cor., Gal., Eph., Phil., I Thes., II Thes., Col., Tit., I Tim., II Tim., Philem. Mais il serait hasardé de dire que c'était dans cet ordre que se suivaient réellement les épîtres dans le texte de l'apôtre utilisé par le commentateur. Suivant les bénédictins, tel est également l'ordre des épîtres dans Primasius et Sedulius Scotus. Le canon romain de 382 fournit une liste ordonnée de manière toute différente.

Le texte biblique de l'*Ambrosiaster* mérite une attention particulière à cause de son antiquité. Il a bien des chances d'être la version communément employée à Rome entre 370 et 380, et de représenter cette ancienne latine que saint Jérôme appelle *Vulgata editio*. Parfois, les variantes des manuscrits grecs sont signalées; elles le sont sans aucune sympathie. Ainsi, Rom., V, 14, l'exégète lit son texte : *sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen et in eos qui peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ*, *P. L.*, t. XVII, col. 94, 95. Il sait que le grec porte : *qui non peccaverunt;* et il le remarque; puis il continue : *Et tamen sic præscribere nobis volunt de græcis codicibus, quasi non ipsi ab invicem discrepent; quod fecit studium contentionis. Quia enim propria quis auctoritate uti non potest ad victoriam, verba legis adulterat, ut sensum suum, quasi verbis legis asserat, uti non ratio sed auctoritas præscribere videatur. Constat autem quosdam latinos porro olim de veteribus Græcis translatos codicibus quos incorruptos simplicitas temporum servavit et probat : postquam autem a concordia animis dissidentibus et hæreticis perturbantibus torqueri quæstiones cœperunt, multa immutata sunt ad sensum humanum, ut hoc contineretur litteris quod homini videretur. Unde et ipsi Græci diversos codices habent. Hoc autem verum arbitror, quando et ratio et historia et auctoritas conservatur : nam hodie quæ in Latinis reprehenduntur codicibus, sic inveniuntur a veteribus posati, Tertulliano et Victorino et Cypriano.* A propos de Rom., IX, 17, le commentateur explique le texte : *dicit enim Scriptura ad Pharaonem quia ad hoc te ipsum reservavi, ut ostendam in te virtutem meam, et ut nuntietur nomen meum in universa terra;* et il ajoute : *Alii codices sic habent : quia ad hoc te suscitavi, ut ostendam in te virtutem meam. Sive reservavi, sive suscitavi, unus est sensus*, *P. L.*, t. XVII, col. 137 B-C. Voici ce que nous lisons encore sur Rom., XII, 11 : *Tempori servientes : in græco dicitur sic habere : deo (domino ?) servientes, quod nec loco ipsi competit. Quid enim opus erat summam hanc ponere totius devotionis, cum quando singula membra, quæ ad obsequia et servitia Dei pertinent, memoret. In omnibus enim his quæ enumerat plenum deo servitium exhibetur. Servire tempori quid sit alibi solvit*, etc..., *P. L.*, t. XVII, col. 159 A. Enfin, au sujet de Rom., XVI, 11 : *Salutate eos qui sunt ex Narcissi domo (qui sunt) in domino*, nous pouvons signaler cette intéressante remarque : *Narcissus hic illo tempore presbyter dicitur fuisse, sicut legitur in aliis codicibus... Hic ergo Narcissus presbyter peregrini officio fungebatur*, *P. L.*, t. XVII, col. 179 D-180 A. Les remarques du genre de celles que nous venons de citer ne sont d'ailleurs pas très nombreuses. Il est évident que le commentateur ne s'intéresse guère à la critique textuelle, et qu'il est loin d'avoir, sur les variantes du texte grec la curiosité de saint Jérôme par exemple. Le texte latin lui suffit, et il le défend de toutes ses forces, ce qui accroît d'ailleurs la valeur de son témoignage en ce qui regarde les citations de ce texte même.

A. Souter, qui s'est livré à une étude approfondie du texte biblique de l'*Ambrosiaster*, aboutit aux conclusions suivantes que nous devons simplement signaler ici : 1° Les citations évangéliques reproduisent souvent le texte du *Codex Veronensis b*, qui est habituellement regardé comme le meilleur témoin de la recension européenne; mais il faut tenir compte d'un grand nombre de leçons particulières à notre écrivain, et qui ne sont appuyées par aucune autorité. 2° Le texte des Actes est généralement identique à celui du ms. *Gigas (Holmiensis)* : le même texte a été employé aussi par Lucifer de Cagliari. 3° Le texte des Épîtres de saint Paul ressemble beaucoup à celui que cite Lucifer de Cagliari. 4° Le texte de l'Apocalypse peut être utilement comparé au vieux texte africain conservé par Primasius d'Hadrumète. Voir pour plus de détails, A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 205-257.

V. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'ŒUVRE DE L'AMBROSIASTER. — 1° Le commentaire des Épîtres de saint Paul est un des plus importants, le plus important peut-être de ceux qu'ont laissés les écrivains chrétiens de langue latine. L'explication *(Tractatus)* de chaque Épître est précédée d'un court argument *(Argumentum, prologus)*, qui donne quelques renseignements sur la communauté ou l'individu auquel est adressée la lettre, et sur le but de cette lettre. Le commentaire lui-même, en règle générale, est bref, l'auteur visant à la clarté beaucoup plus qu'à l'éloquence. Chaque verset ou groupe de versets est expliqué pour lui-même, l'exégèse suivant immédiatement le texte auquel elle s'applique. Les grandes épîtres obtiennent

un commentaire plus important et plus long, proportions gardées, que les petites. L'auteur ne sort de sa réserve habituelle et n'entre dans le détail que lorsqu'il s'agit de questions qui ont rapport avec le gouvernement de l'Église, avec la hiérarchie et son organisation, cf. *In Ephes.*, IV, 11, 12; *In I Tim.*, III, 12, 13; et alors les renseignements qu'il fournit sont du plus haut intérêt historique.

Comme il convient à un latin, l'*Ambrosiaster* vise avant tout la formation morale de ses lecteurs. Il ne cherche pas à les étonner par des explications allégoriques. Le plus souvent, il se tient dans le terre-à-terre de la vie quotidienne. Il expose, il explique, il éclaire, tranquillement, sans grands coups d'aile et sans éclairs de génie. L'Écriture est à ses yeux une école où ses contemporains doivent apprendre à mieux vivre, et l'existence pratique, avec ses petites tâches, lui paraît assez grande pour mériter tous ses soins. Il parle souvent de l'empereur, des fonctionnaires et des magistrats impériaux : il n'est personne qui ne connaisse par expérience les rouages compliqués de l'administration impériale; il n'est personne non plus qui ne doive organiser sa vie sur le modèle de l'État romain, puisque cet état remplit au mieux sa tâche.

Bien qu'il lui arrive souvent de critiquer la conduite de l'Église et de ses chefs, l'*Ambrosiaster* écrit pour des chrétiens catholiques. Il ne se contente pas de condamner les païens et les Juifs; il condamne aussi les hérésies de son temps, celles qui peuvent être dangereuses pour ses contemporains, sans s'attarder d'ailleurs à de longues dissertations sur l'origine des sectes : ce moraliste pratique n'a pas le temps de faire de l'histoire. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que le sens historique lui fait défaut, très loin de là. Il connaît très bien la différence qu'il y a entre l'époque apostolique et son propre temps, en ce qui regarde l'organisation de la hiérarchie. Il affirme que primitivement la dignité épiscopale revenait de droit au plus ancien prêtre, et que plus tard seulement un concile décida que *non ordo sed meritum crearet episcopum*, *In Eph.*, IV, 11, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 388 D. Il sait aussi qu'à l'époque de saint Paul, *adhuc rectores ecclesiis paucis erant in locis*, *In Rom.*, XVI, 22, *P. L.*, t. XVII, col. 181 D. Particulièrement curieuse est sa théorie des fins dernières, exposée principalement à propos de I Cor., XV, 52 sq., *P. L.*, t. XVII, col. 270, 271. Il partage les hommes en trois classes : les saints ou les justes qui ont mis leurs œuvres en harmonie avec la foi chrétienne; les pécheurs, c'est-à-dire les chrétiens qui ont mal vécu; enfin les impies, qui comprennent les apostats, les infidèles et les athées. Tous ressusciteront, mais les justes non plus que les impies ne seront pas jugés, puisque leur cas est manifeste : seuls les pécheurs subiront le jugement. Les premiers, transformés dans leurs corps, entreront dans la gloire éternelle; les seconds iront aux tourments sans fin. Quant aux pécheurs, même aux faux docteurs restés chrétiens, ils seront condamnés au feu, mais pour un temps seulement. Ils en sortiront un jour, *soluto debito;* ils ne sont pas *perituri*, mais *purgandi per ignem*, et la raison en est qu'il doit leur être utile d'avoir cru au Christ, *ut ex aliqua parte operæ pretium sit credidisse in Christum*. L'auteur étend même ce privilège aux anges déchus. Sur Ephes., III, 10, il assure que saint Paul a été choisi pour faire connaître aux Principautés et aux Puissances célestes les mystères de la Sagesse de Dieu, *ut prædicatio ecclesiastica etiam his proficiat, et deserant assensum tyrannidis diaboli*. Bien plus, il paraît l'étendre aux philosophes qui ont connu Dieu par les lumières de la raison. Il n'y a en effet que les idolâtres proprement dits qui aient péché *in similitudinem prævaricationis Adæ*, et sur qui ait régné la mort. Les autres qui ont connu Dieu *sive ex traduce*, *sive iudicio naturali* et qui l'ont honoré, s'ils ont péché, ont péché *sub Deo*, et non *in Deum*, qu'ils connaissaient comme juge. Leurs fautes comportent donc quelque excuse, J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, 1909, t. II, p. 339, 340.

Ces doctrines rappellent celles d'Origène, et amènent naturellement à poser la question des sources de l'*Ambrosiaster*. Si l'on se souvient des expressions dédaigneuses avec lesquelles le commentateur désigne « les sophistes grecs, » on ne croira pas volontiers qu'il ait rien lu d'Origène. Mais il pouvait connaître des enseignements analogues à ceux du docteur alexandrin, par la seule lecture d'ouvrages latins. Le seul commentaire des Épîtres de saint Paul qui soit antérieur au nôtre en Occident est celui de C. Marius Victorinus : encore est-il si différent d'idées et de style de celui de l'*Ambrosiaster* qu'il n'a sans doute pas été utilisé beaucoup par ce dernier. A. Souter remarque cependant qu'il serait intéressant de comparer minutieusement les commentaires de Victorinus, de l'*Ambrosiaster* et de saint Jérôme, *A study of Ambrosiaster*, p. 8, n. 1.

2° Les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* forment dans la plupart des anciens manuscrits, une collection de 127 traités, d'étendue très variable, et de contenus divers. Plusieurs manuscrits récents renferment une collection plus étendue qui contenait 151 *Quæstiones*. Quelques-uns par contre ne donnent que 115 *Quæstiones*. Cette troisième collection est certainement tardive et représente un travail théologique du haut Moyen Age. Quant aux deux autres, A. Souter a montré qu'elles avaient tout au moins de grandes chances d'être également authentiques. L'auteur aura d'abord écrit son recueil de 151 *Quæstiones;* il l'aura ensuite revu et corrigé, supprimant quelques chapitres qui paraissaient inutiles, remaniant et refondant plusieurs de ses *tractatus*, et laissant d'ailleurs intacts ceux qui lui semblaient les meilleurs. Cf. *Pseudo-Augustini Quæstiones* recensuit A. Souter, p. XI-XX.

Les sujets traités sont extrêmement variés. Le mot *Quæstio* signifie enquête ou recherche sur des passages difficiles de l'Écriture, et il figure dans le titre d'un certain nombre d'ouvrages authentiques de saint Augustin, *De diversis Quæstionibus LXXXIII liber unus*, *De diversis Quæstionibus ad Simplicianum libri duo*, *De octo Dulcitii Quæstionibus liber unus*. Notre auteur lui aussi se pose des problèmes, ou répond à des questions qui lui ont été posées. Il se demande par exemple Qu'est-ce que Dieu (qu. I) ? Pourquoi Dieu a-t-il fait le monde (qu. II) ? Si le jugement de Dieu est juste, pourquoi les petits enfants de Sodome ont-ils été brûlés (qu. XIII) ? Adam a-t-il eu un corps immortel (qu. XIX)? Pourquoi le Sauveur a-t-il été baptisé (qu. XLIX) ? Quelques traités sont dirigés contre les ennemis du christianisme et présentent un caractère polémique ou apologétique : contre les Juifs (qu. XLIV), contre Photin (qu. XCIX), contre Arius (qu. XCVII), contre Novatien (qu. CII), contre les païens (qu. CXIV). D'autres visent des abus actuels : la vanité des diacres romains (qu. CI), la théorie qui assimile Melchisédech au Saint-Esprit (qu. CIX), la pratique de l'astrologie (qu. CXV). On voit par ces quelques exemples toute la richesse du recueil et l'intérêt qu'il peut offrir non seulement pour l'histoire de l'exégèse biblique, mais d'une manière plus générale pour l'histoire du christianisme à Rome sous le pontificat de saint Damase. Il est fort possible que quelques-unes au moins parmi ces *Quæstiones* aient d'abord circulé séparément et sans nom d'auteur : la question CIX sur Melchisédech a sûrement été envoyée seule à saint Jérôme, comme un écrit anonyme. De tels traités, courts, bien informés, sur les problèmes de l'heure présente, devaient avoir grand succès dans les milieux chrétiens de Rome. Plus tard, ils perdirent de leur intérêt, en devenant moins actuels, et sans doute est-ce le nom de saint Augustin, dont ils

ont été couverts d'assez bonne heure, qui les a préservés d'une disparition totale.

VI. Bibliographie. — 1° *Éditions du texte.*— Les *Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli* figurent parmi les œuvres de saint Ambroise, *P. L.*, t. xvii, col. 45-508, édit. Ballerini, Milan, 1875-1883, t. iii, p. 373-964. H. Brewer doit publier l'édition, impatiemment attendue et désirée, de ces commentaires dans le *Corpus* de Vienne.

Les *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti* ont été éditées avec les œuvres de saint Augustin dans *P. L.*, t. xxxv, col. 2213-2416. Beaucoup meilleure est l'édition de A. Souter, *Pseudo-Augustini Quæstiones veteris et novi Testamenti CXXVII*, dans le *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. l, Vienne et Leipzig, 1908. Souter publie d'abord le texte de la seconde édition, puis dans un appendice, p. 417-480, il donne les *Quæstiones* qui figuraient dans la première édition et ont été ensuite rejetées par l'auteur.

2° *Études.* — J. Langen, *De Commentariorum in epistolas paulinas qui Ambrosii et Quæstionum biblicarum quæ Augustini nomine feruntur scriptore* (Progr.), Bonn, 1888, in 4°; C. Marold, *Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung*, dans la *Zeitschr. für wissensch. Theologie*, 1884, t. xxvii, p. 415-470; A. Harnack, *Der Pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum*, dans les *Abhandlungen Al. von Oettingen zum der Geburstag gewidmet*, Munich, 1898, p. 54-93; G. Morin, *L'Ambrosiaster et le Juif converti Isaac, contemporain du pape Damase*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1899, t. iv, p. 97-121; Th. Zahn, *Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak*, dans *Theolog. Literaturblatt*, 1899, t. xx, p. 313-317; A. E. Burn, *The Ambrosiaster and Isaac the converted jew*, dans *The Expositor*, 18 99. ii. p. 368-375; G. Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans *Rev. benedict.*, 1903, t. xx, p. 113-131; F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens; l'Ambrosiaster et le droit romain*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1903, t. viii, p. 417-440; A. Souter, *A study of Ambrosiaster (Texts and Studies*, t. vii, 4), Cambridge, 1905; C. H. Turner, *Niceta and Ambrosiaster*, dans *The Journal of theolog. studies*, 1906, t. vii, p. 203-219, 355-372; J. Wittig, *Der Ambrosiaster Hilarius*, dans les *Kirchengesch. Abhandl.* de Sdralek, fasc. 4, Breslau, 1906; J. Wittig, W. Schwierholz, A. Zeuschner, O. Scholz, *Ambrosiasterstudien*, dans les *Kirchengesch. Abhandl.* de Sdralek, fasc. 8, Breslau, 1909; H. Brewer, *War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak*, dans *Zeitschr. für Kathol. Theologie*, 1913, t. xxxvii, p. 214-216; G. Morin, dans *Rev. bénéd.*, 1914, t. xxxi, p. 1-34; A. Souter, *The identity of Ambrosiaster, a fresh suggestion*, dans *The Expositor*, VIII[e] série, 1914, t. vii, p. 224-232; A. J. Smith, dans *The Journal of theolog. studies*, 1916, t. xvii; A. Casamassa, *Il pensiero di Sant' Agostino nel 396-397 e l'Ambrosiastro*, 1919; W. Mundle, *Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster*, Marbourg, 1921; M. Zappala, *Aproposito dell Ambrosiastro*, dans *Rivista trim. delle Scienz. filosof. e relig.*, 1922, t. iii, p. 460-467; J. H. Baxter, *Ambrosiaster cited as Ambrose, in 405*, dans *Journal of theolog. studies*, 1922-1923, t. xxiv, p. 187.

G. Bardy.

AMÉLINEAU Émile, Clément. — Professeur à la Sorbonne et directeur d'études à l'École des Hautes-Études, né à la Chaize-Giraud (Vendée), le 28 août 1850, décédé à Châteaudun, en janvier 1915, à l'âge de 65 ans.

Prêtre du diocèse de Rennes, M. Amelineau fut d'abord professeur dans l'enseignement libre; il suivit ensuite au Collège de France et à l'Ecole des Hautes-Études (section sciences historiques et philologiques) les cours de MM. Maspéro et Grébaut et prépara ses thèses en vue de l'obtention du doctorat ès lettres. Dès 1882, il fut envoyé en mission permanente à l'Institut archéologique du Caire. En 1887, il abandonna l'Église et, dès le 19 octobre de cette même année, il prit possession de la chaire des Religions de l'Égypte à l'École des Hautes-Études (section Sciences religieuses), chaire qu'il occupa jusqu'à sa mort, d'abord comme maître de conférences, puis le 26 février 1903, comme directeur adjoint et le 20 août 1907, comme directeur d'études. Le 11 janvier 1888, il obtint le grade de docteur ès lettres. Sa thèse principale avait pour titre : *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements, son origine égyptienne;* elle était consacrée à l'étude de quelques gnostiques célèbres : Simon le magicien, Basilide, Carpocrate, Valentin. La thèse secondaire concernait l'Histoire Lausiaque, *De Historia Lausiaca.* M. Amélineau fit un cours libre en Sorbonne de février à juin 1892 et il fut chargé de mission en Égypte de 1895 à 1898.

Ses principaux travaux eurent trait à l'histoire de l'Égypte ancienne et de l'Égypte chrétienne et à la littérature copte. On se contentera de mentionner ici ceux qui peuvent offrir quelque intérêt pour les Biblistes, *Fragments de la version thébaine de l'Écriture* (Ancien Testament), 1890; *Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque nationale renfermant des textes bibliques du Nouveau Testament*, 1897; *La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère; Etude sur le Papyrus de Boulaq*, 1891; *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte ancienne*, 1894; *Résumé de l'histoire de l'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 1894; *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'ancienne Égypte*, 1895; *Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'ancienne Égypte*, 1896, 2 vol.; *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, 1897-1899; *Mission Amélineau, Comptes rendus in extenso*, 3 vol. 1902-1905; *Le Tombeau d'Osiris*, 1899; *Le culte des rois préhistoriques d'Abydos sous l'ancien empire égyptien*, 1906. Au cours de sa mission, Amélineau explora avec succès une partie de la nécropole d'Abydos; il découvrit les tombeaux des pharaons des trois premières dynasties et s'imagina avoir trouvé les sépultures des dynasties divines et fabuleuses antérieures à Ménès. Il crut même qu'Osiris, le dieu dont il avait découvert le sépulcre, avait été un roi qui avait réellement existé et il soutint la même opinion pour Horus et pour Sit. Selon lui, ces personnages avaient véritablement vécu, ils avaient régné réellement et n'avaient été divinisés par les descendants de leurs sujets qu'un certain temps après leur mort. Des opinions si nouvelles exposées par Amélineau dans les volumes consacrés à ses fouilles ne reçurent pas un accueil favorable de la plupart des égyptologues; elles furent même l'occasion de polémiques assez vives entre Amélineau et Maspéro.

Parmi ses dernières publications, relatives à l'Égypte, il suffira de mentionner : *Les idées sur Dieu dans l'ancienne Égypte*, 1903; *Le rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte*, 1905; *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, 1908; *La cosmogonie de Thalès et les doctrines de l'Égypte*, 1910.

L. Pirot.

AMRAPHEL. — Voir Hammourabi.

AMURRU. — Voir Sémites.

ANCIEN TESTAMENT, Langue, textes livres. — Voir Testament.

ANGE DE YAHWEH. —En un certain nombre de textes de l'Ancien Testament figure un personnage désigné tantôt par l'appellation de *mal'ākh Yahweh*, ou *ange de Yahweh*, tantôt par celle de *mal'ākh 'élôhîm* ou *ange de Dieu.*

Le mot *mal'ākh* se rattache, d'après un procédé de dérivation très usuel, à la racine *lā'ak.* Cette racine est inusitée en hébreu. Mais, en arabe *la'aka* signifi, *envoyer*, et *mal'akum* désigne un *messager;* en éthiopien le même verbe a le sens plus précis d'*envoyer un messager*, et le substantif correspondant est susceptible des mêmes sens que le mot hébreu *mal'kāh* ; il faut dire la même chose des substantifs correspondants de l'araméen et du néo-hébreu. En phénicien *m.l.'.k* signifie aussi *messager.*

On ne saurait donc être surpris de relever comme sens fondamental du mot *mal'ākh*, celui de *messager.*

De fait, ce sens est attesté par de nombreux exemples : Gen., XXXII, 4 (messagers envoyés par Jacob à Esaü); Deut., II, 26 (messagers envoyés par Moïse à Séhon); Jud., VI, 35 (messagers envoyés par Gédéon dans tout Manassé); etc. De même dans les livres sapientiaux (Prov., XIII, 17; XVII, 11, etc.) et prophétiques (Is., XIV, 32; XVIII, 2; XXX, 4; XXXIII, 7; etc.) De tels messagers peuvent être envoyés par Dieu lui-même; et c'est ainsi que le terme *mal'âkh* peut s'employer pour désigner les prophètes (Is., XLII, 19; XLIV, 26; Agg., I, 13: etc.), les prêtres (Mal., II, 7; cf Eccl., V, 5). On peut encore alléguer : Ps., LXXVIII, 49 (où « les messagers du malheur » sont envoyés par Dieu); Ps., CIV, 4 (où Yahweh fait des vents ses messagers, des flammes de feu ses serviteurs).

Mais les messagers de Dieu sont avant tout ces êtres spirituels que nous désignons sous le nom d'Anges (cf. dans le *Supplément* le mot JUIVE [*Théologie*]). Ils constituent sa cour céleste, lui font cortège dans les apparitions et visions, sont députés par lui auprès des hommes.

On ne saurait nier qu'il existe une réelle analogie entre ces esprits et ce *mal'âkh Yahweh* (ou *'Elôhîm*) dont nous nous occupons en cet article. C'est cette analogie qu'il nous faut préciser, en étudiant d'abord les textes dans lesquels il est fait mention de ce personnage, et en essayant d'en tirer quelques conclusions.

I. LES TEXTES. — Le premier épisode caractéristique à cet égard est le récit de la première fuite d'Agar, après la conception d'Ismaël (Gen., XVI, 7-14). L'ange de Yahweh trouve Agar près d'une source d'eau dans le désert. Après l'avoir invitée à retourner vers Sara, sa maîtresse, et à s'humilier devant elle, il ajoute : « Je multiplierai extrêmement ta postérité; on ne pourra la compter, tant elle sera nombreuse » (vers. 10). C'est dire que l'Ange parle exactement comme le peut faire Yahweh lui-même. Bien qu'on puisse songer ici à une certaine distinction entre Yahweh et l'Ange, la même impression se dégage des termes dont celui-ci se sert pour annoncer la naissance d'Ismaël et prédire ses destinées. « Voici que tu es enceinte, et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom d'Ismaël, parce que *Yahweh* a entendu ton affliction. Ce sera un âne sauvage que cet homme; sa main sera contre tous, et la main de tous sera contre lui, et il habitera en face de tous ses frères » (vers. 11, 12). De fait Agar ne s'y trompe pas; elle donne à « Yahweh qui lui a parlé » le nom de Atta-El-Roï (vers. 13), ce qui veut dire : « Tu es un Dieu voyant. » L'identification est donc complète entre Yahweh et l'Ange de Yahweh; celui-ci n'est vraiment autre chose que l'apparition de Yahweh lui-même. Rien d'ailleurs ne nous indique d'une façon explicite sous quelle forme apparaît Yahweh; l'ensemble du récit semble suggérer une forme humaine.

Tout à fait analogues sont les données du récit de la seconde fuite d'Agar après la naissance d'Isaac, fils de Sara (Gen., XXI, 14-21); mais ici Dieu est appelé Elôhîm : « Elohim entendit la voix de l'enfant — d'Ismaël qu'Agar a emporté avec elle et déposé sous un arbrisseau dans le désert de Bersabée — et l'ange d'Elohim appela du ciel Agar, en disant : « Qu'as-tu, Agar? Ne crains point, car Elohim a entendu la voix de l'enfant, dans le lieu où il est. Lève-toi, relève l'enfant, prends-le par la main, car je ferai de lui une grande nation. » Et Elohim lui ouvrit les yeux, et elle vit un puits d'eau; elle alla remplir l'outre d'eau et donna à boire à l'enfant. » (17-19)

On peut faire des constatations analogues à propos du récit du sacrifice d'Isaac (Gen., XXII, 10-18). Lorsque Abraham prend le couteau pour égorger son fils, l'Ange de Yahweh lui crie du ciel et lui dit : « Ne porte pas la main sur l'enfant et ne lui fais rien; car je sais maintenant que tu crains Dieu et que tu ne *m'*as pas refusé ton fils, ton unique. » (Vers. 11, 12.) L'identification est aussi parfaite que possible en ces paroles. Ce qui suit témoignerait plutôt en faveur d'une certaine distinction. L'ange parle un peu à la façon d'un prophète qui s'approprie la parole divine : « Je l'ai juré par moi-même, dit Yahweh : parce que tu as fait cela, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai, etc. »

Il faut rattacher à ces textes les suivants : Gen., XXIV, 7, dans lequel Abraham fait à son serviteur, lorsqu'il l'envoie chercher une femme pour Isaac, la déclaration suivante : « Yahweh, le Dieu du ciel,... enverra son ange devant toi, et tu prendras là une femme pour mon fils. » (Cf. Gen., XXIV, 40.) — Gen., XXXI, 11-13, où l'Ange d'Elohim dit en songe à Jacob : « Je suis l'Elohim de Béthel. » — Gen., XLVIII, 15, 16, où Jacob bénit Joseph et ses fils en ces termes : « Que *l'Elohim* en présence duquel ont marché mes pères Abraham et Isaac, que *l'Elohim* qui m'a nourri depuis que j'existe jusqu'à ce jour, que l'*Ange* qui m'a délivré de tout mal bénisse ces enfants! » Dans les deux derniers textes c'est l'identification qui prévaut. Devant le précédent, qui semble pourtant se rattacher au sujet, c'est surtout à la distinction que l'on est amené à prêter attention.

Il est assez naturel d'alléguer encore dans ce contexte l'épisode de Gen., XVIII, XIX. Après avoir annoncé que Yahweh apparut à Abraham aux chênes de Mambré, le récit nous montre trois hommes qui viennent vers la tente du patriarche (XVIII, 1, 2). Abraham pratique à leur égard, et de la façon la plus cordiale, les lois de l'hospitalité (XVIII, 3-8). L'un de ces visiteurs, qui est ensuite désigné par le nom de Yahweh, annonce à Abraham et à Sara la naissance d'Isaac (XVIII, 9-15). Après quoi les hommes se lèvent pour partir du côté de Sodome, et Abraham les accompagne. C'est alors que Yahweh annonce au patriarche et la grandeur de sa race et son propre dessein d'aller se rendre compte de la gravité des crimes de Sodome (XVIII, 16-21). Les hommes partent — sans aucun doute deux d'entre eux — et s'en vont vers Sodome pendant qu'Abraham continue de s'entretenir avec Yahweh (XVIII, 22-32). Au terme de l'entretien, Yahweh s'en va, Abraham retourne chez lui (XVIII, 33), cependant que les deux anges arrivent à Sodome pour sauver Lot de la grande catastrophe qui menace la ville (XIX, 1 et sv.). Parmi les trois « hommes » qui vinrent vers Abraham, il y avait donc deux anges sous forme humaine accompagnant Yahweh. Celui-ci apparaissait, lui aussi, sous forme humaine, sans que rien tout d'abord le distinguât de ses deux compagnons. Nous sommes bien ici, semble-t-il, en face d'une apparition de l'Ange de Yahweh, et nous avons une donnée précise sur la forme qu'il revêt d'ordinaire en ces manifestations.

Cette donnée toutefois ne vaut pas pour tous les cas. Dans l'épisode du Buisson Ardent (Ex., III, 1-IV, 17), l'Ange de Yahweh apparaît en flammes de feu, du milieu du buisson (vers. 2). D'ailleurs l'identification avec Yahweh ou avec Elohim s'affirme de la même manière que dans les épisodes concernant Agar : « Yahweh dit » (III, 7; IV, 2, 4; etc., cf. III, 4); « Moïse dit à Yahweh » (IV, 10); « Elohim dit » (III, 4, 5, 6, 12; etc.). « Moïse dit à Elohim » (III, 11, 13). Le caractère de l'apparition a peut-être pour but de mettre en relief la transcendance d'un Dieu qui ne veut être représenté par aucune figure humaine ou autre. — Ex., XIV, 19, 20 semble nous inviter à penser à l'Ange d'Elohim à propos de la colonne de feu ou de nuée qui guidait les enfants d'Israël au cours de leurs migrations (Ex., XIII, 21, 22; XIV, 19, 24; XXXIII, 9, 10; Num., XII, 5; XIV, 14; Deut., XXXI, 15). — C'est encore à l'Ange de Yahweh qu'il faut penser lorsque au terme du code de l'alliance, Yahweh annonce au peuple qu'il va envoyer devant

lui « un ange », auquel il ne faut pas résister, dont il faut redouter la rigueur, « parce que mon nom est en lui, » un ange que finalement Yahweh appelle « mon ange » et qui, marchant devant le peuple, le conduira à la Terre Promise (Ex., xxiii, 20, 21, 23). On peut rapprocher de ce passage, Ex., xxxii, 34; Num., xx, 16. — Dans Ex., xxxiii, la distinction entre l'Ange et Yahweh est marquée plus explicitement que dans les textes précédents, sans que pourtant l'on puisse songer à un ange pur et simple. C'est après l'apostasie du veau d'or, après que les Lévites ont vengé l'affront fait à Yahweh, après que Moïse a plaidé auprès de Dieu la cause du peuple coupable (Ex., xxxii). Yahweh invite Moïse à quitter le Sinaï et à se rendre au pays promis aux pères et il ajoute : « J'enverrai devant toi un ange,... mais je ne monterai point au milieu de toi, car tu es un peuple au cou raide, pour ne pas t'anéantir en chemin » (Ex., xxxiii, 2, 3, cf. vers. 5). Un autre trait, dans le même contexte, accentue encore la distinction. Moïse ne veut pas se contenter de « l'ange ». Il multiplie les prières, provoque la générosité du peuple, insiste pour savoir enfin qui l'accompagnera. Yahweh finit par lui faire cette déclaration : « Ma face ira *avec toi*, et je te donnerai un repos » (vers. 14). Or, le contexte le prouve, la face, c'est la personne de Yahweh lui-même : « Si votre face ne vient pas, dit Moïse, ne nous faites pas partir d'ici. A quoi connaîtra-t-on que j'ai trouvé grâce à vos yeux, moi et votre peuple, sinon à ce que vous marcherez avec nous? » (vers. 15, 16).

Dans le livre des Nombres xxii, 22-35, 'épisode de 'ânesse de Balaam fournit une nouvelle référence à l'Ange de Yahweh. Plusieurs traits du récit semblent marquer une distinction entre Yahweh et son Ange (vers. 28, 31); mais, au vers. 35, lorsque l'Ange dit à Balaam : « Mais tu ne diras pas autre chose que ce que je te dirai, » il s'attribue, dans la révélation prophétique, un rôle qui appartient au seul Yahweh.

Le livre des Juges nous fournit une série de références intéressantes. Dans l'épisode de Bôkim (ii, 1-4), l'identité foncière de l'Ange et de Yahweh est nettement mise en relief. Le langage de l'Ange, s'attribuant la sortie d'Égypte, l'introduction dans la Terre Promise, l'alliance, est le langage même de Yahweh. Le cantique de Déborah (Jud., v, 23) renferme une simple allusion, mais l'identité s'y trouve assez fermement indiquée. L'épisode de la vocation de Gédéon (Jud., vi, 11-24) rappelle celui d'Agar au désert. La distinction est assez marquée dans le discours de l'Ange (vers. 12, 14, 18, 20) pour que Gédéon s'y méprenne; c'est seulement au signe qui marquera le départ du visiteur céleste que Gédéon reconnaîtra son caractère. Mais le narrateur identifie nettement l'Ange et Yahweh (vers. 14, 18, 23). Ce faisant, il consacre l'impression que l'apparition a faite sur Gédéon lui-même. Lorsque l'Ange s'est retiré, en effet, le héros a bâti au lieu même de l'entretien, un autel *à Yahweh* et lui a donné le nom de *Yahweh-Schalôm*, Yahweh-Paix (vers. 24). — Le récit concernant l'annonce de la naissance de Samson (Jud., xiii, 1-25) produit la même impression. L'Ange de Yahweh s'exprime en des termes tels que ni la femme de Manué (vers. 6, 8, 10), ni Manué lui-même (vers. 16) ne reconnaissent en lui Yahweh; c'est seulement après le prodige final (vers. 19, 20) que Manué « comprit que c'était l'Ange de Yahweh » (vers. 21). La manière dont s'exprime le texte sacré permet de croire que de telles apparitions n'étaient pas inouïes, ni même très rares. On savait, une fois qu'il s'était manifesté, ce qu'était l'Ange de Yahweh, et l'on n'hésitait pas à l'identifier avec Dieu, avec Yahweh lui-même (vers. 22, 23).

Il ne semble pas qu'il faille alléguer en ce contexte I Sam., xxix, 9; il y est seulement question d'un ange, On hésite davantage en face de II Sam., xiv, 17, 20. On peut dire de l'Ange d'Elohim, en effet, qu'il excelle à écouter le bien et le mal, et surtout qu'il connaît tout ce qui se passe sur la terre; peut-on dire la même chose, dans les perspectives de l'Ancien Testament, d'un ange, au sens ordinaire de ce mot? — En revanche, aucune hésitation n'est possible au sujet de II Sam., xxiv. C'est bien l'Ange de Yahweh, au sens spécifique de ce terme, qui étend la main sur Jérusalem pour la détruire, qui se tient près de l'aire d'Areuna, qui frappe le peuple (vers. 16, 17); d'autre part, dans ces vers. 16 et 17, — le vers 15 donnerait peut-être une impression un peu différente, — c'est surtout la distinction entre Yahweh et l'Ange qui attire l'attention. Il en est de même dans le récit parallèle de I Chron., xxi, dans lequel, d'ailleurs, l'appellation « Ange de Yahweh » revient plus souvent (vers. 12, 15, 16, 18, 20, 27, 30).

L'Ange de Yahweh figure encore, sans qu'il y ait de traits spéciaux à relever, dans l'histoire d'Élie, soit à propos de son pèlerinage au Sinaï (I Reg., xix, 5, 7), soit à propos de sa rencontre avec les messagers envoyés par Ochozias de Samarie pour consulter, au sujet de sa maladie, Béelzébub d'Accaron (II Reg., i, 3, 15). — Il faut peut-être mentionner en ce contexte « l'ange qui a parlé dans la parole de Yahweh », sur lequel un faux prophète prétend s'appuyer pour détourner du droit chemin le voyant qui, en face de Jéroboam I, a maudit l'autel de Béthel (I Reg., xiii, 18); le faux prophète, dans son imposture, s'appuierait sur les interventions de l'Ange de Yahweh dans les appels adressés d'en haut aux vrais représentants de Dieu. Dans l'histoire d'Ézéchias, c'est à l'Ange de Yahweh que l'on attribue le désastre de l'armée de Sennachérib : « Cette nuit-là l'Ange de Yahweh sortit et frappa, dans le camp des Assyriens, cent quatre-vingt mille hommes. » (II Reg., xix, 35; cf. II Chron., xxxii, 21, où toutefois on dit que « Yahweh envoya un ange qui extermina... »; Is., xxxvii, 36.) On est tenté de rapprocher ce récit de celui de la dixième plaie d'Égypte; dans l'Exode, c'est Yahweh lui-même qui, au milieu de la nuit, frappe tous les premiers-nés des hommes et des animaux (Ex., xii, 29; cf., vers. 23), dans la Sagesse, l'extermination est mise au compte de la Parole toute-puissante de Dieu (Sap., xviii, 14-16). Le rapprochement est saisissant entre le rôle attribué ici à la Parole et celui qui, dans l'histoire d'Ézéchias, est attribué à l'Ange de Yahweh.

Ce passage de la Sagesse est l'un de plus importants que l'on ait à relever dans les *Kelhûbhîm*. Trois autres textes seulement s'offrent à notre attention. — L'auteur du Ps. xxxiv nous déclare que « l'Ange de Yahweh campe autour de ceux qui le craignent et les sauve » (Ps., xxxiv, 8). Si l'on prête attention aux versets qui lui servent de contexte immédiat, il ne semble pas que l'on puisse se méprendre sur le sens de ce passage. On nous dit, en effet, au vers. 7 : « Ce pauvre a crié, et Yahweh l'a entendu, et il l'a sauvé de toutes ses angoisses. » Et au vers. 9 : « Goûtez et voyez combien Yahweh est bon : heureux l'homme qui met en lui son refuge! » Il semble évident que l'expression « Ange de Yahweh » du vers. 8 rentre très nettement dans la série que nous étudions en cet article; et, d'autre part, ce texte est de ceux qui marquent le plus fortement l'identification de Yahweh et de son Ange. — Il en faut dire autant pour Ps. xxxv, 4-6, qui est comme la contrepartie du texte précédent : « Qu'ils soient honteux et confus ceux qui en veulent à ma vie, qu'ils reculent et rougissent ceux qui méditent ma perte! Qu'ils soient comme la paille au souffle du vent, et que l'Ange de Yahweh les chasse! Que leur voie, soit ténébreuse et glissante, et que l'Ange de Yahweh les poursuive! Les vers. 1 et 10 du psaume contribuent

à rattacher ce texte, lui aussi, à la catégorie de ceux dans lesquels l'identification entre Yahweh et « son Ange » est la plus marquée. — On a allégué comme se rattachant au sujet qui nous occupe Eccl., v, 5 : « Ne permets pas à ta bouche de faire pécher ta chair (toi-même) et ne dis pas devant le *mal'ăkh* : C'est une ignorance. » Parmi les anciennes versions, les Septante (πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ) et le syriaque témoigneraient dans le sens de l'Ange de Yahweh : elles ne sont pas littérales, mais leur interprétation paraît tout à fait claire en ce sens. Le Targumiste a pensé à un ange : « Et au jour du grand jugement tu ne pourras dire devant l'ange terrible qui dominera sur toi que c'est (ç'a été) une ignorance. » Aquila, Symmaque et Théodotion ont traduit, en conformité littérale avec le texte : πρὸ προσώπου τοῦ ἀγγέλου. De même la Vulgate : *coram Angelo*. Aujourd'hui les commentateurs ont tendance à prendre le terme dans un sens métaphorique très large : « devant le prêtre » (Siegfried, Wildeboer); pour M. Fillion, cette opinion est « la plus commune et la plus probable. »

Abstraction faite de Zacharie, les écrits des prophètes ne renferment que de rares références à l'Ange de Yahweh. Il faut mentionner, en premier lieu, Os., XII, 4b 5a,: « Dans son âge mûr, il (Jacob) lutta avec Dieu, il lutta avec l'ange et l'emporta. » Le texte n'est pas des plus faciles à expliquer. Il renferme une allusion évidente à l'épisode raconté dans Gen., XXXII, 25-33. Mais, dans ce récit, on ne parle pas de l'Ange, mais uniquement de Dieu; cette remarque et le parallélisme qui est très apparent dans le texte prophétique montrent que, dans ce dernier texte, c'est bien de l'Ange de Yahweh qu'il s'agit; d'ailleurs ce texte est de ceux qui tendent à marquer l'identification. — On notera que dans Agg., I, 13, le prophète lui-même est nommé *mal'ăkh Yahweh;* mais les mots qui suivent, « *dans*, ou *selon le mandat de Yahweh*, » ont pour but de préciser que le mot *mal'ăkh* est pris ici dans son sens étymologique de mandataire, sans plus. — Il n'y a pas à tirer davantage de Mal., II, 7, où le prêtre apparaît comme le mandataire de Yahweh; ce texte, d'ailleurs, n'a pas dû être étranger à l'exégèse contemporaine de Eccl., v, 5. — Il faut, en revanche, noter avec soin Mal., III, 1 : « Me voici qui envoie mon *mal'ăkh*, et il déblaiera le chemin devant moi; et soudain viendra dans son temple le maître que vous cherchez, et le *mal'ăkh* de l'alliance que vous désirez. Voici qu'il vient, dit Yahweh des armées. » On notera que cette annonce est en rapport avec des paroles provocatrices des impies, se résumant dans cette question : « Où est le Dieu de la justice? » (II, 17). Il ne semble pas que le mot *mal'ăkh* désigne, les deux fois où il est employé, le même personnage. La première fois, le *mal'ăkh*, envoyé par Yahweh, est un précurseur, dont le rôle rappelle celui des messagers dont il est parlé Is., XL, 1, 2, 6, 7, et surtout 9. On traduirait assez exactement par « messager », et s'il fallait trouver une identification à ce précurseur on pourrait songer à ce qui est dit d'Elie, Mal., III, 23, 24. La seconde fois, « le *mal'ăkh* de l'alliance que vous désirez » est en parallélisme étroit avec « le Seigneur que vous désirez. » Kraetzschmar (*Die Bundesvorstellung im Alten Testament*, p. 237-239) et, à sa suite, Nowack, dans son *Handkommentar*, p. 405 sv., estiment que, malgré le parallélisme, le *mal'ăkh de l'alliance* n'est pas à identifier avec *le Maître* ou *Seigneur*, c'est-à-dire avec Yahweh lui-même; le *mal'ăkh de l'alliance* serait l'ange gardien de la communauté juive qui, à la fin des temps, descendrait avec Yahweh, lorsque celui-ci fixerait son séjour dans la communauté. Il nous semble que cette interprétation se heurte à l'objection que lui fait Marti (*Kurzer Hand-Commentar, Dodekapropheten*, p. 473 sv.) : D'une part, rien ne justifie, à propos de cet ange gardien, la formule « que vous désirez »; d'un tel désir il n'est nullement question dans le contexte. D'autre part, s'il est entendu que, descendant vers la communauté, Yahweh doit être entouré de sa cour, c'est une idée nouvelle et singulière que d'y faire entrer cet ange gardien; là où Yahweh lui-même se trouve, la communauté n'a plus besoin d'un tel protecteur. Aussi l'interprétation qui nous paraît la plus vraisemblable est celle qui identifie le *mal'ăkh de l'alliance* avec Yahweh lui-même. Quant au sens de cette épithète, nous admettons volontiers l'explication donnée par Van Hoonacker (*Les douze petits Prophètes*, p. 731) : « Il faut distinguer, croyons-nous, entre la raison du nom lui-même, et l'idée que le nom est appelé à suggérer dans notre passage. On concevait l'alliance actuellement existante comme ayant été contractée entre le peuple hébreu et Jahvé se manifestant par le *mal'ăkh*; c'est en vertu de cette conception que Jahvé porte le nom d' « ange de l'alliance ». Mais pourquoi Jahvé est-il ici désigné par cette qualité? parce que l'acte qu'il a posé comme « ange de l'alliance », il va le poser de nouveau. C'est pour insinuer que Jahvé vient contracter une alliance nouvelle (cf. Jer., XXXI, 31-36) que Malachie rappelle que le Seigneur qui va paraître est *l'ange de l'alliance* d'autrefois. » Il y aurait ainsi une allusion à Ex., III, 1-22; VI, 2-8; XXIII, 22-33. En tout cas le parallélisme entre le Seigneur et le *mal'ăkh de l'alliance* témoigne dans le sens de l'identification.

C'est dans la vision nocturne (I, 7-VI, 15) qu'en Zacharie l'on voit figurer l'Ange de Yahweh. — Un des textes à alléguer est assez facile à saisir; c'est Zach., III, 1-10. Yahweh, à ce qu'il semble, ou « l'ange interprète », fait voir à Zacharie le grand-prêtre Josué qui est debout devant l'Ange de Yahweh, alors que le Satan se tient à sa droite (du grand-prêtre) pour s'opposer à lui. Le texte continue (vers. 2) : « Et Yahweh dit au Satan : Que Yahweh te réprime! » Il ne semble pas douteux qu'une correction du texte s'impose, que le sujet de la phrase soit cet Ange de Yahweh (« Et l'Ange de Yahweh dit :) devant lequel se tient Josué, et qui prend ensuite la parole aux vers. 5, 6. Toutefois les versions ne présentent pas ici de variantes, et il est peut-être à propos de se rappeler que, dans Gen. et Jud., les appellations « Ange de Yahweh » et « Yahweh » alternaient facilement. Il est vrai que, dans notre texte, il est assez étrange de lire : « Et Yahweh dit : Que Yahweh te réprime! » Aux vers. 5, 6, c'est « l'Ange de Yahweh » qui est explicitement nommé; et, dans le vers. 6, il annonce un oracle de Yahweh : « Et l'Ange de Yahweh adjura Josué, en disant : Ainsi parle Yahweh des armées... » De la sorte, si l'on fait abstraction du vers. 2, ce texte témoigne surtout en faveur de la distinction de l'Ange de Yahweh par rapport à Yahweh lui-même. — Le premier acte (I, 8-17) de la vision nocturne est plus complexe : « Voici qu'un homme était monté sur un cheval roux, et il se tenait entre des myrtes dans un lieu ombragé, et il y avait derrière lui des chevaux roux, alezans et blancs. Je dis : Qui sont ceux-ci, mon seigneur? Et l'ange qui parlait avec moi (*ou* en moi) me dit : Je te ferai voir qui sont ceux-ci. » Et l'homme qui se tenait entre les myrtes prit la parole et dit : « Ce sont ceux que Yahweh a envoyés pour parcourir la terre. » Et ils répondirent à *l'ange de Yahweh qui se tenait entre les myrtes*, et ils dirent : « Nous avons parcouru la terre, et voici que toute la terre est habitée et tranquille. » *L'ange de Yahweh* prit la parole et dit : « Yahweh des armées, jusques à quand n'auras-tu pas pitié de Jérusalem et des villes de Juda, contre lesquelles tu es irrité voilà soixante-dix ans? » Et Yahweh adressa à l'ange qui parlait avec moi de bonnes paroles, des paroles de consolation. Et l'ange qui parlait avec moi me dit : « Proclame ceci... etc. » Dans cette description, le personnage qui paraît en

premier lieu est un cavalier qui chevauche un cheval roux et qui se tient entre les myrtes (Van Hoonacker, d'après le grec : entre des montagnes) dans un lieu ombragé, suivi de chevaux (c'est-à-dire, d'après le contexte, de cavaliers montés sur des chevaux) roux, (Van Hoonacker, s'appuyant sur la vision de VI, 1-8, surtout sur le vers. 2, lit : noirs), alezans et blancs. En réponse à une question de Zacharie, l'homme qui se tient (sans bouger, semble-t-il) entre les myrtes déclare que ces cavaliers sont des explorateurs que Yahweh a envoyés parcourir la terre, pour se rendre compte de son état. Et voici qu'à cet homme identifié avec l'Ange de Yahweh, les cavaliers font en effet leur rapport. L'identification a de quoi surprendre de prime abord. Mais, d'une part, elle est soutenue par les versions; d'autre part, ceux qui sont envoyés par Yahweh parcourir le monde ne doivent en rendre compte qu'à Yahweh ou à un personnage très proche de lui par sa dignité. De la sorte l'identification n'a rien qui répugne et, à défaut d'éléments de correction, il la faut maintenir. Après la réponse des cavaliers, l'Ange de Yahweh s'adresse à Yahweh lui-même et lui pose une question. Or au lieu de lui adresser la réponse, c'est à l'ange interprète que Yahweh la donne. Ce n'est pas une raison, alors qu'ici encore les versions sont d'accord avec le texte, pour conclure que c'est l'ange interprète qui s'adressait à Yahweh. En effet, la question n'a rien qui répugne sur les lèvres de l'Ange de Yahweh: mais comme la réponse intéresse Zacharie, comme elle est en rapport avec la question antérieurement posée par Zacharie à l'ange interprète (vers. 9), on comprend que cette réponse soit adressée à l'ange interprète lui-même; c'est lui d'ailleurs qui va transmettre cette réponse au prophète. Il n'y a pas à nier que telle ou telle des corrections proposées par Nowack, Marti, Mitchell soit plus ou moins séduisante; mais ces corrections ne s'imposent pas et, comme elles ne sont pas suggérées par les versions, mieux vaut s'en tenir au texte massorétique. Dans cette première partie de la vision nocturne, c'est surtout la distinction de l'Ange et de Yahweh qui attire l'attention. — Il n'est pas inutile de donner quelque attention à l'ange interprète, « l'ange qui parle avec moi (*ou* en moi) (Zach., I, 9, 13, 14; II, 2, 7; IV, 1, 4, 5; V, 5, 10; VI, 4, 5). Dans les visions d'Amos (VII, 1-VIII, 3) et de Jérémie (I, 11-19) c'est Yahweh lui-même qui attire l'attention du prophète sur la vision, et c'est Yahweh qui lui en donne l'explication. Dans les visions de Zacharie, l'ange interprète tient ce double rôle; c'est donc encore un intermédiaire qui, par ce caractère même, se rapproche de l'Ange de Yahweh, tout en ne l'égalant pas en prestige. On rencontrait déjà un semblable intermédiaire dans la vision finale d'Ézéchiel (XL-XLVIII). — De même faudrait-il parler de l' « autre ange » de Zach., II, 7. Dans Zach., XII, 8, l'« Ange de Yahweh » est mentionné en un parallélisme étroit avec Dieu lui-même.

Parmi les deutérocanoniques, Tobie est le premier des livres historiques que nous rencontrions. Un texte paraît se rapporter au sujet que nous étudions. Il est emprunté aux adieux de Tobie à son fils, et rappelle Ex. XXIII., 23 : « Que le Dieu qui habite au ciel favorise votre voyage, et que son ange vous accompagne » (Tob., V, 21). — On peut se demander s'il faut alléguer ici cette parole, empruntée aux fragments grecs d'Esther, et adressée par Esther à Assuérus : « Je vous ai vu, Seigneur, comme un ange de Dieu (ἄγγελον θεοῦ, sans l'article), et mon cœur a été troublé par la crainte de votre Majesté » (Esth., XV, 16 = V, 16). — On trouve une référence plus nette à l'Ange de Yahweh dans Eccli., XLVIII, 21, en un passage qui rappelle la déroute de l'armée de Sennachérib, menaçant Jérusalem : « Il (Yahweh) frappa l'armée des Assysiens, et son ange les extermina (l'hébreu porte : et les bouleversa par un fléau). » — Allusion pareille, *Lettre de Jérémie*, dans les paroles de Yahweh que le prophète transmet aux exilés : « Car mon ange est avec vous, et il prend soin de votre vie » (Bar., VI, 6). — Un assez grand nombre de textes des fragments grecs de Daniel doivent être rapportés ici : III, 49 : « Mais l'ange du Seigneur était descendu dans la fournaise avec Azarias et ses compagnons, et il écartait de la fournaise la flamme de feu. » — XIII (Histoire de Suzanne), 44, 45 : « Et voici un ange du Seigneur (ἄγγελος Κυρίου, sans article), comme on la (Suzanne) conduisait à la mort; et l'ange, selon qu'il en avait reçu l'ordre, donna un esprit d'intelligence à un jeune homme qui était Daniel. » (Théodotion: « Le Seigneur éveilla l'esprit saint d'un tout jeune homme nommé Daniel). XIII, 55 : « Le jeune homme dit : (à l'un des vieillards), Justement tu mens pour ta perte; car l'Ange du Seigneur va te fendre aujourd'hui. » — XIII, 59 : « Daniel dit (à un autre des vieillards) : Pécheur, maintenant l'Ange du Seigneur se tient, le glaive à la main, jusqu'à ce que le peuple vous fasse mourir, afin de te couper. » XIII, 62 : « Ils (les témoins) leur (aux vieillards) imposèrent silence, et, les ayant emmenés, il les jetèrent dans un précipice; alors l'Ange du Seigneur jeta du feu au milieu d'eux. » Il est assez difficile de déterminer avec certitude si, dans ces passages, il s'agit de « l'Ange de Yahweh » au sens où nous l'entendons en cet article, ou simplement d'un ange; la première hypothèse nous paraît la plus vraisemblable. La teneur générale des textes semble marquer plutôt la distinction que l'identification entre l'Ange et Yahweh. — XIV (Bel et le dragon), 34 : « Alors un ange (ἄγγελος, sans article; de même dans Théodotion) du Seigneur s'adressa à Habacuc en disant... » XIV, 36 : « Alors l'Ange du Seigneur, ayant pris Habacuc par la chevelure de sa tête, le déposa audessus de la fosse qui était à Babylone. » XIV, 39 : « Et Daniel mangea; et l'Ange du Seigneur remit le même jour Habacuc là d'où il l'avait pris. » Ces textes donnent lieu aux mêmes réflexions que ceux de l'histoire de Suzanne.

Il n'est pas sans intérêt de comparer les textes originaux avec les versions. Le plus souvent la conformité est complète. On notera seulement que dans Gen., XLVIII, 16, le samaritain lit *roi* (*mélékh*) au lieu d'ange (*mal'ăkh*); — que le Targum affecte la forme « ange du Seigneur » (*de Yeya*), même quand le texte porte « ange de Dieu »; que, dans les Juges, le même Targum remplace « ange » par « prophète », ce qui est une interprétation, et une interprétation sûrement erronée; que, dans le grec et le syriaque, « ange de Yahweh » de l'hébreu est assez souvent remplacé par « ange de Dieu », et réciproquement. — Le fait le plus intéressant à noter est peut-être que, Ex., IV, 24, et Jud., VI, 14, 16, les Septante ont « ange de Yahweh » là où le texte dit simplement « Yahweh ». — Dans Ps., XXXIV, 3, c'est, d'après l'hébreu, l'Ange de Yahweh qui campe autour de ceux qui le craignent; d'après le syriaque, c'est l'armée des anges de Dieu. On saisit assez facilement la raison de cette variante; le traducteur aura sans doute pensé qu'on ne pouvait dire d'un personnage qu'à lui seul il formait un camp autour des justes. — Dans Ex., III, 2, la Vulgate porte *Dominus*, alors que l'hébreu renferme « Ange de Yahweh ».

La variante la plus intéressante est en rapport avec un texte que nous n'avons pas encore signalé. Il s'agit d'Is., LXIII, 9. Après avoir dit que Yahweh avait été pour son peuple un sauveur, le prophète ajoute, d'après l'hébreu : « Dans toute leur angoisse, il n'a pas été en angoisse, et l'ange de sa face les a sauvés; dans son amour et son indulgence, c'est lui qui les a rachetés; il les a soutenus, et il les a portés, tous les jours d'au-

trefois. » Il est évident que le premier membre de la citation cadre difficilement avec ceux qui suivent. Aussi bien, au lieu de *lô'* avec un aleph, c'est-à-dire au lieu de la négation, le qerêy invite à lire *lô* avec un waw, c'est-à-dire le lamed avec le suffixe : « Dans toute leur angoisse, il y a eu angoisse *pour lui* (il a été en angoisse), et l'ange de sa face les a sauvés. » L'allusion à Ex., XXXIII, ne paraît pas douteuse. Mais il semble alors qu'une identification soit établie entre l'ange et la face, et qu'à l'intercession de Moïse Yahweh ne fasse aucune concession : pas plus après qu'avant, il ne consent à venir lui-même, et, ange ou face, c'est un intermédiaire qu'il envoie. On pourrait remarquer que la synonymie ou quasi-synonymie entre l'ange et la face témoignerait dans le sens d'une distinction aussi faible que possible entre Yahweh et sa représentation sensible. On sait que des modernes, Marti, par exemple, admettent cette identité entre l'ange et la face. Mais ici la variante du grec doit être prise en considération : οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ἔσωσεν αὐτοῦς. Le grec a retenu la négation *lô'*; au lieu de *ṣār*, angoisse, il semble avoir lu *ṣîr*, envoyé, qu'il a rendu par πρέσβυς; οὐδέ marque qu'à ses yeux, et en conformité avec la grammaire hébraïque, la négation gouvernait tout le membre de phrase; quant à l'équivalence entre ἄγγελος et *mal'ākh*, elle est des plus élémentaires. Ce n'est pas tout : le grec a coupé la phrase après *mal'ākh* et a établi une antithèse entre les deux membres. Lisait-il un terme hébreu (*kî-'im*, par exemple) correspondant à son ἀλλά? On peut se le demander : en tout cas αὐτὸς paraît bien correspondre à *pānâw*, étymologiquement : sa face. Dans Ex., XXXIII, 14, au lieu de « ma face ira, » le grec porte αὐτός προπορεύσομαι. On peut faire une remarque analogue à propos de Deut., IV, 37, où αὐτός remplace *bᵉ pānâw*. Il n'est pas douteux, malgré quelques difficultés de détail, que la leçon du grec soit en meilleur rapport que celle de l'hébreu avec les données d'Ex., XXXIII, auxquelles Is., LXIII, 9 fait allusion.

II. Conclusion. — Tels sont les textes.

1° Une impression d'ensemble paraît s'en dégager assez nettement. Dans l'Ancien Testament, non seulement Yahweh parlait aux hommes dans un langage tout à fait intérieur qui atteignait directement leur esprit, mais, en d'autres circonstances, il s'exprimait en des visions. De ces dernières les unes se déroulent uniquement dans l'imagination du voyant. Mais il en est d'autres qui frappent ses sens extérieurs et constituent de véritables apparitions. On n'hésite pas alors à dire que Yahweh lui-même (ou Dieu, *Elôhîm*) apparaît directement aux hommes. Mais cette forme sensible a quand même un nom; elle s'appelle *mal'ākh*. C'est le nom même par lequel on désigne les anges, et il ne faut pas en être trop surpris Les apparitions de Yahweh et celles des anges sont un peu de même ordre; elles revêtent un caractère et une forme — d'ordinaire la forme humaine — sensiblement pareils. Toutefois, à raison même de celui qu'il représente, le *mal'ākh Yahweh*, ou *mal'ākh Elôhîm* jouit d'une prééminence, d'une transcendance sans pareilles. Quand il s'agit des anges, on ne se préoccupe pas de distinguer entre la forme extérieure de la représentation et l'ange lui-même; ce sont là des spéculations philosophiques qui n'intéressent pas des âmes encore primitives. Et c'est pourquoi, par exemple, Daniel dit tout simplement que Gabriel vint vers lui (Dan., VIII, 15-17; IX, 21). De même, à l'origine, on ne distinguait pas, dans le langage populaire, entre l'Ange de Yahweh et Yahweh lui-même ; c'est ce qui ressort des récits de la Genèse concernant Agar (XVI, 7-14; XXI, 14-21) ou la bénédiction de Jacob (XLVIII, 15, 16), des Juges concernant Gédéon (VI, 11, 24) ou les parents de Samson (XIII, 2-23). Dans la vision de l'Horeb elle-même, on ne trouve pas trace d'une pareille distinction (Ex., III). En tous ces récits on emploie, alternativement et indifféremment, sans qu'on saisisse aucune trace de règle à ce sujet, Yahweh et Ange de Yahweh, Elohim et Ange d'Elohim.

Ce n'est pas à dire qu'on ne perçoive de bonne heure une certaine distinction. Elle s'affirme dans l'épisode de l'ânesse de Balaam lorsque (Num., XXII, 31) le récit nous montre Yahweh ouvrant les yeux de Balaam qui voit l'Ange de Yahweh se tenant sur le chemin La distinction est plus sensible, absolument indiscutable, dans l'épisode de l'aire d'Areuna (II Sam., XXIV). Au vers. 16, l'*Ange* étend la main sur Jérusalem pour la détruire, puis Yahweh se repent de ce mal et il dit à *l'Ange* (qui immédiatement après est appelé Ange de Yahweh) qui faisait périr le peuple : « Assez, retire maintenant ta main! » Mais le texte ancien dans lequel cette distinction s'affirme le plus explicitement est celui d'Ex., XXXIII : Yahweh ne veut pas accompagner son peuple au départ de l'Horeb, après le veau d'or, de peur que sa présence ne soit funeste aux coupables. Il délègue son Ange, et c'est seulement au terme des instances de Moïse qu'il consent à ce que sa face, c'est-à-dire sa propre personne, accompagne les émigrants. L'Ange apparaît donc nettement ici comme un intermédiaire. Il ne semble pas pourtant qu'il faille distinguer cet Ange (« mon Ange ») du personnage que l'on rencontre dans les récits populaires, et c'est donc bien à propos de l' « Ange de Yahweh » que la distinction est affirmée avec tant de précision. On peut dire qu'elle est affirmée à cet endroit à raison de la préoccupation spéciale qui se fait jour en ce récit; mais il faut ajouter que, pour autant, cette distinction toute morale ne détruit pas l'identité fondamentale, que le récit d'Ex., XXXIII, ne va pas à l'encontre de celui d'Ex., III. Yahweh et l'Ange qui le représente sont toujours un même personnage, bien qu'une distinction puisse être établie qui a son fondement dans la nature des choses. De même qu'il n'est pas tenu compte de cette distinction dans les récits de Jud., VI et XIII, de même il n'en est pas tenu compte lorsque Osée, à propos de la lutte de Jacob, rapproche intimement, dans un parallélisme synonymique, l'Ange et Dieu.

Il n'en est pas moins vrai que la tendance à la distinction allait s'accentuer. Si, dans Ex., XXXIII, elle est formulée avec tant de netteté, c'est pour marquer que le contact direct de Yahweh avec les coupables ne saurait manquer de leur être funeste. Or la relation est étroite entre coupable et profane. Déjà Isaïe est effrayé à la pensée que, ayant lui-même les lèvres impures, appartenant à un peuple qui a, lui aussi, les lèvres impures, il a été admis à contempler Yahweh des armées : il craint de mourir (Is., VI, 5). Sa crainte est la même que celle que Manué, père de Samson, éprouvait jadis en présence de l'Ange de Yahweh (Jud., XIII, 22). A mesure que l'idée de la transcendance et de la sainteté de Yahweh fit sur les âmes une impression de plus en plus profonde, la tendance alla s'accentuant dans le sens d'un isolement de plus en plus complet de la divinité vis-à-vis de ce qui est terrestre et profane. C'est ce qui semble s'être produit d'une manière toute particulière au cours de l'exil, alors que, sur la terre profane d'un dieu étranger (Ps. CXXXVII, 4), les Juifs souffraient si profondément de se sentir éloignés, séparés de Yahweh. Cette tendance, inspirée à la fois par un sentiment de respect pour la personne auguste de Yahweh et par un sentiment de crainte par rapport aux inconvénients qui, pour les hommes et le monde, pourraient résulter de ce contact et de ces relations, aboutit à mettre davantage en relief le rôle des êtres intermédiaires. On savait depuis longtemps qu'à ces êtres Dieu donnait souvent charge d'être les agents

de son œuvre ici-bas. A partir de l'exil, on se plut à contempler Dieu dans la transcendance de son séjour céleste et à voir les anges descendre ici-bas pour exécuter des actes qu'on lui attribuait auparavant sans plus de précision. Déjà dans Ézéchiel, si l'on voit Yahweh apparaître lui-même à plusieurs reprises au prophète (Éz., I; III, 23; VIII, 1-4; XL, 1, 2), c'est un être intermédiaire, « un homme, dont l'aspect était comme d'airain, » qui lui manifeste, en ses détails, le plan du Temple futur (Éz., XL., 3 sq.). Tandis que, dans *Amos* (VII, 1-VIII, 3) et dans Jérémie (I, 11-19), c'est Yahweh lui-même qui donne au voyant la clef des visions qu'il a provoquées, on voit, dans Zacharie, un ange interprète, « l'ange qui parle avec (*ou* en) moi, » intervenir pour remplir ce rôle. Il ne faut donc pas être surpris si, dans ce même Zacharie, on tient surtout compte, à propos de l'Ange de Yahweh, de la distinction qu'Ex., XXXIII, a établie entre lui et Yahweh. Il n'en est pas moins remarquable qu'à une époque plus tardive, on rencontre des textes dans lesquels l'identification se maintient, tout comme dans Gen. et Jud.; c'est ce qui arrive dans Mal., III, 2, selon l'exégèse la plus vraisemblable de ce passage. Il est probable que, dans plusieurs des textes des deutérocanoniques que nous avons allégués, l'Ange de Yahweh revêt aussi le caractère d'un intermédiaire.

2° Nous ne voyons donc aucun fondement dans les textes pour divers systèmes développés par des critiques étrangers à l'Église. Le mot *mal'âkh*, à l'origine et jusqu'à l'exil (Kosters, Buchanam Gray), n'aurait désigné que l'apparition de Yahweh; il n'aurait pas été employé pour désigner des messagers célestes, distincts de Yahweh; selon Marti, il aurait eu, dans ces contextes, le même sens que la Face de Yahweh. La distinction entre l'Ange et Yahweh, si nettement marquée à propos du Sinaï, aurait eu pour but, d'après Smend, d'expliquer comment, tout en demeurant sur la montagne sainte comme en son séjour propre, Yahweh pouvait quand même exercer son action ailleurs. Tandis que certains documents n'hésitaient pas à faire émigrer Yahweh, d'autres lui donnaient dans le *mal'âkh* une sorte d'existence séparée et représentative. Le *mal'âkh* serait, de ce chef, devenu comme le type de tous ces intermédiaires entre Dieu et le monde. Le nom aurait été retenu et, au besoin, mis au pluriel, pour les désigner; à mesure que l'idée de la transcendance divine aurait pris de l'empire, le nombre et les espèces des *mal'âkhîm* se seraient multipliés pour exprimer les diverses formes de l'action divine dans l'univers. — On ne peut trouver à ces théories aucune base solide dans les textes.

3° Dans une direction toute différente, le P. Lagrange, en un article fort érudit (*L'Ange de Iahvé*, *Revue biblique*, 1903, p. 212-225) émet une idée intéressante. Il prend comme point de départ les données d'Ex., XXXIII. Il fait d'abord remarquer que « la raison d'être du *mal'âkh* n'est nullement de développer au loin l'action de Iahvé fixé au Sinaï. » D'après les récits antérieurs (Ex., XXIII, 27 sv. que le P. Lagrange attribue à la même source que XXXIII, mais différente de celle de XXIII, 20-25), Yahweh devait, dans son premier projet, accompagner lui-même les Israélites; c'est la prévarication du veau d'or qui a modifié son dessein. D'autre part, la désolation des Israélites prouve qu'à leurs yeux la présence de l'ange n'est nullement équivalente de celle de Yahweh; de là l'insistance pour que Yahweh vienne en personne et la promesse divine conforme à ce vœu. Cette promesse d'ailleurs, Yahweh la tiendra au moyen de cette tente de réunion, de cette arche, dans lesquelles il manifestera sa présence par la descente de la nuée. Dès lors, au regard du P. Lagrange, la distinction est nette à l'origine entre Yahweh et son ange, qui n'est vraiment qu'un ange, au sens ordinaire de ce mot : « S'il se dégage une idée des faits de l'Exode, c'est que la communication avec Dieu est devenue, à partir de ce moment, moins immédiate » C'est dans le même sens que se dessine l'intervention des anges dans les visions prophétiques. On ne cesse jamais d'admettre la communication directe de Yahweh avec l'homme, pour ce qui concerne la parole prophétique elle-même; mais, au point de vue des visions sensibles, nous avons relevé entre Amos et Jérémie, d'une part, et Zacharie, de l'autre, des différences qui trouveraient là leur explication. Dieu prend la parole, mais c'est un ange qui apparaît. Il choisit dans sa cour d'êtres célestes des messagers pour exécuter ou communiquer ses volontés ici-bas. Même il n'est pas obligé, comme les rois humains d'envoyer plusieurs messagers, afin qu'ils se protègent les uns les autres contre des dangers à craindre, ou encore afin que leur nombre soit une garantie de leur fidélité. Un seul messager suffit, dont par suite le rôle et la prééminence revêtent un caractère exceptionnel de grandeur.

Cette grandeur rapproche singulièrement son ange de Yahweh lui-même. D'autre part, il est tout naturel qu'on attribue à Yahweh les communications que, par son ange, il adresse aux hommes, l'action que, par l'intermédiaire de son ange, il exerce dans le monde. Telle est l'explication des textes dans lesquels il y a cette alternance que nous avons remarquée entre Yahweh (ou Elohim) et l'ange. Mais, d'après le P. Lagrange, cette alternance ne serait pas primitive. A l'origine il n'aurait été question que de Yahweh ou d'Elohim. La mention de l'ange serait le résultat de retouches opérées dans les textes à des dates relativement récentes et sous l'influence des préoccupations consécutives à une idée de plus en plus austère de la transcendance divine. « Nous retrouvons ici réalisée par des faits positifs la tendance que nous avions reconnue comme une doctrine théologique : là où les anciens disaient sans scrupules « Iahvé », les modernes ont dit avec plus de précision « l'ange de Iahvé ». Ne serait-ce pas ce scrupule, appliqué aux anciennes histoires, qui leur donne cet aspect extraordinaire; un ange identifié avec Dieu? »

« En un mot, les anciens ne faisaient pas mystère d'admettre des apparitions sensibles de Iahvé, sans que ces apparitions, très variées, permissent de conclure qu'il avait une forme sensible propre à laquelle il était nécessairement attaché. Cependant, plus tard, on aima mieux considérer ces apparitions comme conduites à l'aide de l'envoyé ordinaire de Iahvé. Les anciens textes furent donc retouchés en ce sens, mais avec tant de respect et de mesure qu'on laissa subsister, dans la bouche de l'être mystérieux, l'affirmation qu'il était Dieu. A quelle époque se produisit ce scrupule? Il existe déjà dans Osée, et cependant Jérémie voit encore des objets sensibles sans le ministère d'un ange. Il est impossible d'assigner une date: une idée ne devient pas dominante pour être exprimée une fois, et par ailleurs elle peut exercer son influence avant d'avoir été écrite. Le travail de remaniements, soit par recension autorisée, soit par ingérence de copiste, ne paraît pas avoir été terminé au moment de la traduction de l'A. T. grec. Nous osons encore moins assigner un point de départ. »

L'argumentation du P. Lagrange ne manque certes pas de force. Peut-être a-t-il exagéré la portée de certaines constatations. Ainsi, dans Os., XII, 4, 5, il ne semble pas qu'en mettant en parallélisme — et, ce nous semble, en parallélisme synonymique — Elôhim et le *mal'âkh*, le prophète, après avoir d'abord représenté les faits en conformité avec Gen., XXXII, 31, ait eu l'intention de se reprendre pour mettre « Mal'akh » à la place d' « Elohim ». Je ne crois pas non

plus qu'on puisse faire état des cas ou les LXX ont l'ange alors que l'hébreu porte Yahweh ou Elôhim (Ex., IV, 24; Jud., VI, 14, 16), pour conclure qu'au temps des traducteurs grecs, le travail des remaniements n'était pas encore terminé; ces détails apparaissent un peu ténus quand on songe aux variantes de toutes sortes que révèle la comparaison du texte massorétique avec la version grecque. Si l'hypothèse du P. Lagrange ne manque pas d'une certaine probabilité, elle ne semble pas quand même appuyée par la teneur actuelle et concrète des textes. La critique textuelle ne paraît pas lui fournir un définitif appui.

Bibliographie. — Art. *Angel*, par A.-B. Davidson, dans *Dictionary of the Bible*, t. I, col. 93-97, 1898; art. *Angel*, par G. Buchanan Gray, dans *Encyclopædia biblica* t. I, col. 165-170, 1890; art. *Engel*, par Cremer, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründed von* J. J. Herzog *in dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderen Gelehrten, heransgegeben von* D. Albert Hauck, professor in Leipzig, t. V, p. 304-372, 1898 ; art. *Engel*, de Hamburger, dans *Realencyclopädie der Judenthums*, t. I, 305, 18. — Ch. G. Barth, *Der Engel des Bundes, ein Beitrag zur Christologie, sendschreiben an Schelling*, Leipzig, 1845; Ch. J. Trip, *Die Theophanie in den Geschitsbuchern des A. T.*, Leiden. 1858; Kahnis, *De angelo domini diatribe*, Leipzig, 1858; A. Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer abhängigkeit von Parsismus Zeitschrift des deutschen morgenlandisches Gesellschaft*, 1866; Godet, *Études bibliques*, Paris, 1783, t. I, p. 1-34; W. H. Kosters, *De Mal'ach Iahwe* (*Theologische Tijdschrift*, IV, p. 385 sq.), 1885; W. H. Kosters, *Het onstaun en de entevikkeling der angelologie onder Israel, ibid.*, t. I, p. 34 sq.; t. II, p. 113 sq., 1879. — Sans parler des *Théologies de l'Ancien Testament.*

J. Touzard.

I. ANGÉLOLOGIE JUIVE. — Voir Juive (Théologie).

II. ANGÉLOLOGIE CHRÉTIENNE. —

1° Dans les Évangiles. 2° Dans les Actes des Apôtres. 3° Dans les Épîtres de saint Paul. 4° Dans les Épîtres catholiques. 5° Dans l'Apocalypse. Bibliographie.

1° Dans les Évangiles. — S'ils ne nous offrent pas une doctrine systématisée sur les anges, les Évangiles n'en rendent pas moins de fréquents et explicites témoignages à leur existence et à leur activité.

Les « Anges du Seigneur », ou « de Dieu », Matth., IV, 6; XXII, 30; Luc., IV, 10; XII, 8 sq.; XV, 10; Joan., I, 50; ou « du Fils de l'homme », Matth., XIII, 41; Marc., XIII, 27, par opposition aux « Anges du diable », Matth., XXV, 41, voient « la face de Dieu », c'est-à-dire forment sa cour et jouissent de sa faveur, Matth., XVIII, 10; Luc., XII, 8, « au ciel », Matth., XVIII, 10; XXII, 30; XXVIII, 2; Marc., XII, 25; XIII, 32; Luc., XII, 15; XXII, 43; Joan., I, 51. Ils composent « l'armée céleste », Luc., II, 13, susceptible de fournir beaucoup de « légions », Matth., XXVI, 53. Immortels, ils ignorent en conséquence la procréation des enfants et l'union des sexes, Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25; Luc., XX, 36. Ils sont « saints, » Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26.

Dans les Évangiles, l'activité des anges s'exerce habituellement en liaison avec la venue du Christ et avec son ministère.

L'Évangile de l'enfance est traversé par le vol incessant des anges. L'ange du Seigneur, Gabriel, « qui se tient devant Dieu, » l'un des sept archanges de la tradition juive, Hénoch, XX; cf. Daniel, VIII, 15 sq., est envoyé au prêtre Zacharie, dans le temple, pour lui annoncer la naissance du Précurseur. Il châtie, en le frappant de mutisme, sa lenteur à croire, Luc, I, 8 sq. Le même Gabriel visite à Nazareth la vierge Marie. Il a mission de lui annoncer qu'elle est destinée par Dieu à devenir la mère du Messie et d'obtenir, à cet effet, son consentement, Luc., I, 26 sq. Un ange du Seigneur vient éclaircir en songe le doute de Joseph touchant la grossesse de Marie et lui prescrit la conduite qu'il doit tenir, Matth., I, 20 sq. Un ange, puis une troupe d'anges, descendus du ciel, annoncent la naissance du Christ aux bergers de la campagne bethléémitaine, Luc., II, 8 sq. Un ange du Seigneur révèle, en songe, à Joseph les desseins meurtriers d'Hérode et lui commande de partir sans retard pour l'Égypte, Matth., II, 13 sq. Plus tard, Hérode étant mort, un ange ordonne à Joseph de rentrer en Palestine, Matth., II, 19.

Les anges interviennent aussi, quoique moins souvent, au cours du ministère public de Jésus. Au désert, à l'issue de la tentation, les anges s'approchent de Jésus et le servent, Matth., IV, 11; Marc., I, 13. Dans son agonie, à Gethsémani, un ange vient réconforter Jésus, Luc., XXII, 43.

Lors de la résurrection de Jésus, les anges jouent un rôle important, Matth., XXVIII, 2 sq.; Luc., XXIV, 23; Joan., XX, 12. Dans Marc., XVI, 5 et Luc., XXIV, 4, ils se manifestent sous la forme traditionnelle d'hommes jeunes et vêtus de robes blanches, éblouissantes; cf. II Mach., III, 26. De même, Act., I, 10, lors de l'ascension de Jésus; cf. Act., VI, 15, la transfiguration de saint Étienne.

Jésus lui-même, dans son enseignement, nous montre les anges diversement associés à son œuvre. Les anges, au ciel, se réjouissent de la conversion des pécheurs, Luc., XV, 10. Les « petits enfants », ou plutôt « les petits » parmi les disciples de Jésus sont sous la garde d'un ange qui voit la face de Dieu, Matth., XVIII, 10. Il est question, à propos de saint Pierre, de « son ange », Act., XII, 15. En dehors des milieux sadducéens, où l'on ne croyait ni aux anges, ni aux âmes humaines immortelles, il y a lieu de penser que tout le monde, en Israël, croyait aux « anges gardiens »; cf. F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1897, p. 173 sq. Saint Jean nous a conservé une parole de Jésus définissant en ces termes la manifestation du Fils de l'homme : « En vérité, en vérité, je vous le dis, vous verrez désormais le ciel ouvert et les anges de Dieu (allusion au songe de Jacob, Genèse, XXVIII, 10 sq.) montant et descendant sur le Fils de l'homme. » Ce mot rappelle celui que dira Jésus beaucoup plus tard lorsqu'il certifiera devant les Sanhédrites son imminente entrée dans la gloire par la résurrection, Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69. Mais ici, Jésus semble avoir en vue cette révélation de lui-même qui s'ouvre avec son ministère public. Ni dans un cas ni dans l'autre l'on ne doit entendre « voir » d'une vision sensible.

En termes particulièrement solennels, Jésus précise le rôle des anges lors de son glorieux avènement et du jugement final. Ils feront cortège au Fils de l'homme venant dans sa gloire, Matth., XVI, 27; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26. Le Fils de l'homme enverra « ses » anges, qui feront la moisson, c'est-à-dire le départ des bons et des mauvais. Le Fils de l'homme, lorsqu'il prendra séance sur son trône, pour exercer son office de juge, sera entouré des anges, Matth., XXV, 31, et c'est en leur présence que sera prononcée la sentence de chacun, Luc., XII, 8 sq. Cependant les anges ignorent le jour et l'heure de ce grand événement, Marc., XIII, 32.

A deux reprises seulement, les Évangiles introduisent les anges sans mettre leur activité en rapport direct avec l'œuvre du Christ. Luc., XVI, 22, relate une parole de Jésus où nous voyons les anges transportant au sein d'Abraham l'âme du pauvre Lazare. Le judaïsme connaissait ces anges « psychopompes »; cf. *Test. Benj.*, VI, 1; *Hénoch*, sl., XLII, 4, 5; *Apoc. Mos.*,

37; *Targum sur Cantique*, 4, 12. Dans Jean, v, 4, un ange descend, par intervalles, faire bouillonner la piscine de Bethesda et lui conférer un merveilleux pouvoir de guérir. Mais l'authenticité de ce texte (v. 4*b*, 5) demeure douteuse.

2° Dans les Actes des Apôtres. — Les anges assistent les apôtres et disciples dans l'accomplissement de leur mission : les apôtres en corps, Act., v, 19; le diacre Philippe, Act., viii, 26; Pierre, Act., xii, 7 sq.; Paul, Act., xxvii, 23. Un ange met le centurion Corneille en relations avec Pierre qui le baptise, Act., x, 3 sq. Un ange du Seigneur frappe à Césarée « le roi Hérode, » qui en meurt, Act., xii, 23. Des scribes pharisiens, heurtant de front la mentalité sadducéenne, font l'hypothèse en pleine assemblée « qu'un πνεῦμα (une âme humaine désincarnée) ou un ange lui (à Paul) a peut-être parlé, » Act., xxiii, 9. On remarquera cette distinction entre πνεῦμα et ange.

3° Dans les Épîtres de saint Paul. — Avec saint Paul, nous passons de l'histoire évangélique à l'exposé doctrinal de la croyance chrétienne. Mais nous retrouvons chez lui, et plus étroite encore, cette liaison de l'angélologie avec l'œuvre et la personne du Christ — disons ici avec la sotériologie et la christologie — que nous avons déjà remarquée dans les Évangiles.

On sait que les premières épîtres de saint Paul exposent surtout la sotériologie chrétienne. Il s'y applique très particulièrement à différencier la nouvelle économie du régime mosaïque et à mettre en lumière l'infériorité de celui-ci par rapport à celle-là. Et ceci le conduit à marquer fortement le rôle des anges dans le premier établissement et dans l'administration de la Loi. Cette doctrine, dont nous trouvons l'amorce dans les LXX, Deut., xxxiii, 2; Ps., lxviii, 18, se formule explicitement chez Philon, *De Somniis*, M., p. 642; chez Josèphe, *Ant.*, XV, v, 3; dans le *Midrach sur Exode*; dans *Jubilés*, i; saint Étienne l'a professée devant le sanhédrin, Act., vii, 5 sq. Saint Paul s'y réfère, Gal., iii, 19 : « Qu'est-ce donc que la Loi ? Elle a été ajoutée en vue des transgressions (et pour retarder ainsi l'accomplissement de la promesse) jusqu'à ce que vint la postérité au bénéfice de laquelle la promesse a été donnée (à savoir le Christ), établie par le ministère des anges (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων), avec le concours d'un médiateur » (à savoir Moïse). Il y revient une seconde fois, Hébr., ii, 2 : « Si la parole prononcée par des anges (c'est-à-dire la Loi mosaïque) a reçu son accomplissement, si toute transgression et toute désobéissance a reçu son juste salaire, comment pourrions-nous échapper, si nous négligions un pareil salut » (apporté par le Fils de Dieu en personne) ?

Par une suite naturelle du rôle qu'ils ont joué lors de son établissement, les anges sont devenus les gardiens zélés de l'Alliance mosaïque et ses fidèles administrateurs. Saint Paul l'affirme indirectement lorsqu'il écrit : « Ce n'est pas à des anges qu'il a remis le gouvernement de ce monde à venir dont nous parlons. » Hébr., ii, 5. Il faut sous-entendre : comme il avait fait du monde ancien, de l'ordre mosaïque. L'Alliance nouvelle, œuvre du Fils, est remise, et dès maintenant, à son gouvernement direct; cf. I Cor., xv, 24 sq.

Peut-être ne prend-on pas, d'ordinaire, assez garde à cette antithèse paulinienne où la Loi, domaine des anges, s'oppose à l'Évangile, œuvre du Christ. Si l'on s'y attache, le sens de Col., ii, 14 sq. devient manifeste. Déjà Eph., ii, 15, saint Paul s'exprimait en ces termes : « C'est lui (le Christ) qui a réuni en un les deux parties (les juifs et les gentils). C'est lui qui a renversé le mur qui les séparait, l'inimitié. C'est lui qui a aboli dans sa chair la loi des commandements formulés en préceptes (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) », c'est-à-dire la Loi et le régime mosaïques, Il était impossible que cette abolition n'affectât point les anges qui avaient présidé à leur établissement et auxquels l'administration en avait été confiée. Col., ii, 14, nous dit précisément, en un langage tout frémissant d'allégresse, ce qui leur est advenu et qui atteste notre libération : « Il a détruit l'acte consistant en préceptes qui était, contre nous, qui nous était défavorable (τὸ... χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν). Il l'a supprimé en le clouant à la croix. Il a dépouillé les Principautés et les Puissances. Hardiment, il les a produites en spectacle (ἐδειγμάτισεν) et menées en triomphe (θριαμβεύσας) en la croix. » Cet acte consistant en préceptes, etc. (cf. Eph., ii, 15), c'est la Loi mosaïque inobservée, et changée en une créance de Dieu sur nous, créance qui était naturellement entre les mains des anges administrateurs de la Loi. Le Christ la leur arrache, dans le temps même qu'il l'acquitte par sa mort, les dépouillant du même coup de leurs fonctions abolies. Et sur sa croix, il s'entoure de leurs cohortes soumises, comme un triomphateur. La substitution des termes grandioses : Principautés et Puissances, au terme plus modeste d'anges est dans le style des épîtres de la captivité et saint Paul y a recours aussi bien lorsqu'il a en vue les anges de Dieu que lorsqu'il parle des anges de Satan. Cf. F. Prat, *Le triomphe du Christ sur les Principautés et les Puissances*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. iii, p. 220 sq. et dans : *La théologie de saint Paul*, t. ii, 6e édit., p. 80. L'exégèse qui se recommande de saint Jean Chrysostome s'accorde mal avec le contexte immédiat, avec les passages parallèles et avec l'ensemble des propos de saint Paul sur la Loi et les anges : *Quodnam chirographum ? Aut id dicit quod dicebant Moysi : Quodcumque dixit Deus faciemus et audiemus* (Ex., xxiv, 3), *aut, si non hoc, id, quod tenebat diabolus, chirographum quod fecit Deus Adamo dicens : Quo die a ligno comederis, morieris* (Gen., ii, 17). *Hoc ergo chirographum tenebat diabolus. Nec id nobis dedit Christus sed id scidit : quod quidem est ejus qui lætus remittit* (très juste). *Exspolians principatus et potestates. Diabolicas dicit potestates...* » *In epist. ad Col.*, Homélies, vi, 4; *P. G.*, t. lxii, col. 341. La sentence de mort portée jadis contre Adam ne semble pas en cause et l'on ne voit pas que saint Paul mette entre les mains du diable la Loi changée en créance.

Un certain nombre de textes, épars dans les épîtres de saint Paul, semblent pouvoir être rattachés, de façon plus ou moins précise, à cette doctrine qui fait de la Loi mosaïque l'affaire des anges, bien entendu comme instruments de Dieu, et leur domaine. L'Exterminateur de I Cor., x, 10, est, sans doute, à chercher parmi les anges préposés à l'administration de la Loi et chargés d'assurer son observation. Il faut en dire autant vraisemblablement des anges qui s'irriteraient de voir les femmes prendre part tête nue aux assemblées chrétiennes en violation de la Tôrah où, dès les premiers chapitres de la Genèse, la subordination de la femme mariée à l'homme est si nettement inculquée, I Cor., xi, 10. Chimérique, assurément, est l'hypothèse d'un ange du ciel venant annoncer aux Galates un « autre » évangile, Gal., i, 8. Mais où pourrions-nous chercher cet allié inattendu des judaïsants, si ce n'est parmi les anges de la Loi ? Dans sa généralité, le pathétique défi, jeté à toutes les puissances suprahumaines, de nous séparer de la charité du Christ pour nous, Rom., viii, 38, fussent-elles du rang des anges, Principautés et Vertus, peut fort bien contenir, entre autres choses, une allusion au rôle des anges dans l'établissement et l'administration de cette Loi mosaïque à laquelle, précisément, le Christ est venu substituer le régime de sa charité L'on est assez en peine d'imaginer ce que peuvent être ces « langues des anges »,

dont il est question, I Cor., XIII, 1, en même temps que de celles des hommes. N'y aurait-il pas là une allusion à la promulgation de la Loi sinaïtique par les anges dans toutes les langues de la terre (Philon, bon nombre de Rabbins) ?

Mais revenons à notre thème principal et plus assuré. Poursuivant avec une remarquable continuité, quoique en dépendance des épreuves successives auxquelles la foi de ses églises se trouve soumise, son dessein, qui est d'établir la suffisance et l'autonomie de la nouvelle économie du salut, bien plus sa radicale supériorité sur l'ancienne, saint Paul se trouve conduit à approfondir le mystère de la dignité personnelle du Christ, auteur de cette économie, Tandis que, dans les lettres antérieures à la captivité, l'Apôtre, comparant surtout Alliance à Alliance, se tenait généralement sur le terrain de la sotériologie, nous allons le voir désormais, pour mieux assurer sa démonstration et combattre plus efficacement les formes nouvelles de l'erreur ancienne, développer une magnifique christologie. Mais, comme il fallait s'y attendre, nous retrouvons au cœur même de cette christologie, l'antithèse du Christ et des anges, du Christ, auteur de la nouvelle économie de salut, des anges ministres de la Loi ancienne. Il suffira de relever les principaux textes. La dispensation réservée à la plénitude des temps consiste à tout rassembler sous un chef unique (ἀνακεφαλαιώσασθαι τα πάντα) dans le Christ, ce qui est dans le ciel (à savoir les anges de Dieu) et ce qui est sur la terre (à savoir les juifs et les gentils, que séparait le mur de la Loi, Eph., II, 14), Eph., I, 10 sq. En conséquence, Dieu a déployé sa force dans le Christ et à son bénéfice « en le ressuscitant d'entre les morts (ce qui était l'introduire dans la jouissance plénière de cette seigneurie qui lui appartenait de droit comme Fils de Dieu, Rom., I, 3 sq.) et en le faisant asseoir à sa droite dans les cieux au-dessus de toute Principauté et Puissance, Vertu et Domination, et de tout Nom, quel qu'il soit, non seulement dans ce siècle-ci, mais dans le siècle à venir. Il a tout mis sous ses pieds. » Eph., I, 20 sq. Nous retrouvons la même doctrine Phil., II, 9 sq. : « ... C'est pourquoi Dieu l'exalta et lui donna le Nom qui est au-dessus de tout nom (celui de Seigneur) pour qu'au Nom de Jésus tout genou fléchisse parmi les êtres célestes, terrestres et infernaux et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est Seigneur. » Ailleurs saint Paul écrit que le mystère chrétien, à savoir que « les Gentils sont au nombre des héritiers, qu'ils ont part à la promesse (faite jadis à Abraham) dans le Christ Jésus, mystère « tenu caché depuis l'origine des siècles, en Dieu, le Créateur de toutes choses, est maintenant dévoilé aux Principautés et aux Puissances, » du fait de son accomplissement dans le Christ Jésus, notre Seigneur, Eph., III, 5 sq ; cf. I Tim., III, 16. Il y a lieu de penser que, dans ces divers textes, saint Paul a tout particulièrement en vue les anges de la Loi.

La lettre aux Colossiens marque un nouveau progrès dans cette affirmation de la supériorité personnelle du Christ sur les anges. « Il est l'image du Dieu invisible. Il a été engendré avant toute créature, attendu que toutes choses ont été créées en lui, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes et Dominations, Principautés et Puissances. Tout a été créé par lui. et pour lui. Lui-même existe avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui, » Col., I, 15 sq. « Toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Et vous avez été remplis en lui (ἐν αὐτῳ πεπληρωμένοι), qui est le chef de toute Principauté et de toute Puissance, » Col., II, 9 sq. Saint Paul, qui ne perd pas de vue les tendances inquiétantes qui se sont fait jour dans les églises de la vallée du Lycus, a sûrement dans l'esprit cette conclusion : vous n'avez donc nul besoin, désormais, de recourir à la médiation complémentaire des anges pour assurer votre salut ni même pour parvenir à la perfection. Les anges de la Loi eux-mêmes ont été dépouillés de leurs fonctions anciennes, en même temps que de la divine créance qu'ils possédaient sur nous, Col., II, 14 sq.

L'épître aux Hébreux achève de mettre dans tout son jour cette doctrine du Christ supérieur aux anges, à ces anges dont il est écrit que la Loi est leur « parole, » Hébr., II, 2. C'est l'objet direct des deux premiers chapitres. On remarquera particulièrement Hébr., II, 6 sq., où saint Paul cite, d'après les LXX, le Ps. VIII, 5 « Qu'est-ce que le Fils de l'homme (entendez : le Christ) pour que tu t'occupes de lui ? Un moment (βραχύ τι) tu l'as abaissé au-dessous des anges. Mais ensuite tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu as tout mis sous ses pieds. S'il lui a tout soumis, c'est donc qu'il n'a rien laissé qui ne lui soit soumis. Présentement, il est vrai, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis (cf. I Cor., XV, 24 sq.). Mais ce que nous voyons déjà, c'est que Jésus, abaissé un moment au-dessous des anges, a reçu une couronne de gloire et d'honneur en retour de la mort qu'il a soufferte... » C'est tout à fait la pensée de Phil., II, 6 sq. L'épître aux Hébreux, par son thème essentiel, se relie donc étroitement à ce qu'il y a de plus caractéristique dans la sotériologie et dans la christologie pauliniennes. Elle achève une démonstration depuis longtemps amorcée et développée.

La souveraineté du Christ sur les anges se trouve implicitement affirmée, sous la forme traditionnelle, à propos de la parousie, I Th., IV, 16 : II Th., I, 7. Saint Paul fait allusion, comme à une chose connue, au jugement que les chrétiens porteront sur les anges, au dernier jour, I Cor., VI, 3. Que ces « anges » soient vraiment des anges, l'on n'en peut raisonnablement douter. Mais s'agit-il des anges de Satan ou des anges de Dieu ? Tertullien (*De cultu fœminarum*, I, 2; *P. L.*, t. I, col. 1506 sq.), saint Jean Chrys. (*In I Ep. ad Cor.*; c. VI; *P. G.*, t. LXI, col. 133) se prononcent pour les démons. L'Ambrosiaster (*In I Ep. ad Cor.*, c. VI; *P. L.*, t. XVII, col. 211) et saint Thomas (*In I Ep. ad Cor.*, c. VI, lect. I, 2°) l'entendent des bons anges. Sur le jugement des anges, cf. *Hénoch*, 61, 8 sq. Il est évident que ce rôle n'appartient aux chrétiens qu'à raison de leur union au Christ. C'est lui, le vrai juge des anges comme des hommes.

Il ne nous reste plus que de menues indications à glaner. Comme les hommes sur la terre et toujours par référence à l'unique Paternité de Dieu, les anges forment au ciel des πατριαί, des familles, Eph., III, 15. Est-ce la même chose que ces catégories diverses que nous voyons saint Paul occasionnellement distinguer. Outre les anges, un archange est mentionné, I Th., IV, 16. Des Principautés (Ἀρχαί) et des Vertus (Δυνάμεις, Puissances) sont mentionnées, Rom., VIII, 38, dans un texte de caractère assez abstrait et imprécis. Des Principautés, des Puissances (Ἐξουσίαι, Autorités), des Vertus, des Dominations (Κυριότητες, Seigneuries), sont énumérées Eph., I, 21; cf. pour les démons Eph., VI, 12. Nous trouvons, Col., I, 16, des Trônes (Θρόνοι), des Dominations, des Principautés, des Puissances, Col., II, 15, des Principautés et des Puissances. La tradition juive connaissait les sept anges qui se tiennent devant la face de Dieu ou archanges, Tobie, XII, 12 sq.; *Hénoch*, XX; LIX, 1, etc., quatre seulement; cinq, *Orac. Sibyll.*, II, 214 sq.; les séraphins, les chérubins, les ophanim, *Hénoch*, LXXI, 7; cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 496 sq.

Les « anges de Dieu », Gal., IV, 14; Hébr., I, 6, ou

« du ciel », Gal., I, 6, ou « de lumière », II Cor., XI, 14, habitent, au nombre de « myriades », la « Jérusalem céleste », Hébr., XII, 22. Les chrétiens sont entrés en rapport avec eux, Hébr., XII, 22. Saint Paul et ses compagnons d'apostolat sont devenus un « spectacle » pour les anges et pour les hommes, I Cor., IV, 9. Il adjure Timothée « devant Dieu, le Christ Jésus et les anges élus (ἐκλεκτῶν) » d'observer ses prescriptions, I Tim., V, 21. Citant le Ps. CIV (CIII), 4, d'après les LXX, il écrit Hébr., I, 7 : « Celui qui fait de ses anges des vents (πνεύματα) et de ses ministres des flammes de feu. » Et un peu plus loin : « Ne sont-ils pas tous des esprits qui servent (λειτουργικά), que (Dieu) envoie en service pour le bien de ceux qui doivent hériter du salut ? » Hébr., I, 14. Les anges gardent donc un rôle sous la nouvelle Alliance mais ce rôle est un « service ».

4° DANS LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES. — Seules les deux épîtres de saint Pierre s'occupent des anges. Et c'est pour affirmer leur subordination au Christ. « Il leur fut révélé (aux Prophètes) que ce n'était pas pour eux-mêmes mais pour vous qu'ils avaient charge de dispenser ces choses, que vous ont annoncées maintenant ceux qui vous ont prêché l'Évangile (avec l'assistance) de l'Esprit Saint envoyé du ciel; (ces choses) que les anges désirent contempler, » Iᵃ Petri, I, 12; cf. Eph., III, 5 sq.; I Tim., III, 16. — Iᵃ Petri, III, 22 sq. : « ... Jésus-Christ, qui, étant monté au ciel, se trouve maintenant à la droite de Dieu, où il reçoit les hommages des anges, des Puissances et des Vertus, » rappelle Eph., I, 20 sq. et parallèles. — IIᵃ Petri, II, 11, oppose la réserve des anges à l'impudence des hérétiques : « ... les anges, quoique supérieurs en force et en puissance aux impies, ne portent pas devant le Seigneur de jugement injurieux contre elles, » à savoir contre « les gloires, » c'est-à-dire contre les chefs des Églises. Cette réserve des anges leur doit être inspirée par leur révérence pour Jésus-Christ.

5° DANS L'APOCALYPSE. — Ce qui surprend dans cet ouvrage, c'est moins la place qu'il fait à l'angélologie que, par comparaison avec les écrits juifs du même temps, la sobriété de ses évocations et la fermeté de ses énoncés doctrinaux.

Autour du trône de Dieu, dans les cieux, sont dressés vingt-quatre trônes, où sont assis des vieillards vêtus de blanc et couronnés, Apoc., IV, 4 sq. (cf. Isaïe, XXIV, 23; Daniel, VII, 9); Apoc., V, 5 sq.; VII, 11; XI, 16; XIV, 3; XIX, 4, qui ne peuvent être que des anges. Les quatre animaux qui louent Dieu, Apoc., IV, 6 sq.; V, 6 sq.; V, 1 sq.; VII, 11; XIV, 3; XV, 7; XIX, 4 (cf. Ezech., I, 5-14; Isaïe, VI, 2-31), semblent répondre aux chérubins de la tradition. Les « sept anges qui se tiennent devant la face de Dieu, » Apoc., VIII, 2, sont les sept archanges ou « anges de la Face, » « de la Présence, » familiers aux apocalypses juives (cf. aussi Tobie, XII, 5). Enfin « des myriades de myriades, des milliers de milliers » d'anges achèvent de composer la cour céleste, Apoc., V, 11. Occupés à dérouler devant Dieu les rites de la céleste liturgie ou bien à exécuter dans le monde les décrets divins, ces êtres surhumains nous sont nettement représentés comme de simples créatures de Dieu, comme les « compagnons de service » des prophètes et disciples de Jésus, Apoc., XIX, 10; XXII, 9. « L'Agneau » lui-même, Apoc., XXII; « le Fils d'homme, » Apoc., I, 13 sq.; XIX, 14; « le Cavalier, » Apoc., XIX, figures diverses du Messie qui est Jésus-Christ, leur est supérieur et appartient à la sphère proprement divine.

Diverses sont les fonctions et missions d'ordre eschatologique que remplissent les anges de l'Apocalypse. Ils figurent comme instruments des divines communications dont bénéficie saint Jean, Apoc., I, 1; X, 1, 8 sq.; XVII, 1 sq.; XIX, 9 sq.; XXI, 9 sq.; XXII, 6 sq. Dans le rôle d'exécuteurs des ordres de Dieu, nous voyons paraître : les quatres animaux, Apoc., VI; les quatre anges des quatre vents, auxquels un autre ange « portant le signe du Dieu vivant » donne ses ordres, Apoc., VII, 1 sq.; les sept anges de la face et leurs trompettes, dont les éclatantes sonneries déchaînent une série de « malheurs, » Apoc., VIII sq.; l'ange de l'encensoir, qui lance contre la terre ses charbons, Apoc., VIII, 5; (les quatre anges « enchaînés » sur l'Euphrate, IX, 14, doivent appartenir à la catégorie des mauvais anges); Michel et ses anges, vainqueurs du dragon, Apoc., XII, 7 sq.; les trois anges annonciateurs du jugement dernier, Apoc., XIV, 6 sq.; les deux anges de la moisson, Apoc., XIV, 15 sq.; les sept anges des sept coupes et le vieillard qui les leur remet, Apoc., XV, XVI; l'ange des eaux, Apoc., XVI, 5 sq.; l'ange qui célèbre la chute de la Grande Babylone, Apoc., XVIII, 1 sq.; l'ange à la pierre, Apoc., XVIII, 21 sq.; l'ange debout sur le soleil, Apoc., XIX, 17 sq.; l'ange qui lie le dragon, Apoc., XX, 1 sq.

Les sept Esprits qui se tiennent devant le trône de Dieu, Apoc., I, 4; IV, 5, et qui appartiennent aussi au Christ, Apoc., III, 1, représentent plutôt le Saint-Esprit que les sept archanges et doivent être rapprochés d'Isaïe (LXX), XI, 2 sq. Les sept chandeliers, Apoc., I, 12, sont les sept Églises, Apoc., I, 20. Les sept étoiles, Apoc., I, 16, etc. sont les anges des sept Églises. Ces anges, Apoc., I, 20, simples personnifications des Églises elles-mêmes, évoquent indirectement la croyance commune aux anges gardiens. Les sept tonnerres, Apoc., X, 3 sq.; l'Aigle, Apoc., VIII, 13 (cf. Matth., XXIV, 28); le grand aigle, Apoc., XII, 14 (cf. Exode, XIX, 4) doivent être des figures symboliques de l'Apocalyptique traditionnelle; rien ne suggère que ce soient des anges. Les anges des quatre vents, Apoc., VII, 1 sq.; du feu, Apoc., XIV, 18; des eaux, Apoc., XVI, 5, sont distincts des éléments qu'ils ont à régir et font figure d'agents eschatologiques plutôt que naturels; rien de commun avec les στοιχεῖα = esprits élémentaires.

BIBLIOGRAPHIE. — Articles, *Anges*, *Angélologie*, dans les récents *dictionnaires bibliques et théologiques*; M. Bruckner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strasbourg, 1903; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909; O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingen, 1888; G. Kurze, *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Freiburg-i.-Br., 1915 (catholique); F. Prat, S. J., *Anges et démons*, dans *La théologie de saint Paul*, t. II, 6ᵉ édit., p. 403 sq. Pour l'Apocalypse : E. B. Allo, O. P., *Saint Jean, l'Apocalypse*, Paris, 1921; W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 6ᵉ édit., 1906; *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895.

A. LEMONNYER, O. P.

ANNONCIATION. — Message par lequel l'ange Gabriel annonce à Marie qu'elle sera la mère du Messie. Cet événement est raconté par saint Luc, I, 26-38. Saint Matthieu, I, 18-25, a rapporté comment l'ange du Seigneur apparut à Joseph pour l'informer que Marie, sa fiancée, avait conçu le Sauveur par l'opération du Saint-Esprit et pour l'engager à la prendre avec lui : c'est ce qu'on peut appeler l'*Annonciation de saint Joseph*. Saint Luc, fidèle à sa méthode de reprendre les choses « de haut, » *dès l'origine*, ἄνωθεν, I, 3 (c'est du moins un des sens, sinon le principal, de cette expression), remonte jusqu'à la conception même du Sauveur en nous faisant assister à la scène où Marie, avertie par l'ange des desseins de Dieu, donna son consentement : c'est l'*Annonciation de Marie*. De la part de l'ange, c'est un message, une annonciation; considéré en Marie, c'est le mystère de la conception virginale et de la maternité divine; du côté de Jésus, c'est le mystère d'un Dieu fait homme, le mystère de l'Incarnation. *Le Prologue* de saint Jean (voir t. V, art. PROLOGUE) expose la théologie de ce mystère : par

le contraste entre l'éternité, la divinité, la puissance créatrice, l'universel rayonnement du Verbe dans le sein du Père, et l'infirmité de la nature humaine qu'il s'est unie, contraste résumé dans ces paroles : « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, » saint Jean nous fait entrevoir les insondables profondeurs du mystère. Saint Luc, au contraire, nous décrit le même fait dans une page où la grandeur surnaturelle de l'événement revêt le charme du récit le plus simple. Certes, les commentateurs l'ont remarqué avec raison, tout est grand dans cette ambassade : Dieu qui l'envoie, l'ange qui sert d'ambassadeur, Marie qui reçoit le message, l'objet du message qui est l'Incarnation du Verbe, le but final qui est le salut de l'humanité. On ne saurait non plus exagérer l'intérêt dramatique de cette scène : quand l'ange salue et expose son message, c'est notre cause qu'il plaide; lorsque Marie interroge et semble hésiter, notre sort est en suspens; elle consent, et nous sommes sauvés. En même temps, tout est simple, pur, délicat, dans cette scène qui a pour cadre une obscure bourgade de Galilée, pour acteurs et seuls témoins l'ange et la Vierge, et qui, pour décrire le grand mystère du Nouveau Testament, emprunte les images et les expressions familières de l'Ancien. Voici le récit.

I, 26. Or, au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu dans une ville de Galilée, nommée Nazareth, 27. vers une vierge fiancée à un homme appelé Joseph, de la maison de David, et le nom de la vierge était Marie.

28. Et étant entré auprès d'elle, il dit : « Je te salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi. » 29. Et elle fut troublée de ce discours et elle se demandait ce que pouvait être cette salutation. 30. Et l'ange lui dit : « Ne crains point, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu. 31. Et voici que tu concevras dans ton sein et que tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus. 32. Il sera grand et il sera appelé le Fils du Très-Haut et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; 33. et il régnera éternellement sur la maison de Jacob et son régne n'aura point de fin. » 34. Et Marie dit à l'ange : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » 35. Et l'ange, répondant, lui dit : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi l'enfant qui naîtra sera appelé Saint, Fils de Dieu. 36. Et voici qu'Élisabeth, ta parente, a conçu, elle aussi, un fils dans sa vieillesse et elle est maintenant à son sixième mois, elle qu'on appelait stérile, 37. car rien n'est impossible à Dieu. » 38. Et Marie dit : « Voici la servante du Seigneur; qu'il me soit fait selon ta parole. » Et l'ange la quitta.

Avant de donner l'explication de ce texte, il nous faut en établir l'authenticité et l'intégrité.

I. AUTHENTICITÉ. — Ce récit fait partie de « l'évangile de l'enfance. » On appelle ainsi les deux premiers chapitres de saint Matthieu et les deux premiers de saint Luc, qui racontent la naissance et les premières années de Jésus, alors que les deux autres évangélistes ne commencent l'histoire du Sauveur qu'à la prédication de Jean-Baptiste. En raison des prodiges dont ils sont remplis, de la qualité de Sauveur et de Messie explicitement attribuée à Jésus et du caractère divin qui lui est reconnu, ces premiers récits ont été, plus que d'autres sections évangéliques, l'objet des attaques des rationalistes et des protestants libéraux tels que A. Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. I, p. 361-408; Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*; H. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 1901, p. 37; *Lehrbuch der neutest. Theologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 447; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1903, p. 20; R. Otto, *Das Leben und Wirken Jesu nach historisch kritichen Ausfassung*, Gœttingue, 4e édit., 1905, p. 22; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 168, 169, 195, 196, 276-384; G. Herzog, *La conception virginale du Christ*, dans la *Revue d'histoire et de littér. religieuse*, 1907, p. 117-133, etc.

Les épisodes miraculeux de l'enfance ne seraient qu'un fruit naturel de l'imagination populaire, qui se plaît à entourer de merveilles le berceau des grands hommes. En ce sens, ces chapitres représentent, comme dit A. Loisy, « un développement normal de la christologie; » au lieu d'offrir à l'historien un témoignage authentique des faits, ils ne sont qu'une « expression et une assertion de foi messianique, » reflétant la croyance chrétienne à une époque déjà avancée de son évolution. Nous n'avons pas à traiter ici cette question dans toute son étendue (voir l'excellent travail du P. Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908; et un résumé de la controverse par A. Michel, dans le *Dict. de théologie cath.*, 1924, art. *Jésus-Christ*, t. VIII, col. 1364-1370). Bornant notre attention au récit de l'*Annonciation*, nous montrerons d'abord qu'il présente dans son ensemble toutes les garanties d'authenticité et d'historicité; et comme les efforts des adversaires se portent principalement sur les versets I, 34, 35, qui énoncent le mystère de la conception surnaturelle du Sauveur, nous apporterons ensuite un soin particulier à l'examen de leurs objections sur ce point.

A. ENSEMBLE DU RÉCIT, I, 26-38 : SA VALEUR HISTORIQUE. — 1. *Authenticité.* — On sait que saint Luc, celui des synoptiques, qui écrit le grec le plus pur et le plus élégant, est aussi celui dont le livre présente le plus de sémitismes et d'expressions bibliques, comme s'il s'était attaché à conserver fidèlement la forme primitive de la catéchèse palestinienne ou des documents mis en œuvre, dans la mesure compatible avec la correction grammaticale et la facile intelligence de la phrase grecque. D'un côté, pureté de la diction, richesse du vocabulaire, absence de barbarismes ou de solécismes, tournures classiques attestant un Grec cultivé; de l'autre, abondance de locutions et de termes prouvant l'utilisation de sources hébraïques ou araméennes : ces deux traits caractérisent le style de Luc dans tout le cours de son Évangile. Cf. saint Luc, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 400; Jacquier, *Hist. des Livres du Nouveau Testament*, 4e édit., 1906, t. II, p. 450-459; R. P. Lagrange, *Ev. selon S. Luc*, Paris, 1921, p. XCV-CXXVII; Hawkins, *Horæ synopticæ*, 2e édit., Oxford, 1909. Ce double trait se remarque aussi dans les deux premiers chapitres. Sans parler du prologue, d'une facture si classique, la diction de Luc se reconnaît en maints endroits. Cf. Harnack, *Lucas der Arzt*, Leipzig, 1906, p. 69, 70, 150-152; Hawkins, *Horæ synopticæ*. Le sémitisme est seulement plus accentué, comme il fallait s'y attendre à propos de traditions et de scènes qui se rattachent étroitement au temple et aux cérémonies légales.

Les versets qui nous occupent, quoique offrant une base de comparaison nécessairement restreinte, apparaissent revêtus de ces mêmes caractères. Nous mettrons plus loin en relief l'empreinte sémitique; signalons ici les principales marques du style propre de saint Luc. Dès les premiers mots, l'indication de temps, qui fixe la visite de l'ange au sixième mois de la conception de Jean-Baptiste et permet de rattacher les faits évangéliques à l'histoire générale (I, 5; cf. II, 2; III, 1-3), nous découvre chez l'auteur le souci affirmé dès le début (I, 3) d'enchaîner les événements *avec ordre*, καθεξῆς γράψαι, ordre qui, sans exclure un arrangement artistique, a cependant pour fondement la chronologie. Nous rencontrons ensuite plusieurs des formules et des tournures chères à saint Luc. Il a l'habitude d'introduire les noms de personnes ou de lieux inconnus de ses lecteurs par l'expression classique ᾧ ou ᾗ ὄνομα, (5 fois; ou ὀνόματι, 7 fois; tandis que Matthieu et Marc n'ont chacun qu'une fois l'une et l'autre expression), que nous trouvons deux fois dans ce passage (I, 26, 27; cf. II 25; VIII, 41; XXIV, 13), à côté

de la tournure biblique καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ (I, 27; cf. I, 5; I Reg., I, 2). Le mot ἀνήρ, I, 27-34, relativement rare dans le Nouveau Testament (8 fois dans saint Matthieu et saint Jean, 4 dans saint Marc, 10 dans les autres écrits), sauf dans saint Paul (59), est employé 27 fois par saint Luc dans son évangile et 100 fois dans les Actes. A la différence de saint Marc, qui emploie volontiers en toute circonstance l'imparfait ἔλεγεν, saint Luc se sert de l'aoriste εἶπεν, conformément à l'usage classique, quand il s'agit de réponses ou de courtes sentences : cet aoriste est répété 5 fois dans ce dialogue I, 28-30, 34-35, 38. En particulier la locution εἶπεν δέ (ou pluriel) est très fréquente dans saint Luc (59 fois dans l'évangile, 15 dans les Actes) et absente de tout le reste du Nouveau Testament (sauf une fois dans saint Jean) : nous la voyons ici deux fois, I, 34, 37. De même saint Luc affectionne la construction sémitique ἀποκριθεὶς εἶπεν de I, 35. En dehors du souhait γένοιτο ou μὴ γένοιτο, saint Luc est seul des évangélistes (sauf Marc, II, 14) à employer l'optatif (11 fois), et seul des écrivains du Nouveau Testament à l'employer dans l'interrogation indirecte, ce qui est le cas I, 29 : ποταπὸς εἴη. Ainsi, dans ce court morceau, la diction et la manière habituelle de saint Luc se discernent facilement, même sous le vêtement hébraïque, et l'on peut dire de ces versets comme de l'ensemble dont ils font partie : *Les mains sont les mains d'Esaü, mais la voix est la voix de Jacob* (Bardenhewer, *Bibl. Studien*, t. x, 5 Heft, 1905, p. 30). Nous pouvons donc, sans crainte de rompre l'unité et d'opérer entre ce récit et le corps de l'évangile la scission que poursuivent les adversaires de l'authenticité, insister sur les garanties d'antiquité et d'historicité qu'offrent les particularités de langage et d'idées.

2. *Autorité historique de saint Luc.* — Montrer que la scène de l'Annonciation appartient au livre de saint Luc, c'est dire déjà quelle haute garantie de vérité elle présente. Rappelons en effet les déclarations de l'auteur au frontispice de son évangile. Il écrit pour fournir au « noble Théophile » le moyen de reconnaître la solidité des enseignements qu'il a reçus. A cette fin, il a interrogé les premiers prédicateurs et les autres témoins oculaires des faits évangéliques; il s'est informé de tout avec soin; il n'a rien consigné par écrit qu'après en avoir minutieusement vérifié l'exactitude, ἀκριβῶς. Si l'on prend le terme ἄνωθεν, « de haut » (I, 3), au sens ordinaire et plus probable : « dès le principe », Luc présenterait comme une des qualités de son évangile de remonter aux origines mêmes de l'histoire du salut, jusqu'à la première annonce du Sauveur et de son Précurseur. Et à peine émise cette solennelle déclaration de méthode historique rigoureuse et de certitude obtenue par des témoignages dignes de foi, il nous transporterait de plain-pied dans le domaine de la légende et des fables! Et ce récit des origines, qu'il semble particulièrement heureux d'offrir à son ami comme le résultat de ses recherches personnelles et un des mérites de son œuvre, ne serait qu'un tissu de vaines imaginations populaires! M. Harnack prétend que Luc n'a pu renoncer au « plaisir vraiment grec de conter des fables » (*Lukas der Arzt*, Berlin, p. 190, n. 1). Mais les Grecs savaient distinguer entre l'art libre du conteur et la tâche austère de l'historien, et Luc a nettement défini son but et sa méthode : arriver à la vérité religieuse par la vérité historique, prouver la foi chrétienne par des faits certains. Aussi le R. P. Lagrange remarque-t-il avec raison : « Quand on a écrit un prologue comme celui de saint Luc, on ne saurait être un fabuliste qui divertit son public, on est historien comme Polybe, ou imposteur comme Philostrate » (*Ev. selon S. Luc*, p. CXXX).

3. *Caractère primitif du récit.* — Si Luc a inséré dans son ouvrage l'épisode de l'Annonciation, c'est donc qu'il s'est assuré au préalable de la vérité du fait. Ajoutons que sa sincérité d'historien se manifeste dans sa fidélité à reproduire les sources dont il a auparavant éprouvé la valeur. Nous sommes, en effet, en face d'un document de caractère sémitique et biblique très accentué. Le dialogue entre Gabriel et Marie est un tissu serré de citations et d'expressions scripturaires. Sans relever ici les allusions aux oracles messianiques, qui forment le fond des deux petits discours de l'ange (I, 30-33, 35-36), prenons seulement comme spécimen la petite phrase sur laquelle s'achève son message : οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα. Nous y reconnaissons d'abord, quant au sens, une citation de Gen., XVIII, 14 : μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα. Nous sommes ensuite frappés de la forte saveur biblique dont chaque terme, pour ainsi dire, est imprégné. Le verbe ἀδυνατεῖν a pour sujet un nom de chose, contrairement à l'usage classique, mais conformément à celui des Septante : cf. Zach., VIII, 6; Job, x, 13; XLII, 2. La tournure οὐ πᾶν, *pas tout*, au sens de *rien*, *aucun*, rare dans le grec qui dit habituellement οὐδέν, reproduit la locution hébraïque bien connue לא כל ou אין כל (cf. P. Joüon, *Grammaire hébraïque de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, n. 160 *k*). Le mot ῥῆμα qui a évidemment ici la signification de *chose* plutôt que de *parole*, est celui par lequel les Septante rendent l'hébreu *dabar*. Il n'est pas jusqu'au temps du verbe qui ne trahisse une influence sémitique. Comme la phrase énonce une sentence tout à fait générale et que d'ailleurs, d'après la teneur du récit, l'application que l'ange a en vue, à savoir la conception virginale de Marie, a lieu presque au moment même où il prononce ces paroles, on pourrait s'étonner de l'emploi du futur, et le présent paraîtrait beaucoup mieux en situation, si l'on ne se rappelait que, dans le grec des Septante, le futur traduit d'ordinaire l'imparfait hébreu, qui est la forme habituelle pour les maximes (cf. Joüon, n. 113 *b-e*). De même, les formules de la salutation angélique, comme les brèves réflexions de Marie, sont conçues en termes bibliques. Au travers du grec de saint Luc transparaît nettement l'original araméen.

Non moins que les modalités de forme, les idées exprimées dans ce passage nous reportent, peut-on dire, à la préhistoire évangélique et marquent dans la marche de la révélation chrétienne une première étape qui, toute voisine encore de ses origines juives, fut bientôt dépassée. L'ange dit à Marie : « Voici que tu concevras dans ton sein et tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut, et le Seigneur lui donnera le trône de David son père et il régnera sur la maison de Jacob pour toujours et son règne n'aura point de fin » (I, 31, 32). Ces paroles nous tracent une description populaire du Messie, telle qu'elle avait cours en Judée dans la première moitié du Ier siècle. Certes, comme nous le verrons dans le commentaire, cette description sur les lèvres de l'ange n'exclut nullement et implique au contraire la grandeur surnaturelle et la nature divine du Messie, ainsi que le caractère spirituel et universel de son règne. Mais, en se bornant à rappeler sans aucune explication les prophéties messianiques, en paraissant se maintenir sur le terrain de l'Ancien Testament, en laissant dans leur indétermination des titres dont les Juifs n'apercevaient pas le sens profond et caché que devaient éclairer plus tard la prédication et les miracles du Christ, le discours de l'ange porte visiblement sa date : il appartient à cette période où la doctrine messianique se dégageait discrètement des langes du Vieux Testament.

Une des caractéristiques doctrinales du troisième évangile est l'insistance sur l'universalité du salut (cf. Jacquier, *Hist. des Livres du Nouveau Testament*, t. II, p. 465-472) : Jésus n'est pas venu seulement pour

les Juifs, mais pour tous les hommes; il n'est pas seulement fils de David et d'Abraham, mais fils d'Adam (III, 23-38). Saint Luc semble avoir pris à tâche de recueillir toutes les paroles, tous les faits qui montrent en Jésus le Sauveur de l'humanité : les belles paraboles de l'enfant prodigue, du publicain et du pharisien, les touchantes conversions de la pécheresse (VII, 36-50), de Zachée (XIX, 1-10), du larron pénitent (XXIII, 39-43) établissent que le pécheur quel qu'il soit, juif ou gentil, dès qu'il se repent sincèrement, est assuré de la miséricorde infinie du Seigneur. Dans l'annonce messianique que nous venons d'entendre, aucune perspective directe sur la mission universelle du Sauveur et sur le vaste horizon qu'embrasse la pensée de l'évangéliste. Le Messie montera sur le trône de David son père, il régnera sur la maison de Jacob, il remplira l'attente d'Israël. Aucune allusion au reste du monde, comme si le peuple juif était seul l'objet des préoccupations divines. Évidemment, silence n'est pas exclusion; mais ce silence est suggestif.

Même réserve discrète sur la divinité du Messie. Pas un mot de la préexistence du Fils de Dieu, de son éternité, de sa toute-puissance; rien qui rappelle le contraste johannique du Verbe fait chair, ou l'antithèse paulinienne du Fils de Dieu, né de la race de David (Rom., I, 3-4), ou l'anéantissement de l'Épître aux Philippiens (II, 7), ou l'appauvrissement de l'Épître aux Corinthiens (II Cor., VIII, 9). Luc, disciple et compagnon de Paul, fait abstraction de ces considérations, devenues cependant au moment où il écrit le patrimoine commun de tous les chrétiens, pour rester le rapporteur exact (ἀκριβῶς) des traditions primitives.

Ces remarques s'appliquent également aux deux versets particulièrement incriminés par les critiques. La réponse de l'ange (I, 35) promettant que l'enfant n'aura d'autre père que Dieu, énonce ce mystère dans les mêmes termes simples et populaires qui ont décrit la nature et le rôle du Messie : « Le Saint-Esprit viendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre. » Pour le chrétien déjà instruit, pour l'ange, pour la Vierge, πνεῦμα ἅγιον est un nom personnel. Pour les docteurs juifs et pour les auditeurs de la synagogue, l'esprit qui descend, la vertu du Très-Haut et son ombre mystérieuse évoquent par des images familières l'idée d'une grande intervention de la puissance et de la sainteté de Dieu, d'une théophanie plus merveilleuse sans doute que celles du passé, puisqu'elle a pour objet le Messie, mais qui peut les couronner sans sortir du même ordre. « C'est pourquoi, ajoute le messager céleste, celui qui naîtra (de toi) sera Saint, on l'appellera Fils de Dieu. » Encore des grandeurs divines sous des apparences très simples. Il est naturel que l'enfant conçu par l'opération du Saint-Esprit soit saint; pour faire savoir à quel point il est saint et qu'il mérite ce nom parce qu'il est la sainteté même, le mot seul ne suffirait pas. Et de même le titre de « Fils de Dieu » reprend celui de « Fils du Très-Haut » exprimé au v. 32, sans livrer son secret à ceux qui ne seraient pas initiés.

N'est-il pas vraiment remarquable de voir à quel point les paroles de l'ange, sans préjudice du sens spirituel des titres et prophéties messianiques, sens que nous mettrons bientôt en relief, ménagent les idées populaires qui s'y étaient greffées ? Ce trône de David dont parle Gabriel pouvait être la royauté temporelle rêvée par les Juifs de cette époque; ces titres de « Fils du Très-Haut, » « Fils de Dieu » pouvaient n'être que la plus brillante des métaphores. Assurément la sainte Vierge, héritière des lumières des prophètes, ne retenait des paroles de l'ange que le sens authentique : Marie et Gabriel se parlaient un langage spirituel à travers des images matérielles. Mais il n'en est pas moins vrai que cette absence de spiritualisation étudiée dans le discours de l'ange nous est une garantie de l'authenticité du message et de l'antiquité de la source qui l'a recueilli.

Il n'est pas difficile d'ailleurs de deviner la première origine de ce récit. Les interprètes catholiques ont noté dès longtemps que certains épisodes de l'enfance ont dû avoir pour narrateurs les acteurs eux-mêmes, et au premier rang d'entre eux la sainte Vierge et saint Joseph. Harnack lui-même (*Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Berlin, 1911, p. 108) reconnaît que le rédacteur de ces deux chapitres veut les faire passer comme venant de Marie. Tel est, dit-il, le but non dissimulé de la réflexion faite une première fois après l'adoration des bergers : « Marie conservait toutes ces choses les repassant dans son cœur » (II, 19); et une seconde fois, en termes d'une portée plus générale et comme remarque s'appliquant à toute l'enfance du Sauveur : « sa mère *observait attentivement toutes ces choses*, διάτερει πάντα τὰ ῥήματα (pour les graver) dans son cœur » (II, 51). En effet par ces réflexions qui mettent en relief la valeur exceptionnelle du témoignage de Marie, saint Luc indique assez clairement la source principale de ses informations. Si cette indication se rapporte même à des scènes qui ont pu avoir un nombre plus ou moins considérable de témoins, comme l'adoration des bergers, à plus forte raison vaut-elle pour le fait de l'Annonciation. Ici tout s'est passé entre Gabriel et Marie; aucun autre acteur dans cette scène, aucun témoin, pas même Joseph, qui ne sera averti que plus tard et seulement après Élisabeth; Marie seule a vu et entendu, seule elle a pu raconter.

Saint Luc a-t-il recueilli directement ce témoignage des lèvres de Marie ? C'est là une question que l'étude du texte ne permet pas seule de résoudre. Luc ne fut pas le premier, on le pense bien, à s'intéresser à l'histoire des origines. Déjà instruits des discours et des miracles de la vie publique du Christ par la catéchèse commune, les chrétiens qui vivaient dans l'intimité de la Mère de Dieu interrogeaient sans doute avec une pieuse avidité cet incomparable témoin des préparations providentielles et des premières manifestations du salut. Ces souvenirs, dictés en araméen, furent peut-être rédigés de bonne heure dans la même langue. Rien cependant dans les pages que nous avons sous les yeux ne prouve l'emploi de documents écrits : la fidélité de la tradition orale, dans le milieu judéo-chrétien où elle se conservait, suffit amplement à rendre compte et de la précision des détails et des particularités de style. Transmis de vive voix ou par écrit, ces souvenirs purent facilement parvenir à l'évangéliste, sous leur forme originale et dans toute leur fraîcheur primitive.

Mais il est clair que tout s'explique mieux encore si l'évangéliste a connu personnellement la Mère de Jésus. Plusieurs critiques, même catholiques, jugent peu vraisemblable, du point de vue historique, la conjecture de rapports directs. La venue de Luc en Palestine n'est attestée (Act., XXI, 7 sq.) que vers 58-59. A cette date la sainte Vierge aurait eu au moins soixante-quinze ans, et il est plus probable que son bienheureux trépas avait eu déjà lieu : « la probabilité que saint Luc ait connu en vie la Mère de Dieu et traité avec elle est donc très problématique » (Arconada, *Sal Terræ*, 1923, p. 55). Mais le silence des Actes sur saint Luc jusqu'au moment où il rejoint saint Paul à Troade (XVI, 10) et l'accompagne ensuite à Césarée et à Jérusalem, n'empêche nullement un voyage antérieur en Palestine. Selon l'antique tradition consignée par saint Jérôme, il était originaire d'Antioche, ville en rapports faciles et fréquents avec la Judée. Il a pu commencer de bonne heure le travail de recherches qui aboutit, vers l'an 62, à la composi-

tion de son ouvrage (l'expression ἄνωθεν du Prologue indiquerait, selon plusieurs exégètes, des enquêtes entreprises *depuis longtemps*). On sait (voir Luc, t. iv, col. 380) que le Codex gréco-latin de Bèze (v[e] s.) et des manuscrits de l'ancienne version latine suivis par saint Augustin disent « nous » au verset xi, 18 des Actes, ce qui reporterait la conversion de saint Luc et sa présence à Antioche aux environs de l'an 44. Leçon sans autorité critique, mais écho d'une tradition respectable, qui, confirmant et précisant celle de saint Jérôme, fait de Luc un des premiers néophytes syriens. Le sens historique et critique, déjà éveillé en lui, dut l'amener bientôt à Jérusalem. De toute manière, directement ou indirectement, c'est bien la Vierge elle-même que nous entendons dans le récit de l'Annonciation.

4. *Comparaison avec les Apocryphes*. — Comme il sera dit à l'art. Apocryphes, la comparaison entre les évangiles apocryphes et les évangiles canoniques apporte une éclatante confirmation à la véracité de ces derniers. Les rationalistes, résolus de nier l'ordre surnaturel, s'obstineront à ne voir entre ces deux littératures, produits l'une et l'autre de l'imagination humaine, que la différence entre le bon et le mauvais goût, entre l'auteur vulgaire et l'écrivain de talent. Mais, quand cet écrivain se donne pour un historien uniquement soucieux de rapporter exactement les faits, on ne peut s'empêcher de reconnaître dans la nature et la simplicité des scènes qu'il raconte, dans la noblesse et la délicatesse des sentiments, des paroles et des attitudes qu'il attribue aux personnages, dans la sobriété du surnaturel, une précieuse garantie de vérité que rend plus frappante encore l'invraisemblance des amplifications inutiles, souvent puériles et parfois indécentes auxquelles se complaisent les apocryphes. Le récit de l'Annonciation, quoique moins embelli et surchargé que d'autres par la légende, ne fait pas exception à cette règle.

D'après l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, c. viii, ix, il y eut trois apparitions ou annonciations. Une première fois, la sainte Vierge se trouvait avec les cinq autres vierges Rébecca, Sephora, Susanne, Abigaï et Zaël, que Joseph avait reçues dans sa maison comme compagnes de son épouse. Elles travaillaient à des ouvrages de broderie que leur avaient confiés les pontifes de Jérusalem. Elles avaient tiré au sort ces ouvrages : à Marie était échu le lot le plus précieux, la pourpre qui devait servir au voile du temple. Comme elle prenait donc cette pourpre, les autres vierges lui dirent : « Toi, la moindre de toutes, tu as mérité d'obtenir la pourpre ! » Et ce disant elles l'appelaient la Vierge des Vierges jusqu'à la fatiguer de leurs discours. Tandis qu'elles parlaient ainsi, l'ange du Seigneur apparut au milieu d'elles et leur dit : « Ce discours est une prophétie très véritable... » Saisies de frayeur à la vue de l'ange et à ses paroles, elles la prièrent d'avoir pitié d'elles et d'intercéder pour elles.

Le lendemain, Marie se tenait à la fontaine pour remplir son urne, quand l'ange du Seigneur lui apparut et dit : « Tu es heureuse, Marie, car tu as préparé dans ton sein le tabernacle du Seigneur. Voici que la lumière viendra du ciel pour habiter en toi, et par toi elle resplendira dans le monde entier... » Le troisième jour, comme elle travaillait de ses mains la pourpre, un jeune homme dont la beauté ne se peut exprimer entra vers elle. A sa vue, Marie fut effrayée et tremblante. Et il lui dit : « Ne crains pas, Marie, tu as trouvé grâce auprès de Dieu. Voici que tu concevras et enfanteras le roi qui commandera, non seulement sur terre, mais aux cieux, et il régnera dans les siècles des siècles... »

Le *Protévangile de Jacques* supprime la première apparition. L'ange salue Marie près de la fontaine, avec les propres termes de saint Luc : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi, tu es bénie entre les femmes. » La Vierge fut effrayée, car elle entendait seulement le son de la voix, et elle se tourna à droite et à gauche pour voir d'où venait cette voix. Elle se retire toute tremblante dans sa maison, et, laissant l'amphore pour prendre la pourpre, elle s'assied sur « son trône ». Et l'ange se tenant devant elle lui dit : Ne crains pas... »

On voit où tendent les détails que la légende ajoute à l'évangile. Marie est entourée de compagnes qui sont les témoins de sa virginité, des faveurs célestes dont elle est l'objet, et même du mystère de la maternité virginale dont elles entendent l'annonce. Marie seule digne, au jugement du ciel, de broder la pourpre du temple, fait figure, non point d'ouvrière pauvre, mais de princesse que sa pureté, sa sainteté, son habileté aussi dans les travaux délicats élèvent au-dessus de toutes les vierges d'Israël. Cette pourpre entre ses doigts symbolise de plus sa dignité royale, qu'exprime encore le trône sur lequel elle est assise tandis que l'ange se tient debout devant elle. La triple visite de l'ange annonce l'extraordinaire importance de la révélation qu'il apporte. Cette révélation dévoile d'un seul coup tout le mystère de la nature divine de Jésus et l'étendue universelle de sa mission : il est la lumière descendue du ciel, il sera le roi de l'univers, il commandera sur la terre et aux cieux.

A défaut de vraisemblance historique, cette description présente du moins l'avantage qui manque à plus d'un épisode légendaire de l'Enfance, de grandir devant les hommes la personne et la condition de Marie sans blesser les convenances théologiques ou morales. Seule, la frayeur dont Marie est saisie, non moins que ses compagnes, à la voix de l'ange, les mouvements à droite et à gauche pour voir d'où vient la voix, la fuite précipitée, trahissent chez l'auteur une étrange ignorance de la dignité véritable de celle qu'il a par ailleurs tant de soin d'exalter. Interprétant mal le trouble dont parle l'évangile, le conteur l'a regardé comme l'impression naturelle, tant de fois constatée dans l'Ancien Testament, que produit sur l'homme l'approche de Dieu, et il a cru de son devoir d'accentuer d'autant plus cette impression, que la communication allait être plus surnaturelle, plus divine. Par contre, certains traits ne sont pas sans charme, soit par leur symbolisme, comme la pourpre du temple échue en partage à la Vierge, soit par leur caractère de simplicité biblique, comme le travail des mains auquel Marie se livre à l'exemple de la femme forte, ou comme l'urne qu'elle va remplir elle-même à la fontaine, se préparant à son insu par cet humble rôle de servante, ainsi que jadis Rébecca, aux honneurs les plus inattendus. Aussi comprend-on l'accueil favorable que ces légendes ont rencontré, surtout en Orient, auprès de plusieurs Pères et auteurs anciens, tels que Germain I[er], évêque de Constantinople (*P. G.*, t. xcviii, col. 323), et saint Eusthate, évêque d'Antioche (s'il est l'auteur de l'*Hexæmeron*, *P. G.*, t. xviii, col. 774). L'art, à son tour, s'est emparé de ces données, qui se prêtent à la richesse du décor et à l'effet dramatique; c'est ainsi que la mosaïque du pape saint Xiste, sur l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure, représente la Vierge comme une reine recevant, assise sur un trône, couronne en tête, le message de l'ambassadeur céleste debout devant elle. A Nazareth, près de la fontaine dite de « Madame Marie », *'Ain Sitti Mariam* (voir Nazareth, t. iv, col. 1538), les grecs schismatiques ont bâti l'oratoire de Saint-Gabriel en souvenir de la première salutation de l'ange.

Lorsque de ces romans pieux nous revenons à saint Luc, quel air de vérité dans l'humilité du cadre et la simplicité des faits, quel surnaturel de bon aloi dans

la sobriété du récit ! De Marie nous ne savons rien, sinon que, fiancée à un homme nommé Joseph et descendant de David, elle habite la bourgade inconnue de Nazareth. Toute sa grandeur consiste dans le choix que Dieu a fait d'elle et dans les vertus par lesquelles elle se montre digne de ce choix. Tout est surnaturel dans la visite et le message de l'ange. Cependant rien d'étrange ni de superflu; l'extraordinaire ici tient pour ainsi dire à l'essence même des choses et découle nécessairement du plan divin de la Rédemption : n'est-il pas naturel en effet que Dieu, voulant se faire homme, veuille une mère vierge, qu'il demande le consentement de celle qu'il se choisit pour mère, et qu'il députe un ange pour ce ministère ? Et Luc ne dit rien de plus : tout porte l'empreinte du surnaturel divin et de l'histoire authentique.

B. AUTHENTICITÉ DES VERSETS I, 34, 35. — Les versets 34, 35, qui renferment l'annonce de la conception virginale, ont été plus violemment attaqués par les rationalistes. On peut distinguer deux classes d'objections : les unes sont basées sur la critique littéraire ou exégétique; les autres voient dans l'idée même de la conception surnaturelle du Fils de Dieu une infiltration païenne.

I. *Particularités de style, prétendues incohérences.* — 1. Ces versets ont des particularités dialectales que M. Harnack relève comme preuve d'inauthenticité. L'adverbe διό *(ideoque)* du v. 35, qui ne se retrouve plus dans le troisième évangile, et la conjonction ἐπεὶ *(quoniam)* du v. 34, qui ne reparaît ni dans l'évangile ni dans les Actes, seraient très surprenants sous la plume de saint Luc. Mais le P. Bardenhewer a noté plusieurs autres particules qui ne figurent qu'une seule fois dans l'évangile : ἐπειδήπερ (premier mot du prologue), ἔπειτα, μενοῦν, ὁπότε, τοίνυν. De plus, ces termes ne se rencontrent jamais dans les Actes, tandis que διό y revient 10 fois. Il est curieux de constater que saint Matthieu, saint Marc, saint Jacques, saint Pierre (première épître) ont aussi une fois chacun le mot διό, ce qui montre bien qu'on ne peut tirer aucune conclusion de ces singularités de style, si elles ne sont pas unies à d'autres indices. Rien n'empêche donc que ces mots se soient présentés à l'esprit de saint Luc pour rendre l'original araméen (d'autant que ἐπεί est assez fréquent dans le reste du Nouveau Testament) et on n'a aucun motif de supposer qu'il transcrit littéralement dans ce passage une traduction déjà faite.

2. Le *quomodo fiet istud* de Marie, dit-on encore, exprime un doute formel, comme le *unde hoc sciam* de Zacharie (I, 18). Non plus que Zacharie, Marie ne peut croire tout d'abord aux promesses de l'ange. Cependant elle serait récompensée de son doute, alors que Zacharie en a été puni. Deux conceptions si contraires ne peuvent être le fait d'un même auteur.

R. — Cette récompense montre précisément que Marie n'a pas révoqué en doute la parole de l'ange, et le commentaire fera voir en effet qu'il y a une grande différence entre la question du prêtre et celle de la Vierge.

3. Les mots *quoniam virum non cognosco*, poursuit Harnack, ne se comprennent pas sur les lèvres de Marie. Elle semble surprise de l'annonce d'un fils et elle oppose sa virginité comme un obstacle à la parole de l'ange. Or comment une fiancée, fût-elle vierge, pourrait-elle s'étonner qu'on lui promette un fils, puisqu'elle n'est fiancée que pour se marier ? La demande absurde qu'on prête à Marie trahit la main maladroite d'un interpolateur.

R. — La question en effet ne se comprendrait pas, si ces paroles n'exprimaient, outre l'état de virginité, la volonté d'y persévérer; et cette résolution suppose que Marie déjà fiancée peut compter sur des dispositions semblables de la part de saint Joseph. Voilà donc l'alternative que pose le texte : ou une absurdité ou le vœu de virginité. Le narrateur, quel qu'il soit, ne pouvait-il estimer honorable pour Marie le désir de rester vierge jusque dans le mariage ? Et dès lors pourquoi ce narrateur ne serait-il pas Luc lui-même, rapportant fidèlement les paroles de Marie ?

4. D'après M. Loisy, le caractère de Marie n'est pas gardé. Elle partout si silencieuse, devant Élisabeth, devant les anges, devant Jésus lui-même, voici qu'en cette seule circonstance elle réplique à l'ange !

R. — L'objection, on le voit, suppose prouvée l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth au lieu de Marie, alors que le contraire est certain. Elle ignore aussi II, 48, où Marie prend la parole pour adresser une observation à Jésus. Enfin, fût-elle silencieuse partout ailleurs, sa situation dans le cas présent exige qu'elle parle. On ne peut au reste appeler réplique sa respectueuse demande.

5. On soutient aussi que ces deux versets ne s'harmonisent pas avec le contexte et qu'ils séparent violemment le verset 36 du v. 33. En effet, le verset relatif à la grossesse d'Élisabeth (I, 36) n'est pas amené naturellement par les versets relatifs à la conception virginale : « un plus grand prodige a-t-il besoin d'être confirmé par un moindre ? » Au contraire, « tout s'enchaîne parfaitement si l'on fait abstraction des deux versets qui contiennent l'objection de la Vierge et la réponse de l'ange. Gabriel donnerait à Marie, sans qu'elle le demande, un signe dont elle a besoin parce que le fait de la conception ne lui garantit pas que son fils sera le Messie promis. Ce signe consiste dans la grossesse d'Élisabeth... Ainsi la conception miraculeuse du Précurseur devient, conformément à son rôle, un signe avant-coureur et indiscutable de la qualité de Christ qui appartient au fils de Marie » (Loisy, *Les Év. synopt.*, t. I, p. 293, 294).

R. — Mais pourquoi un miracle moindre ne pourrait-il servir de signe à un plus grand ? Ce qui importe dans de semblables conjonctures, ce n'est pas la surenchère, impossible par définition puisqu'il s'agit du prodige sans pareil de la conception virginale, c'est l'évocation actuelle et frappante de la toute-puissance divine. Encore est-il qu'avec des âmes pieuses et croyantes le signe a bien moins pour but de rappeler la puissance de Dieu, dont elles sont pleinement persuadées, que de garantir sa volonté d'intervenir. N'en fut-il pas ainsi dans le cas de Zacharie ? Pour lui aussi un prodige moindre, le mutisme, sert de preuve à un événement autrement extraordinaire, la fécondité doublement impossible d'une femme stérile et avancée en âge. Il est vrai que ce prodige est en même temps un châtiment, mais il ne perd pas pour cela sa nature de signe. De même pour Marie : la maternité miraculeuse d'Élisabeth, déjà réalisée, suffisait à l'assurer que Dieu lui accorderait à elle-même une maternité plus miraculeuse encore. Mais pour elle, qui n'a pas douté, le signe n'est pas un châtiment, c'est une récompense, et il faut tenir compte de ce point de vue pour l'enchaînement des idées. Si l'ange donne à Marie un signe dont sa foi n'a pas besoin, c'est que, en soi, l'annonce du Messie se complète naturellement par celle du Précurseur, et que, pour Marie, la maternité de sa cousine Élisabeth sera la plus grande des joies, comme le montre l'empressement qu'elle met à aller se réjouir avec elle. Ainsi, loin d'opérer une déchirure dans la trame du discours, le grand miracle qui signale la venue du Messie amène naturellement la mention du miracle qui lui donne son Précurseur.

6. La suite du récit, assure-t-on, ignore la maternité virginale. Marie elle-même appelle Joseph père de Jésus : « Ton père et moi nous te cherchions. » N'est-ce pas déclarer qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans la naissance de Jésus ?

R. — Mais n'est-ce point précisément parce que l'évangéliste sait bien que ses lecteurs, avertis par le récit de l'Annonciation, ne se méprendront point sur sa pensée, qu'il rapporte telles quelles les paroles de Marie ? Joseph était, de par l'expresse volonté de Dieu, le père légal de Jésus, c'est en vertu de cette filiation légale et providentielle que Jésus avait le droit d'être appelé Fils de David. En donnant à Joseph le titre de père de Jésus, Marie ne faisait donc que se conformer aux convenances sociales et à l'ordre de Dieu, et Luc, en rapportant en cette circonstance le mot de la Vierge, fait preuve une fois de plus de fidélité à l'histoire, comme plus haut en racontant la conception miraculeuse. Il faut noter en outre que, à la paternité de Joseph, le divin Enfant oppose celle de son Père du ciel comme une vérité bien connue de ses parents et qui aurait dû les guider dans leur recherche.

II. *Prétendues influences païennes.* — Plus hardie que toutes les précédentes est l'attaque menée contre l'authenticité de I, 34, 35 au nom de l'idée même de la conception surnaturelle du Christ. D'après J. Holtzmann, Harnack, Loisy, Herzog, etc., les versets 34, 35 présentent l'opération du Saint-Esprit comme une génération véritable qui a pour but de conférer au fils de Marie la filiation divine : or c'est là une idée d'origine païenne. « Les termes employés par Gabriel pour signifier l'opération de l'Esprit Divin sont chastes et discrets, mais ils n'en figurent pas moins de façon très nette la part du mari dans l'acte de la génération; ils sont tout aussi expressifs à cet égard que le mot « connaître » auquel ils correspondent... Cet Esprit est présenté comme le principe de la vie physique du Christ. Une telle idée... ne pouvait s'énoncer en hébreu et en araméen, où le mot « esprit » est du féminin : les apocryphes judéo-chrétiens font du Saint-Esprit la mère ou la sœur du Christ. Quant au fond même de l'idée, il ne s'accorde pas mieux avec la théologie juive en ce qui fait l'originalité propre de celle-ci, à savoir la notion de la transcendance divine, qui ne permet guère de concevoir Dieu comme le principe générateur physique et immédiat d'une vie humaine individuelle. En grec, et pour l'esprit hellénique, ces embarras n'existent pas. » (Loisy, *Les Évangiles synopt.*, t. I, p. 291, 292.)

On voit dans la mythologie les dieux s'unir à des mortelles pour donner naissance à des héros ou demi-dieux. En passant au christianisme, les païens convertis devaient conserver quelque impression de leurs anciennes croyances. « Ce que les faux dieux du paganisme avaient fait en faveur de leurs protégés, pourquoi le vrai Dieu ne l'aurait-il pas fait en faveur du Sauveur du monde... Et puisqu'en effet il était le père de Jésus, ne devait-on pas conclure qu'il avait eu recours à une intervention spéciale pour lui procurer l'existence? » (G. Herzog, *Revue d'hist. et de littérature religieuse*, 1907, p. 124.) MM. Gressmann et Clostermann croient à une influence égyptienne : le pharaon n'était-il pas à la lettre fils du dieu, et les six mois écoulés, d'après saint Luc, entre la conception de Jean et celle de Jésus, c'est-à-dire entre le solstice d'été, à partir duquel les jours décroissent, et le solstice d'hiver où ils s'allongent, n'impliquent-ils pas des spéculations astronomiques familières aux Égyptiens ?

1. *Invraisemblance d'une origine mythologique.* — Si la théorie qui fait de la page d'évangile où l'Église vénère le récit de l'Incarnation du Fils de Dieu un feuillet détaché de la mythologie païenne peut tenter par sa hardiesse des critiques aventureux, elle est aussi d'une invraisemblance qui devrait arrêter les esprits sensés. Car il ne s'agit pas d'erreurs inoffensives ou qui auraient pu se glisser à peu près inaperçues; ce fragment mythologique égaré dans une œuvre chrétienne aurait gardé les deux tares les plus odieuses du paganisme : l'immoralité et le polythéisme. Immoralité d'abord. La venue et l'opération du Saint-Esprit seraient une réédition, en termes discrets mais très expressifs, des aventures scandaleuses que le vieil Homère et les légendes populaires prêtaient volontiers aux dieux de l'Olympe. Cependant, vers l'époque chrétienne, les esprits cultivés, chez les païens eux-mêmes, ne croyaient plus à ces théogamies; ceux qui les acceptaient en rendaient responsables des êtres inférieurs, les démons. Et c'est au moment où le paganisme rougissait de ces fables comme de turpitudes indignes du dieu suprême, que les chrétiens les auraient accueillies pour les attribuer au Dieu unique! Polythéisme ensuite, et du plus bas étage. Autant et plus que le mode de génération, l'idée d'un fils de Dieu nouvellement engendré choque le sens chrétien comme une absurdité intolérable. D'un côté, en effet, la thèse rationaliste prend le titre de « Fils de Dieu » au sens propre et littéral : la nature que le Christ reçoit de son Père céleste par une génération proprement dite et qui le fait en vérité Fils de Dieu, ne peut être que la nature divine. Quelques critiques, il est vrai, se contenteraient de la présence dans le Christ d'un « élément divin. » Mais qu'est-ce qu'un élément vraiment divin, sinon la divinité même ? Le Christ, Fils de Dieu, est donc Dieu comme son Père. D'autre part, né de Dieu et de Marie comme les fils des hommes naissent de leurs parents, son existence commence à sa conception : car c'est ainsi que les païens imaginaient l'origine des héros ou demi-dieux. La divinité engendrée et née d'un acte matériel et à un moment marqué de la durée, un dieu nouveau et de fraîche date, quelle contradiction pour un chrétien! On a beau dire que l'auteur, venu du paganisme, en garde l'empreinte. Il a appris, en entrant dans l'Église, ce qu'est Dieu; il professe la foi à la simplicité, l'unité, l'éternité de la nature divine : autant de dogmes incompatibles avec la naissance, la conception, la production d'un Dieu qui n'existait pas auparavant. Il a abjuré ses anciennes erreurs comme injurieuses à la divinité; comment la pensée lui viendrait-elle de les introduire dans l'Évangile et d'attribuer au Christ qu'il adore comme Dieu une origine qui serait la négation de sa divinité ? Et si quelque groupement hérétique a pu tomber dans de telles aberrations, comment la grande Église aurait-elle fait d'un tel écrit l'expression authentique de sa doctrine en l'admettant dans les évangiles canoniques ? De toute évidence ces deux versets doivent avoir un sens acceptable pour la pensée chrétienne, et l'incompatibilité de cette pensée avec les fables indécentes du polythéisme montre assez l'invraisemblance ou pour mieux dire l'impossibilité d'une infiltration mythologique. Cf. R. P. Lagrange, *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*, *Rev. biblique*, 1914, p. 60-71, 188-208.

2. *Origine juive.* — Avant de chercher une origine étrangère et lointaine, fût-elle possible, à des idées qui apparaissent dans un cadre manifestement juif, la méthode historique exige qu'on s'assure si elles n'ont pas pu naître du milieu où s'observe leur présence. Or la conception virginale du Messie, entendue sans mélange d'anthropomorphisme, n'était nullement étrangère aux Juifs du Ier siècle de notre ère. Ils lisaient dans la Bible l'intervention miraculeuse du Seigneur à la naissance de plusieurs héros de leur histoire. Samson et Samuel étaient fils de mères stériles; Isaac, par un miracle plus grand encore, était né de parents « morts», comme dit saint Paul (Rom., IV, 19). Pourquoi le Messie, plus grand que tous ces personnages, ne serait-il pas l'enfant d'un miracle plus grand ? Ce que pouvait suggérer comme une conclusion vraisemblable la haute idée qu'on avait du Messie, Isaïe l'annonce dans un oracle célèbre comme un dessein arrêté de la bonté

de Dieu, se disposant à venir au secours de son peuple : « Voici que la Vierge, *ha âlmah*, concevra et enfantera un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel » (Isaïe, VII, 14). Il est vrai que les docteurs étaient partagés d'avis sur Emmanuel et sa mère (voir 'ALMAH, t. I, col. 395). Mais la version des Septante qui rend *ha álmah* par ἡ παρθένος, « la vierge », atteste que, dès avant l'ère chrétienne, une tradition autorisée non seulement regardait cette prophétie comme messianique, mais encore l'interprétait au sens d'une conception surnaturelle, dans laquelle l'homme n'aurait aucune part et qui serait l'œuvre de Dieu seul. Les Juifs pieux ne pouvaient qu'accueillir avec respect, avec admiration, l'oracle ainsi expliqué par la tradition : la virginité féconde de la *álmah* apparaissait comme un prodige éclatant bien digne de la puissance de Dieu et de la grandeur du Messie, comme l'aurore rayonnante du salut pour Israël.

Ainsi nous constatons l'origine biblique et la diffusion parmi les Juifs de la croyance à la conception surnaturelle du Messie. Si cette croyance se fait jour parmi les traditions d'un caractère d'ailleurs nettement judéochrétien, consignées dans saint Luc, nous devrons la considérer comme la fleur germée de son sol naturel. Bien entendu, cette croyance exclut toute ressemblance entre l'action de Dieu et celle de l'homme. Plusieurs critiques libéraux admettent avec Holtzmann que, si la conception du Messie dans le récit évangélique pouvait s'expliquer sans anthropomorphisme, conformément aux idées juives que nous venons d'indiquer, la question serait tranchée et toute immixtion d'hellénisme devrait être repoussée. Venons donc à l'étude du texte, en nous limitant aux points où les adversaires prétendent relever des traces de paganisme.

3. *Vrai sens de* I, 35. — Un examen attentif montre que les expressions et les idées de ce verset, loin de nous orienter vers les grossièretés ridicules du paganisme, nous maintiennent sur le terrain de la pure révélation biblique.

Tout d'abord, les termes qui sont censés figurer de façon très nette la « part du mari » ont dans la Bible un sens bien différent de celui qu'on leur prête. Il est vrai que les paroles de l'ange : « l'Esprit Saint descendra sur toi, » répondent à celles de la Vierge : « je ne connais point d'homme. » Mais cela ne signifie nullement que le Saint-Esprit agira à la manière d'un homme. L'ange rassure la Vierge en écartant de son esprit tout ce qui rappellerait les conditions ordinaires de la naissance humaine. Elle n'aura point à connaître d'homme, parce que Dieu seul interviendra. Mais comment interviendra-t-il ? Par le moyen de l'*Esprit Saint*. Le nom de l'agent nous renseigne déjà sur le mode d'action. Faisons abstraction pour le moment de la question de savoir si l'Esprit Saint est ici considéré comme un être personnel, ainsi que nous le pensons, ou comme simple synonyme de puissance divine, comme veut M. Loisy. Toujours est-il que les mots πνεῦμα ἅγιον définissent l'agent intermédiaire comme une nature entièrement *spirituelle et sainte :* deux notions qui repoussent déjà l'anthropomorphisme sexuel qui hante l'imagination des critiques. Cet agent est encore désigné par la locution : *Vertu du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου. Le premier terme, δύναμις, n'exprime que l'idée générale et abstraite de puissance. Si l'on veut savoir quelle image, quelle comparaison ce terme évoque naturellement dans l'esprit d'un Juif, quand on le prononce à propos de naissance humaine, saint Paul nous le dit Rom., IV, 17 ; le Juif pense à Dieu qui ressuscite les morts ou qui d'un mot fait sortir des êtres du néant. Nous sommes loin de la génération physique! Le second terme, ὑψίστου, désigne Dieu par ce caractère de transcendance absolue sur lequel insistait la théologie juive de l'époque, transcendance qui tient Dieu séparé des créatures, infiniment élevé au-dessus d'elles, n'ayant rien de commun avec elles ni dans son essence, ni dans sa manière d'agir. Il est vrai que le Très-Haut est ici présenté comme agissant par un intermédiaire, mais cet intermédiaire n'est pas un ange ou une créature : c'est la Vertu du Très-Haut, et le Juif sait très bien que la puissance de Dieu n'est pas distincte de Dieu même, en sorte qu'ici la distance entre le Très-Haut et la créature demeure en réalité entière. Spiritualité, sainteté, œuvre de toute-puissance semblable à une création ou à une résurrection, acte par lequel le Très-Haut atteint la créature sans descendre de sa hauteur, voilà de quels traits nobles et spirituels les noms que prend l'agent divin caractérisent l'intervention surnaturelle dans l'origine du Messie. Passons maintenant aux deux verbes qui expriment l'action divine.

Ces deux verbes sont ἐπελεύσεται, *surviendra*, et ἐπισκιάσει, *ombragera*. « Il va sans dire, observe le R. P. Lagrange, que dans l'Ancien Testament ils n'ont aucune signification sexuelle, même métaphorique. M. Loisy, qui songe à tout, nous avertit dans une note que le premier signifie l'approche, que la signification du second est locale, non morale. Mais tout dépend du sujet. Ἐπέρχομαι s'accommode très bien d'une action spirituelle. Il se dit constamment dans les Septante de la colère, de la nécessité, de l'esprit de jalousie, du jugement, du châtiment, toutes expressions où l'approche est métaphorique. C'est le cas pour l'Esprit Saint, comme il est dit dans les Actes (I, 8) par le même Luc : ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. Quant à l'ombre, s'il s'agit de l'ombre d'un homme, comme dans Act., V, 15, cité par M. Loisy, l'effet est purement matériel et local; mais, quand il s'agit de Dieu, c'est un sens spirituel qui est exprimé par cette métaphore pour désigner la présence de Dieu agissant avec complaisance dans une nuée (Ex., XL, 35; Ps., XC, 4; CXXXIX, 7; et Théodotion sur Num., XI, 35; cf. Prov., XVIII, 11). Et les premiers interprètes ont si bien compris l'intention de Luc, que le *Protévangile de Jacques* a écrit : συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ (tu concevras de sa parole)... δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι, indiquant comme cause de la conception l'ordre de Dieu » (*Rev. biblique*, 1914, p. 189). La venue de l'Esprit Saint sera donc spirituelle et sainte comme lui, et le Très-Haut projettera son ombre en manifestant sa présence par une action mystérieuse et toute-puissante. Rien en tout cela qui rappelle les libertés de langage et d'imagination du paganisme; nous demeurons dans la saine atmosphère des conceptions bibliques. « Ce qui paraît très certainement (dans ce texte), c'est l'intention de parler de Dieu en termes qui excluent toute assimilation à l'œuvre d'un homme » (Lagrange, *op. cit.*, p. 190).

Le résultat de l'intervention divine prouverait-il qu'elle a été d'ordre humain ? On le prétend, et c'est même le principal argument des critiques rationalistes. L'ange dit à Marie : διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ, « c'est pourquoi le Saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. » Ainsi l'enfant est Fils de Dieu en vertu de sa conception dans le sein de Marie : d'où il suit que l'agent divin, remplissant le rôle ordinaire du père dans la génération, a engendré à la manière des dieux du paganisme qui donnaient naissance à des héros divins.

On voit que la difficulté suppose deux points acquis : le sens propre du titre « Fils de Dieu » et le sens causal de la particule διό.

On pourrait se demander s'il n'y a pas lieu de contester le premier point et de regarder le vocable Fils de Dieu, dans ce passage, comme désignant une filiation métaphorique et adoptive. Nous disons plus loin pourquoi cette exégèse nous paraît trop étroite, et sous ce

rapport nous acceptons le raisonnement des adversaires.

Il est donc entendu que le Messie est bien le Fils de Dieu au sens pleinier du mot, il est Dieu comme son Père. D'autre part, puisque ce n'est pas par sa nature créée que le Christ est Dieu, ce n'est pas non plus par elle qu'il est Fils. Comment donc expliquer la relation de cause à effet que le texte semble établir entre l'opération du Saint-Esprit et la filiation divine du Messie ?

Remarquons en premier lieu que la phrase grecque peut se construire de diverses façons. Nos adversaires adoptent celle qui donne plus de relief à la causalité. Ils font de *quod nascetur Sanctum* le sujet, et de *Filius Dei* l'attribut du verbe *vocabitur :* « c'est pourquoi ce qui naîtra de saint (ou le Saint qui naîtra) sera appelé Fils de Dieu »; combinaison qui reporte toute la force de la causalité sur la filiation divine. Même ainsi conçue, la phrase est susceptible d'un sens orthodoxe. En effet, selon un grand nombre d'interprètes tant catholiques que protestants, διό indique bien ici une conséquence, mais externe et logique, non interne et physique : la conception surnaturelle ne fait pas par elle-même que le Christ sera Fils de Dieu, mais qu'il sera reconnu tel, *vocabitur.* Dans l'ordre moral, les plus hautes convenances semblaient exiger pour le Fils de Dieu la naissance virginale; dans l'ordre physique, elle constitue une dérogation si extraordinaire aux lois de la nature qu'il convenait de réserver à lui seul un tel prodige : ainsi la conception surnaturelle annonçait la venue de Dieu en personne. — Cette explication n'est pas dénuée de probabilité, puisque les particules causales sont aptes à indiquer des conséquences qui se déroulent dans l'ordre des idées et de la connaissance, aussi bien que dans celui des faits.

Toutefois les mots comportent un autre agencement. Au lieu d'unir ἅγιον à ce qui précède, on peut le rapporter comme attribut au verbe κληθήσεται qui le suit, et regarder υἱὸς ὑψίστου comme un second attribut en apposition avec le premier : « c'est pourquoi l'enfant sera appelé Saint, Fils de Dieu. » Nous dirons dans le commentaire pourquoi cette construction nous paraît la meilleure. Il nous suffit ici qu'elle soit vraisemblable : elle ne se heurte en effet, du point de vue grammatical, à aucune difficulté sérieuse et elle offre, quant au fond, un sens simple et satisfaisant. Dans ce cas en effet la causalité porte directement sur le caractère de sainteté du Messie, non sur sa divinité : parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, le fils de Marie sera saint. Rien de plus naturel : il va de soi qu'une cause sainte produit la sainteté. Comme on le voit, διό conserve ici sa valeur ordinaire, qui est de marquer la causalité réelle. Quant au second attribut, il s'ajoute au précédent par manière d'apposition grammaticale, qui peut, selon les cas, remplir le rôle de synonyme, d'équivalent, d'explication pure et simple, ou bien introduire une idée nouvelle qui renforce et dépasse la première. L'attribut « Fils de Dieu » ainsi mis en apposition ne se rapporte au sujet de la phrase qu'indirectement, en sorte que le lien de causalité qui rattache étroitement la sainteté à l'action du Saint-Esprit se relâche et s'affaiblit par rapport à la filiation : c'est bien en suite de sa conception surnaturelle, mais pas directement ni uniquement à cause d'elle, que le fils de Marie sera appelé Fils de Dieu. Ainsi, d'une part, on sauvegarde pour le titre « Fils de Dieu » la plénitude de sens dont il est susceptible. D'autre part, cette filiation n'est pas nécessairement le résultat de l'opération du Saint-Esprit et peut n'avoir avec celle-ci qu'un rapport indirect : « l'enfant sera appelé Saint, Fils de Dieu, » c'est-à-dire qu'il méritera d'autant mieux le titre de saint qu'il sera en réalité « Fils de Dieu. » C'est ainsi, nous le verrons, qu'ont compris les anciennes versions et de nombreux interprètes. Il s'ensuit que nos deux versets n'offrent aucune trace de croyance païenne et qu'on n'y peut saisir aucun indice d'une prétendue source mythologique d'où ils seraient dérivés : ils sont en continuité parfaite, pour les idées comme pour les expressions, avec ce qui précède et ce qui suit et ils appartiennent avec leur cadre à un même récit.

M. Loisy objecte que le Saint-Esprit est présenté comme principe de la vie physique du Messie et que pareille idée ne pouvait s'énoncer en hébreu ni en araméen, *esprit* étant du féminin dans ces deux langues. Mais cette observation se retourne de toute sa force contre la thèse de M. Loisy. Elle prouve en effet que l'auteur hébreu ou araméen, en faisant intervenir le Saint-Esprit comme principe de vie physique, n'imagine pas son action comme une génération et ne lui attribue nullement le rôle de père : d'où il suit que la filiation divine du Christ, affirmée à la fin de la phrase, ne doit pas être regardée comme l'œuvre directe du Saint-Esprit. On est même en droit de penser que le terme féminin *rouaḥ* a été choisi à dessein d'écarter du mystère de la conception tout anthropomorphisme. Au reste, il ne faut pas s'exagérer la prétendue impossibilité d'exprimer en hébreu ou en araméen la paternité de Dieu par l'intermédiaire de l'Esprit. Pour un écrivain juif, qui met au premier article de son *Credo* la spiritualité et l'absolue transcendance de Dieu et pour qui l'Esprit de Dieu n'est autre que Dieu, peu importe au fond le genre des mots en parlant des attributs divins : il sait que la distinction de masculin et de féminin ne répond en Dieu à rien de réel et on ne voit pas pourquoi, le cas échéant, il lui répugnerait de dire que la *rouaḥ divine a engendré.* Il reste cependant que l'auteur ne s'est pas servi de cette locution et que, voulant enseigner que le Sauveur est Fils de Dieu, il n'a point parlé de paternité divine à propos de sa naissance. Idée et langage, fond et forme s'accordent donc parfaitement avec l'origine juive du morceau. Au contraire, l'esprit hellénique n'ayant aucun embarras, comme dit M. Loisy, à présenter Dieu comme père d'une vie physique individuelle, on s'étonnerait qu'un auteur païen, au lieu d'exprimer nettement sa pensée, ait usé de tant de circonlocutions et voilé la génération divine derrière une intervention mal définie de l'Esprit de Dieu et de la Vertu du Très-Haut. Retouches et corrections de Luc! dira-t-on. Mais alors il a si bien corrigé qu'il n'a pas laissé trace de l'original. Autant avouer qu'on n'a aucun motif de suspecter l'origine juive de ces versets et que par conséquent le récit doit être tenu dans son intégrité pour authentique et historique.

Toute influence païenne étant ainsi exclue, nous n'avons pas à nous demander si elle vient d'Égypte plutôt que d'Asie ou de Grèce. Disons seulement que la raison particulière alléguée en faveur d'une origine égyptienne est sans valeur. Certes, nous ne nions pas que le royaume des pharaons n'ait droit par certains côtés à la préférence des mythologues. « A toutes les époques, l'Égypte a été la terre de la luxure » (P. Gobillot, *Recherches de science religieuse*, 1921, p. 43); elle est en particulier la terre classique de l'impudeur sacrée. Les scènes les plus réalistes de théogamie, destinées à montrer par l'union du dieu et de la reine l'origine divine du pharaon régnant, s'étalent sur les murs des temples. Mais ces scènes étaient aussi ce qui devait choquer le plus les convertis auxquels le christianisme avait appris le respect de Dieu et de soi. Les critiques prétendent découvrir une allusion aux solstices et toute une théorie solaire égyptienne dans la mention des six mois qui séparent la naissance de Jésus de celle de Jean. Mais où voit-on dans le texte un rapport quelconque entre ce chiffre et les saisons de l'année ? Même si saint Luc disait en toutes lettres que Jésus est né en hiver et Jean en été, montrant ainsi

dans le ciel un symbole inattendu de leurs destinées (*illum oportet crescere, me autem minui :* Joa., III, 30), cette précision historique ne prêterait aucun fondement raisonnable aux théories astrales; à plus forte raison l'absence de toute donnée de ce genre dans l'Évangile oblige-t-elle à classer ces théories parmi les jeux d'esprit ingénieux et vains.

4. *La naissance miraculeuse de Jean annonce la naissance virginale de Jésus.* — Tous les commentateurs ont remarqué le parallélisme qui existe dans les deux premiers chapitres de Luc entre l'histoire du Précurseur et celle du Messie : « des deux côtés, on trouve une annonciation angélique, un récit de la naissance, une circoncision et une imposition du nom, les élans prophétiques d'un personnage éminent (Zacharie et Siméon) à l'aurore de ces destinées merveilleuses, enfin les mêmes raccourcis d'histoire et les mêmes prétéritions » (D. Buzy, *S. Jean-Baptiste*, 1922, p. 115). Les critiques rationalistes n'ont pas manqué de tirer occasion de cette correspondance des épisodes pour accuser le caractère artificiel de la composition et révoquer en doute l'historicité des récits. « Mais est-on en droit d'objecter à l'historien l'harmonie naturelle des événements ou l'art avec lequel il les présente? » (Buzy, *op. cit.*). Il faut noter d'ailleurs que la ressemblance ou le contraste ne portent ni sur tous les tableaux du diptyque, dont quelques-uns demeurent isolés, ni sur tous les points des tableaux qui se correspondent : si l'auteur s'est abstenu d'une harmonisation facile, « n'est-ce pas qu'au-dessus de l'art il plaçait la vérité de l'histoire ? » (Buzy, *op. cit.*, p. 116). En outre, même quand les situations se ressemblent, les personnages gardent leurs traits distinctifs et leur caractère individuel, les divers incidents ont leur tournure propre; on observe partout la couleur, la variété, le mouvement de l'histoire véritable.

S'il est visible que les deux séries sont parallèles, il est plus évident encore qu'elles sont subordonnées et que tout dans l'histoire du Précurseur sert à mettre en relief l'incomparable supériorité du Messie. Par exemple, Marie s'empresse humblement d'aller visiter sa cousine, mais Élisabeth salue avec admiration la mère du Seigneur et Jean tressaille de joie en présence de Jésus. Ainsi encore, grande est l'allégresse autour du berceau de Jean, comme autour de la pauvre crèche de Jésus : mais les anges et les bergers, les cieux et la terre fêtent le Sauveur, et Zacharie lui-même, dans ses transports prophétiques, ne chante son bonheur d'être le père du Précurseur qu'après avoir longuement exalté le salut enfin accordé à Israël. Or, supprimez la conception surnaturelle de Jésus, le centre de gravité de ce système si bien combiné se déplace : Jean, donné à ses parents dans leur vieillesse, est l'enfant du miracle; Jésus, fils de deux jeunes époux, n'a dans sa naissance rien que d'ordinaire. Dieu fait moins pour son Fils que pour le fils de Zacharie; l'admiration désormais ne va plus au Messie, mais au Précurseur, la prépondérance appartient à Jean. Même les manifestations messianiques qui n'ont pas leur réplique dans la vie du Précurseur, telles que l'adoration des bergers et l'étonnement des docteurs, ne parviennent pas à rétablir l'équilibre en faveur de Jésus, tant l'intervention divine dans la naissance de Jean lui est glorieuse. Et cependant la fécondité d'Élisabeth est expressément donnée à Marie comme un signe que Dieu veut opérer en elle un miracle plus grand, un prodige qui fera voir que rien vraiment n'est impossible au Tout-Puissant!

Ce prodige, d'après M. Loisy, consisterait dans la qualité de Messie, qui appartiendra au fils de Marie; pour l'humble Marie, ajoute Harnack, quel miracle plus incroyable ? — Seulement cette explication ne se rattache pas au contexte et elle détruit tout le parallélisme évidemment voulu par l'auteur. Le mérite de la foi pour Marie ne vient plus, comme pour Zacharie, d'un fait objectif, d'une chose difficile et en apparence impossible que Dieu propose de croire; car, quel homme, quelle femme en Israël ne croyait aux hautes destinées du Messie ? La difficulté naîtrait uniquement pour Marie d'un élément subjectif : l'humilité. Or, non seulement ce motif n'est pas indiqué dans le texte, mais il supprime toute comparaison, tout rapport même entre l'annonciation de Zacharie et celle de Marie, entre la foi de l'un et celle de l'autre, entre la conception de Jean et celle de Jésus. Au contraire, avec la conception virginale, le parallélisme est parfait et la supériorité du Messie éclatante. Des deux côtés un miracle à croire, mais d'une part un miracle en quelque sorte classique dans la Bible, de l'autre un prodige sans précédent. Des deux côtés une question adressée à l'ange, mais qui est un doute de la part de Zacharie, un acte de prudence et de foi de la part de Marie. Des deux côtés un signe que l'ange accorde, mais pour punir le prêtre et récompenser la Vierge. Ainsi, comme il convient, la mère du Messie dépasse autant en vertu le père du Précurseur que Dieu par son intervention élève au-dessus de Jean son propre Fils.

« Ainsi, dans ces deux premiers chapitres, tout se tient dans un enchaînement voulu, tous les incidents se mêlent sans se confondre, chacun avec sa physionomie propre et cependant tous ordonnés vers le grand mystère. C'est le principal miracle, et presque le seul miracle. Car le mutisme de Zacharie est ordonné à la naissance de Jean comme un signe et la conception miraculeuse de Jean est un signe de la conception surnaturelle de Jésus. » (R. P. Lagrange, *Rev. bibliq.*, 1914, p. 201, 202.) Il faut donc conclure que les versets I, 34, 35 font partie de l'œuvre authentique de saint Luc : les supprimer du récit de l'Annonciation, ce serait, comme a dit M. Feine, ôter la gemme pour ne garder que l'écrin.

II. Explication. — Le récit se déroule dans un ordre simple et naturel. 1. Une brève entrée en matière fait connaître les circonstances de temps, de lieu, de personnes, I, 26, 27. 2. L'ange, ayant salué Marie, expose l'objet de sa visite, I, 28-33. 3. Marie demande des explications que l'ange s'empresse de fournir, I, 34-37. 4. Elle donne alors son assentiment, I, 38.

1° *Exorde : temps, lieu, personnes.* — I, 26, 27. « Or, au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu dans une ville de Galilée, nommée Nazareth, vers une vierge fiancée à un homme appelé Joseph, de la maison de David, et le nom de la vierge était Marie. » — L'évangéliste nous renseigne d'abord sur l'époque de l'événement. C'est le sixième mois de la grossesse d'Élisabeth, dont il a été parlé au verset précédent. Il était naturel de rattacher par ce lien chronologique la naissance du Messie à celle du Précurseur. Luc est ici fidèle à sa méthode de présenter les faits *avec suite*, καθεξῆς γράψαι, dans leur enchaînement logique et leur succession chronologique.

Le lieu vers lequel se rend l'envoyé céleste n'est pas Bethléem, où, selon les prophéties, devait naître le chef d'Israël; ce n'est pas Jérusalem, ville royale en même temps que cité sainte, qui fut le séjour des rois de Juda et où l'on s'attendrait à trouver leur héritier. L'ange se dirige vers la plus septentrionale des trois provinces qui, réunies alors sous le sceptre d'Hérode le Grand, composaient le royaume de Judée, vers la *Galilée* (voir ce mot, t. III, col. 87 sq.). Province très riche, s'il faut en croire Josèphe, mais mal famée auprès de l'orthodoxie juive, à cause du perpétuel contact des habitants avec les païens des États voisins : les rabbins de la capitale craignaient que l'hellénisme ambiant n'altérât chez les Galiléens la pureté de la foi, comme il contribuait à altérer celle de leur langue.

Et dans cette province perdue, l'ange choisit encore une cité obscure, Nazareth, connue seulement par le fameux proverbe : « De Nazareth peut-il sortir rien de bon? » Sur le nom, la situation, l'histoire de cette ville, voir NAZARETH. Rappelons seulement que, malgré son titre de *gardienne*, *nôṣereth*, que lui assigne, avec celui de *fleur*, l'étymologie la plus vraisemblable et qui semble lui attribuer une certaine importance stratégique, cette ville n'est mentionnée ni dans l'Ancien Testament ni dans Josèphe.

Le silence de Josèphe est d'autant plus remarquable que, à trois kilomètres à peine de Nazareth, la forte position de Yapha soutint contre les Romains un siège héroïque (*Bell. jud.*, II, xx, 6). C'est dire le peu d'importance de la bourgade et, par suite, l'effacement où vivait la famille de David qui y avait trouvé refuge. Nazareth en effet est ici désigné comme lieu d'habitation de Joseph, descendant de David.

Après le temps et le lieu, les personnes. Gabriel « l'homme de Dieu, » nous est connu (voir GABRIEL, t. III, col. 22, 23). Ce dernier message couronne dignement la carrière de l'ange de l'Incarnation. L'ange est envoyé « vers une vierge fiancée » πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην. Le verbe μνηστεύω (littéralement : *penser* à, *désirer*, *rechercher*) a originairement le sens de *fiancer*, bien qu'il signifie aussi parfois *marier*. C'est avec cette seconde signification que nous le retrouvons, Luc., II, 5. Le sens habituel est ici confirmé par la comparaison avec l'annonciation de saint Joseph (Matth., I, 18-25), qui montre que Joseph ne « prit Marie pour épouse » et qu'ils ne cohabitèrent qu'après la conception de Jésus. Au jour de l'Incarnation, Marie et Joseph n'étaient donc encore que fiancés. Le mariage se célébrait par la réception solennelle de l'épouse dans la maison de l'époux. L'intervalle entre les fiançailles et le mariage était habituellement d'une année pour les vierges et d'un mois pour les veuves. Pendant ce temps, la jeune fille restait dans sa famille; mais elle appartenait de droit à son fiancé, ainsi que le prouve la prescription du Deutéronome (XXII, 23, 24), punissant son infidélité, tout comme celle de l'épouse, de la lapidation. Quant à l'exercice de ce droit, l'usage variait selon les provinces. D'après le *Talmud* (*Ketouboth*, I, 5; *Yebamoth*, IV, 10), les fiancés en Judée se comportaient, même avant l'entrée solennelle de l'épouse, comme s'ils étaient déjà mariés, tandis que « en Galilée, on ne faisait pas ainsi » (T. B. *Ketouboth*, 12 *a*). Le R. P. Lagrange pense que cette différence venait de ce que les coutumes anciennes s'étaient mieux conservées en Judée, tandis que la Galilée subissait davantage l'influence des habitudes grecques et romaines qui établissaient une distinction bien marquée entre les fiançailles et le mariage. Malgré la réserve plus grande en Galilée, l'enfant né durant les fiançailles était tenu pour légitime par l'opinion comme par la loi. D'où il ressort que le nom de Joseph couvrait dès ce moment aux yeux des hommes l'honneur de la mère et de l'enfant. Le titre de *vierge* joint à celui de *fiancée* n'est donc pas ici un terme de convention donné *de jure* à toute jeune fille avant le mariage; il indique un fait qui subsiste contrairement à un droit reconnu.

L'ange est envoyé « vers une vierge fiancée à un homme appelé Joseph, de la maison de David. » Sur le sens du nom, voir JOSEPH, t. III, col. 1655; sur l'époux de Marie, col. 1670 à 1674. On se demande si les mots *de domo David* se rapportent à Joseph ou à Marie. La première interprétation paraît plus naturelle : d'abord, ces mots suivent immédiatement le nom de Joseph; de plus, s'ils concernaient la vierge, saint Luc aurait poursuivi : « Et son nom était Marie, » en se servant simplement du pronom αὐτῆς pour rappeler le sujet de la phrase, tandis qu'il reprend le sujet : « et le nom de la vierge était Marie, » comme s'il avait voulu parler à l'incise précédente d'une autre personne. Aussi beaucoup de commentateurs anciens ne semblent-ils même pas soupçonner que cette incise puisse s'appliquer à un autre que Joseph. Plusieurs interprètes modernes sont cependant d'un autre sentiment. La sainte Vierge, disent-ils, est l'objet principal de la pensée et il n'est question de Joseph qu'incidemment. Cette indication généalogique à propos de Joseph ferait double emploi avec celle de II, 4. En outre les versets 32 et 69 supposent connue l'origine davidique de Marie. Si l'évangéliste, après avoir dit que la vierge appartient à la maison de David, dit : καὶ ὄνομα τῆς παρθένου au lieu de αὐτῆς, ce n'est point pour revenir à un sujet dont il se serait écarté, mais pour insister par une répétition emphatique sur la virginité de Marie, la fiancée de Joseph. On ajoute que saint Luc s'intéresse à la généalogie des femmes, comme on le voit pour Élisabeth, I, 5 (cf. Knabenbauer, *Ev. sec. Lucam*, Paris, 1896; E. Power, *Verbum Domini*, 1925, p. 67, 68; Schanz, Keil, B. Weiss, etc.). Mais ces raisons font moins d'impression que le mouvement de la phrase avec son frappant rapprochement de mots et son changement soudain de construction. Bien que Marie soit le personnage principal, on comprend que Luc veuille avant tout nous renseigner sur l'origine officielle, légale, juridique du fils qui naîtra d'elle. S'il a mentionné la famille d'Élisabeth, il l'a fait très clairement et seulement après celle de Zacharie. Le rappel de la descendance davidique de Joseph, II, 4, est exigé par un motif tout à fait spécial, pour faire comprendre comment l'ordre de recensement devait l'amener à Bethléem. Enfin la généalogie complète de III, 23 38, qui fait descendre Jésus de David par Joseph, montre à quel point l'origine de Joseph intéresse l'évangéliste (voir GÉNÉALOGIE, t. III, col. 169, 170). Au reste, à défaut de déclaration expresse, le verset 32 fait entendre implicitement que Marie descend elle aussi de David.

Et le nom de la vierge était Marie. La signification de ce nom, étudiée t. IV, col. 774-776, continue d'être l'objet des recherches et des discussions.

Plusieurs critiques adoptent l'explication du P. Zorell : *Miriam* ou *Mariam* serait formé du verbe égyptien *mery*, *aimer*, et du mot araméen *Iam*, pour *Iaho*, et signifierait *aimée de Dieu*. Mais s'il est assez naturel dans un milieu mélangé, que la même personne porte deux noms empruntés à deux langues différentes, la formation hybride d'un même mot inspire au contraire peu de confiance. Une difficulté du même genre se présente pour l'hypothèse, reprise par le R. P. Lagrange, d'après laquelle l'usage, au temps d'Hérode, aurait donné au mot hébreu *Mariam* (écrit parfois dans Josèphe avec la terminaison féminine Μαριάμη) le sens araméen de *Martha*, *dame*, *maîtresse*. L'étymologie *illuminatrix* (de ראה, voir), « celle qui fait voir », rallie aussi des partisans; mais un tel titre semblerait convenir moins à un nom imposé dès la naissance qu'à un surnom mérité à l'occasion d'un fait particulier. Peut-être le sens le plus probable est-il encore celui de *Belle*, auquel s'arrêtait en 1895 le P. Bardenhewer (voir MARIE, t. III, col. 776).

2° *Message de l'ange* : I, 28. — L'ange, « étant entré vers elle, » sans doute sous une forme sensible, comme pour Zacharie, lui dit : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi ». Χαῖρε. Nul doute que l'ange, s'adressant à Marie dans la langue araméenne communément parlée à cette époque en Palestine, n'ait prononcé le souhait biblique usité dans tout l'Orient : *Salam*, hébreu *šalôm*, la paix! Aujourd'hui encore en Palestine on salue par les mots : *salam'alek, la paix sur toi;* à quoi l'on répond en rendant le salut par une inversion gracieuse : *'Alek es-salam, sur toi la paix!*

Pour le Sémite, la paix représente la tranquille jouissance de tous les biens. Le Grec souhaite la joie; le Romain, la force; l'Israélite, la paix. Comme le font remarquer les Pères, le premier mot de l'ange annonce à la terre la joie et la paix; c'est le commencement de la bonne nouvelle.

Κεχαριτωμένη, *gratia plena*. La version de la Vulgate est excellente. Il est à remarquer en effet que les verbes grecs dénominatifs en οω ont tous un sens d'abondance, de cumul, de plénitude : αἱματόω ensanglanter; θαυμαστόω, remplir de stupeur; σποδόω couvrir de cendre. Κεχαριτωμένη, au parfait passif, est donc « celle qui a reçu d'une manière stable l'abondance de la grâce ». Cette expression répond à l'hébreu אשת חן, « femme de grâce » (Eccli., IX, 8), dont Delitzsch se sert en effet dans la traduction hébraïque du Nouveau Testament. Il est vrai que l'Ecclésiastique en cet endroit parle de la beauté physique. Mais le terme s'entend aussi de la beauté morale (Eccli., XVIII, 17), seule en question ici : c'est, comme dit saint Paul, cette grâce « dont Dieu nous a comblés, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς, dans son Fils bien-aimé » (Eph., I, 6). La rareté de ce verbe, employé seulement aux deux endroits cités de l'Ancien (Eccli., XVIII, 17; quelques manuscrits l'ont aussi , IX, 8) et du Nouveau Testament (Eph., I, 6), lui donne plus de force. En outre, cette appellation tient ici la place du nom propre : l'ange la salue de ce titre par antonomase, comme s'il lui appartenait en propre et que seule elle le réalisât pleinement. Enfin la suite du récit va nous apprendre que c'est une grâce éminente et en quelque sorte sans mesure, comme sa dignité même. L'ange affirme cette plénitude de grâce au moment où Marie va devenir mère de Dieu, mais les Pères considèrent que cette plénitude ne se rapporte pas au seul moment de l'Annonciation : « Marie est déjà pleine de grâce... quand l'archange Gabriel la salue au nom du Très-Haut, et elle est telle dans sa vie antérieure, en vertu de raisons ou de principes qui valent, non pour un instant déterminé, mais indistinctement et indéfiniment pour toute la durée de son existence. » (*Immaculée Conception*, dans *Dict. de théologie catholique*, 1921, t. VI, col. 863.)

Ὁ κύριος μετὰ σοῦ, *Dominus tecum*. Adressée par un homme à un autre, cette formule est un souhait. C'est ainsi que Booz dit à ses moissonneurs : « Jéhovah (soit) avec vous! » (Ruth, II, 4; cf. P. Joüon, *Ruth*, Rome, 1924, p. 48); et ses moissonneurs de répondre : « Jéhovah te bénisse! » Sur les lèvres d'un envoyé de Dieu, elle est à la fois une affirmation pour le présent et une assurance pour l'avenir. « Jéhovah (est) avec toi, vaillant héros, » dit l'ange à Gédéon (Jud., VI, 12); ce qui est suivi bientôt de cette explication : « Le Seigneur lui dit : Je serai avec toi, אהיה עמך, et tu abattras Madian comme un seul homme » (VI, 16). Ainsi pour Marie. La grâce dont Dieu l'a comblée atteste déjà une présence privilégiée et une singulière assistance; ce n'est pas tout, et le Seigneur veut encore être avec elle par de nouvelles bénédictions et un nouvel effet de sa toute-puissance pour accomplir en elle de grandes choses. Le chapitre XXXIII de l'Exode nous montre ce que la présence de Dieu représentait aux yeux des Juifs. Le Seigneur avait dit après l'apostasie d'Israël : « J'enverrai mon ange devant toi... mais je ne marcherai pas moi-même au milieu de toi... » (XXXIII, 3). Cette parole alarme Moïse : il n'eut de repos que lorsque le Seigneur eut promis de venir lui-même, c'est-à-dire avec tout le déploiement de puissance qu'on pouvait attendre de Dieu en personne. La formule biblique par elle-même annonce donc un surcroît de merveilles; sur les lèvres de l'ange, elle est vraie au pied de la lettre, d'une vérité exceptionnelle et unique, car ce n'est pas seulement par la puissance de son action, c'est bien en personne que le Seigneur sera avec Marie.

Benedicta tu in mulieribus. Ces mots manquent dans deux des principaux onciaux (*Sinaiticus*, *Vaticanus*), dans quelques minuscules et dans les versions copte, syriaque (héracléenne) et arménienne. Ils se trouvent à la vérité dans les autres manuscrits et versions, mais on ne comprendrait guère leur absence, s'ils étaient authentiques, tandis que leur présence s'explique facilement par un emprunt au v. 42. La bénédiction divine élève la sainte Vierge bien au-dessus des femmes les plus illustres dans la Bible, soit pour leurs vertus, soit pour les insignes bienfaits dont elles ont été l'objet, comme Sara, mère d'Isaac, ou Anne, mère de Samuel, soit pour les grandes choses que Dieu a accomplies par elles en faveur de son peuple, comme Débora, Jahel ou Judith.

I, 29-33. — I, 29. « Et elle fut troublée de ce discours et elle se demandait ce que signifiait cette salutation. » Certains manuscrits ajoutent ἰδοῦσα et plusieurs commentateurs ont cru en effet que le trouble de Marie était dû à la vue de l'ange. Selon les uns, la pudeur virginale de Marie se serait alarmée de la présence de l'ange sous une forme humaine : *Trepidare enim virginum est et ad omnes viri ingressus pavere* (S. Ambroise). Plusieurs voient dans ce trouble la crainte surnaturelle qui si souvent dans l'Ancien Testament saisit l'homme à l'approche de Dieu ou des anges. D'autres pensent que Marie n'a pas su tout d'abord si elle se trouvait en présence d'un messager céleste ou d'un esprit mauvais (Théophylacte, Maldonat, Calmet, etc.). Mais la suite du récit, où Gabriel rassure la Vierge sans s'expliquer sur sa qualité d'envoyé de Dieu, montre que Marie n'a aucun doute sur ce point : elle a reconnu un ange, et comment sa vertu aurait-elle conçu la moindre inquiétude d'une visite angélique ? Elle n'éprouve pas non plus de frayeur; saint Luc, qui insiste si fortement sur la frayeur de Zacharie, n'a rien de tel à propos de Marie : le surnaturel ne lui cause point de surprise et les rapports de l'ange avec elle n'ont rien de ceux d'un supérieur envers un inférieur. Marie est troublée, non de la vue de l'ange, mais de ses paroles : ἐπὶ τῷ λόγῳ. C'est donc bien mal à propos que le protestant Bengel écrit (*Gnomon Novi Testamenti*, 3, Stuttgart, 1860, p. 211) : *Perturbatio ex ipsa apparitione (videns) exstitit. Ergo prius non videtur assueta fuisse apparitionibus*. En un sens son trouble, quoique d'une autre nature que celui de Zacharie, est plus profond, car l'évangéliste emploie le verbe composé διεταράχθη au lieu du simple ἐταράχθη (I, 12). Mais c'est un trouble qui, loin d'altérer en elle l'usage des facultés, excite au contraire son attention et la fait entrer dans une réflexion profonde : διελογίζετο. Elle se demande « ce qu'était cette salutation, » ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. Certes les paroles de l'ange étaient claires et elle en saisissait sans peine la signification si flatteuse pour elle. Et ce sont précisément ces éloges qui l'étonnent; elle s'en étonne d'autant plus que, les entendant de la bouche d'un ange, elle ne peut douter de leur vérité. Elle se demande donc ce que cela veut dire et où l'ange veut en venir. Elle devine que, si le Très-Haut l'a comblée de ses grâces, c'est pour préparer quelque grand dessein. Comme le remarque avec finesse saint Thomas, l'exorde de l'ange atteint pleinement son but, qui était de rendre la Vierge attentive au discours : *Animo humili nihil est mirabilius quam auditus suæ excellentiæ; admiratio autem maxime attentionem animi movet, et ideo angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab ejus laude incœpit* (IIIa, q. XL, a 4, ad 1um).

I, 30. *Et l'ange lui dit : Ne crains point Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu*. Le trouble de

Marie n'étant pas accompagné de la crainte « qui tomba sur Zacharie » (I, 12), le μὴ φοβοῦ adressé à Marie a aussi un autre sens. « L'ange ne cherche pas à calmer une émotion causée par une vision surnaturelle, mais à encourager Marie dans l'œuvre qui se présente à elle, » (Lagrange, *in h. l.*) L'ange cette fois, avec une familiarité respectueuse bien propre à inspirer la confiance, appelle la Vierge par son nom : « Ne crains point, Marie! » Et il ajoute aussitôt le motif qui doit l'encourager : c'est qu'elle *a trouvé grâce devant Dieu*. Les Hébreux employaient couramment la formule : « Si j'ai trouvé grâce devant toi, » quand ils avaient à implorer une faveur importante. Ainsi Abraham pressant ses hôtes d'accepter ses offres (Gen., XVIII, 1), Lot demandant de pouvoir se réfugier dans une cité voisine (XIX, 19), Laban cherchant à retenir Jacob (XXX, 27), Esther implorant la clémence d'Assuérus (Est., VIII, 5). Mais Marie n'a rien à demander, c'est l'ange qui prend les devants et qui lui rend le témoignage qu'elle est agréable au Seigneur. C'est l'éloge que l'Écriture fait de Noé (Gen., VI, 8), pour expliquer comment il sera sauvé du déluge et deviendra le sauveur de l'humanité; c'est le témoignage que Dieu rend lui-même à Moïse et sur lequel celui-ci s'appuie pour obtenir que Dieu accorde de nouveau au peuple toute sa bienveillance (Ex., XXXIII, 12-16). On voit la force de la formule biblique, tout ce qu'elle peut supposer de grâces déjà reçues et faire pressentir de bienfaits nouveaux. L'ange s'explique.

I, 31. *Et voici que tu concevras dans ton sein et tu enfanteras un fils et tu l'appelleras du nom de Jésus* : Καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. C'est à peu près dans ces termes que fut annoncée jadis la naissance d'Ismaël (Gen., XVI, 11) et celle de Samson (Jud., XIII, 3-5). Mais ces paroles rappellent plus littéralement encore la prophétie d'Isaïe (VII, 14) : ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱὸν, καὶ καλέσει τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. La prophétie commence par ce titre de « vierge » que l'évangéliste a décerné avec insistance à Marie *(ad virginem...* et *nomen virginis)* et qui est aussi, comme on va le voir, dans la pensée de l'ange. Elle s'achève par le nom d'Emmanuel, *Dieu est avec nous* pour nous assister et nous sauver, qui a son équivalent dans celui de *Jésus*, qui signifie *Dieu sauve* (cf. *Jésus*, t. III, col. 1423, 1424). La suite du discours confirme cette application de l'oracle. *Il sera grand et il sera appelé Fils du Très-Haut et le Seigneur lui donnera le trône de David son père, et il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles et son règne n'aura pas de fin.* Nombreux sont les oracles messianiques dont nous entendons l'écho dans ces paroles de l'ange. Nous y reconnaissons principalement la description qui accompagne dans Isaïe la prédiction de la naissance de l'Emmanuel : « Car un enfant nous est né, et un fils nous a été donné... et il s'appelle l'ange du grand conseil... Grand est son règne et sa paix n'aura pas de fin : (il régnera) sur le trône de David et sur son royaume... dès maintenant et à jamais. » (Is., IX, 6, 7; Sept.). Grandeur incomparable, descendance davidique, royauté s'étendant comme celle de David sur toute la maison de Jacob, c'est-à-dire à tout Israël, règne sans fin, autant de traits qui caractérisent l'Emmanuel d'Isaïe, le Messie populaire des espérances juives et qui ne laissent aucun doute sur la pensée de l'ange. — Il *sera grand :* c'est comme la préface et l'aperçu synthétique des développements qui suivent. Ces mêmes paroles ont été dites de Jean (I, 15) : mais Jean sera grand « devant le Seigneur, » tandis que Jésus sera « grand » de façon absolue. Sans doute, l'expression *devant le Seigneur* a la portée d'un éloge : être grand aux yeux de Dieu, c'est posséder la vraie grandeur, la seule qui compte, et l'évangéliste n'hésitera pas à montrer Jésus « croissant en sagesse et en grâce auprès de Dieu et des hommes. » Mais cette expression établit entre Jean et le Seigneur une distinction que l'ange supprime quand il s'agit de Jésus. Bien plus, la formule « devant le Seigneur » est ici remplacée par les mots « et il sera appelé Fils du Très-Haut. » Comme on le voit, il y a entre les deux annonciations un parallélisme qui élève la seconde bien au-dessus de la première.

Καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται. Le mot ὑψίστου est sans article, comme un nom propre : c'est en effet le nom que les Juifs aimaient à donner à Dieu. Le vocable « Fils du Très-Haut » a pour synonyme au verset suivant celui de « Fils de Dieu. » Le texte hébreu d'Isaïe (IX, 5) attribue explicitement au nouveau-né le nom divin, El, déjà renfermé dans Emmanuel. L'appellation *Fils de Dieu* se rattache à plusieurs autres textes messianiques. En vertu de son élection au privilège de peuple de Dieu, Israël portait le titre de *Fils*. Dieu déclare au pharaon : « Israël est mon fils, mon premier-né. Je te dis : laisse aller mon fils pour qu'il me serve; si tu refuses de le laisser aller je ferai périr ton fils, ton premier-né. » (Ex., IV, 22-24.) Cette filiation collective est évidemment métaphorique. Il faut en dire autant des passages qui mentionnent au pluriel *les fils du Très-Haut* : Ps., XXIX, 1; LXXXII; LXXXIX, 7. Même signification dans le Livre de la Sagesse (II, 13, 18), où le titre de « Fils de Dieu, » quoique au singulier, est décerné au juste en général. Précieuse est la promesse que Dieu fait à David (II Sam., VII, 12) au sujet de Salomon : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils; » mais cette manière même de parler marque clairement des rapports d'adoption. Tous ces textes ont néanmoins une portée messianique, car le Messie devait être le représentant le plus autorisé du peuple élu, le Juste par excellence, plus grand et plus cher à Dieu que Salomon : à tous ces titres, il mériterait mieux que personne le nom de fils de Dieu. Mais il est un passage dont la portée dépasse de beaucoup tous les précédents. Dans le Ps. II, dont la valeur messianique était reconnue de tous (cf. Act., IV, 25; XIII, 33), la qualité de « Fils » est attribuée à titre individuel, en un sens absolument unique et réservé et sans restriction d'aucune sorte, au héros du poème, qui est l'Oint de Yahwéh et que le Dieu d'Israël a lui-même établi pour roi sur Sion, sa montagne sainte : « le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (II, 7; cf. L. Murillo, *El cumplimiento de los vaticinios proféticos*, *Biblica*, 1924, p. 259-269, 287-293). Sans doute pour le commun des Juifs ces mots n'éveillaient pas l'idée de filiation au sens de consubstantialité divine; ils n'en sont pas moins très significatifs. Nul doute que dans la pensée de l'évangéliste, pour qui le point culminant de l'enseignement de Jésus consiste dans la déclaration de sa divinité (XXII, 70), ces paroles si expressives du psaume messianique, prononcées par un ange et adressées à la mère du Sauveur, n'aient été entendues par l'un et l'autre et ne doivent être comprises par le lecteur chrétien au sens propre et littéral. Le Fils de Marie portera donc le nom de « Fils du Très-Haut » dans toute la vérité et la force du terme. Ce sens se confirme par la promesse de durée éternelle faite, non pas seulement au royaume, mais au roi messianique : *et regni ejus non erit finis*. Les docteurs juifs discutaient sur la longueur des jours du Messie : quelques-uns prolongeaient son règne personnel sans mesure précise (cf. *Apocal. Baruch*, LXXIII, 1), aucun cependant n'allait jusqu'à l'éternité (cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 205 sq.). L'ange parle ici plus clairement qu'Isaïe (IX, 6) et même que Daniel, chez qui la domination éternelle promise au Fils de l'homme (III, 13) apparaît ensuite

comme donnée « aux saints du Très-Haut » (VII, 27). Toutefois, en dehors de la lumière prophétique et avant la pleine révélation chrétienne, la réalité divine qu'exprimait le vocable de « Fils du Très-Haut » se dérobait pour les auditeurs juifs derrière le voile brillant d'une prestigieuse métaphore, et par là les paroles de l'ange, malgré la haute signification qu'elles prennent pour Marie, appartiennent bien au temps auquel saint Luc les rapporte. On remarquera de même ce qu'on peut appeler en un double sens la couleur « locale » de ces paroles : elles annoncent le règne du Messie sur la maison de Jacob, sans citer les prophéties pourtant célèbres (cf. Ps. II, 8-12; Dan., VII, 27) qui étendent sa domination sur tous les rois de la terre, et, bien que ce sens plus étendu soit implicitement renfermé dans la description de l'ange, l'absence de déclaration explicite trahit en quelque sorte l'intimité de la famille juive.

3° *Question de Marie et Réponse de l'ange*, I, 34-37. 34. « Or Marie dit à l'ange : comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? » M. Harnack compare et assimile le πῶς ἔσται τοῦτο de Marie au κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο de Zacharie (I, 18) : ce serait d'un côté comme de l'autre un doute formel. Mais, envisagées en elles-mêmes, les deux questions diffèrent sensiblement. Le prêtre demande expressément un signe : à quoi reconnaîtrai-je cela ? Rien de tel dans les paroles de Marie. Sa question concerne le mode dont s'accomplira le prodige, nullement le fait même de la maternité annoncée. *Non de effectu dubitavit*, observe saint Ambroise, *sed qualitatem ipsius quæsivit effectus*. Diverses aussi sont les conséquences. L'ange, qui reproche à Zacharie de n'avoir pas ajouté foi à ses paroles, n'adresse aucun reproche, aucune observation à la Vierge; et tandis qu'il punit le prêtre en le frappant de mutisme, il récompense Marie en lui donnant un signe qui la comble de joie. De plus, Élisabeth remplie du Saint-Esprit félicite la Vierge de sa foi : μακαρία ἡ πιστεύσασα (I, 45). Ainsi le contexte exclut la supposition d'un doute de la part de Marie et la correspondance entre les deux scènes se résout une fois de plus en contraste.

Le doute exclu, que signifient les paroles de Marie ? Elle motive sa demande en ajoutant : « car je ne connais point d'homme », ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω. Connaître est ici employé au sens biblique de l'hébreu ידע, « connaître maritalement, avoir des rapports conjugaux ». Marie rappelle donc à l'ange qu'elle est vierge. Mais en quoi ce fait pourrait-il fonder une difficulté et justifier un besoin d'explication ? — 1. M. Harnack et plusieurs protestants estiment tout uniment que la question n'a pas de sens : comme si de n'être encore que fiancée pouvait être un obstacle au mariage! En effet, si Marie ne voulait pas dire autre chose, sa réflexion n'aurait guère de sens. Mais cette alternative même devrait rendre plus défiants les auteurs du système. Avant d'admettre une absurdité, il faut être sûr que toute explication raisonnable a échoué. Le narrateur, quel qu'il fût, jugeait sans doute intelligibles les paroles qu'il rapporte : efforçons-nous de saisir sa pensée. 2. Quelques commentateurs catholiques croient trouver toute la solution du problème dans la croyance de Marie à l'annonce d'une conception immédiate. Selon Landersdorfer (*Bibl. Zeitschrift*, 1909, p. 30 sq.), l'ange parlant araméen, aurait employé le verbe concevoir au participe, construction qui peut s'entendre du passé (Gen., XVI, 11, הִנָּךְ הָרָה, voici que tu es enceinte) aussi bien que de l'avenir, et Marie aurait compris qu'on lui disait : Voici que *tu as conçu* et que tu enfanteras un fils. Dans sa surprise, elle se récrie : Je suis vierge, comment serais-je enceinte ? Mais, entre deux interprétations grammaticalement possibles, comment la sainte Vierge aurait-elle choisi celle qui supposerait une erreur bien étrange de la part de l'envoyé céleste, alors qu'un autre sens, si facile et si naturel, se présentait également à l'esprit ?

D'après Cajetan, Marie comprendrait, non pas que la conception a eu déjà lieu, mais qu'elle doit se réaliser immédiatement, et elle est frappée de l'impossibilité d'un tel fait. *Non dixit : non cognoscam, sed non cognosco, quia intellexerat verba angeli tunc implenda; maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam, quoniam usque in præsens viri cognitionem non habeo, hoc est, quia virgo sum.* Quelques protestants modernes ont repris à leur compte cette interprétation. Cf. G. L. Hahn, *Das Ev. des Lukas*, Breslau, 1894; Gunkel, *Zum religionsgesch. Verstandnis des N. T.*, Goettingue, 1903, p. 67. Dans ce cas, Marie ne songerait qu'au présent, non à l'avenir, et elle affirmerait simplement qu'elle est vierge, non qu'elle veut le rester. Cette théorie a sur la précédente l'avantage de ne pas prêter d'erreur au messager divin. Elle se heurte cependant à une invraisemblance presque égale. Il résulte, il est vrai, du récit de saint Luc que l'Incarnation suivit sans retard le consentement de Marie, et de ce point de vue, comme le remarque avec raison le P. Lagrange, on ne peut taxer d'absurdité la persuasion que Cajetan attribue à la Vierge. Cependant rien dans les paroles de l'ange n'indique le présent plutôt que l'avenir, elles font abstraction du temps : la promesse porte sur le fait de la maternité, sans rien dire du moment où elle se réalisera. Dès lors l'invraisemblance de la théorie saute aux yeux et on comprend que certains interprètes, comme Jansen et Knabenbauer, l'aient qualifiée de ridicule et d'absurde : comment la sainte Vierge, faisant passer au premier plan la question tout à fait secondaire de temps, a-t-elle envisagé le prodige inouï d'une conception immédiate, si elle a pu supposer qu'il lui suffisait d'attendre pour que la promesse d'un fils s'accomplît sans miracle? En outre, pour dire simplement qu'un fait n'a pas eu lieu, le passé οὐκ ἔγνων conviendrait mieux que le présent οὐ γινώσκω. Delitzsch, dans sa traduction hébraïque du Nouveau Testament, suppose avec grande probabilité un participe hébreu rendu par le présent grec : ואני איננה ידעת איש D'autres auteurs, avec Gunkel, conjecturent que le texte original avait plutôt le parfait לא ידעתי. Mais les Septante traduisent ordinairement le parfait hébreu par un temps passé, même quand le sens est clairement le présent (Lagrange, *in hoc loc.*); si donc saint Luc s'écarte ici de l'usage biblique et se sert du présent οὐ γινώσκω, qui par sa généralité convient au futur autant et plus qu'au passé, c'est que la pensée de Marie ne s'arrêtait pas au passé ni même au présent, mais allait aussi à l'avenir.

3. La difficulté de la sainte Vierge concerne donc surtout l'avenir. Le présent, *non cognosco*, exclut évidemment tout acte passé, mais la réponse ne s'explique que si ce présent indique un état dans lequel elle a déjà pris la résolution de persévérer : « je ne connais ni ne veux connaître d'homme. » Aussi les Pères ont-ils vu avec raison dans ces paroles le témoignage que Marie. quoique fiancée, avait formé le dessein de rester vierge, *Si cognoscere disponeret, non miraretur : illa admiratio, propositi est testificatio* (S. Augustin, *Serm.* CCXXV). Plusieurs Pères, entre autres saint Ambroise et saint Grégoire de Nazianze, regardent même ce dessein, non comme un simple propos, mais comme un engagement formel, comme un vœu fait au Seigneur. Les protestants objectent l'invraisemblance historique d'un fait en opposition avec les traditions bibliques et juives. Mais, s'il faut attendre l'Evangile pour entendre la

virginité proposée comme un idéal, on ne peut dire que l'Ancien Testament la déprécie : exalter la fidélité conjugale et les vertus familiales, promettre aux époux la fécondité comme une bénédiction du Seigneur n'est pas fermer la voie aux aspirations vers la pureté parfaite. Et pourquoi, à l'aurore du christianisme, ne se serait-il pas trouvé des cœurs capables déjà de comprendre une perfection qui allait bientôt séduire tant de belles âmes ? Ce n'est point là une pure conjecture : bien mieux, au lieu de tendances isolées, c'est un immense effort collectif vers cette vie supérieure que représente l'ascèse des esséniens, astreints par une sorte de vœu à une continence absolue : cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, viii, 2; *Ant. jud.*, XVIII, i, 5; Philon (Mangey), t. ii, p. 633, 634; Pline, *Hist. nat.*, xv, c. 17. Ils allaient trop loin sans doute en paraissant condamner le mariage; du moins leur admiration de la virginité atteste au sein même du judaïsme un courant que l'évangile allait fortifier et élargir en l'assainissant. Que saint Luc nous montre Marie, au moment où elle va devenir mère de Jésus, éprise de cet idéal de chasteté, nous ne pouvons voir en cela qu'une convenance suprême; et si, résolue de rester vierge, elle s'est cependant fiancée à Joseph, c'est certainement qu'elle trouvait auprès de ce noble descendant de David une entière correspondance à ses désirs, en même temps que le moyen de se soustraire à des demandes importunes. Voir t. iv, col. 784, 785.

4. Reste à préciser la signification du *quomodo*, et la vraie nature de la difficulté surgie dans l'esprit de Marie. Envisage-t-elle son propos de virginité comme un obstacle à la promesse de l'ange ou bien s'informe-t-elle uniquement du mode dont se fera la conception virginale ? Les commentateurs semblent parfois mêler ces deux points de vue. La question se pose cependant. En effet, si Marie doutait que sa virginité fût compatible avec la maternité divine, il faudrait en déduire ou bien qu'elle ne savait pas que la mère du Messie devait être vierge, ou bien qu'elle ne connut pas tout d'abord clairement que l'ange lui proposait d'être cette vierge mère. Or l'une et l'autre hypothèse paraissent inacceptables.

En premier lieu, Marie comprenait-elle la vraie portée de la prophétie d'Isaïe, rappelée par l'ange au sujet de l'*ʿalmâh* qui conçoit et enfante ? A s'en tenir au seul point de vue rationnel, on pourrait peut-être hésiter. On sait en effet que les rabbins n'étaient pas d'accord sur l'interprétation de ce passage, et en soi Marie aurait pu adhérer à l'une ou à l'autre des diverses écoles (voir ʿAlmah, t. i, col. 393, 394). Mais nous ne pouvons douter que Marie, qui avait reçu du Saint-Esprit des lumières spéciales et très abondantes, n'ait adopté l'exégèse authentique de cet oracle, sous peine de la mettre au-dessous des docteurs juifs qui, dans la version des Septante, avaient traduit *ʿalmah* par παρθένος (cf. L. Murillo, *El cumplimiento de los vaticinios proféticos*, dans *Biblica*, 1924, p. 269-280).

Marie était donc assurée qu'Isaïe avait prédit le prodige d'une vierge mère. Mais comprit-elle d'abord la proposition de l'ange ? Plusieurs auteurs, avec Suarez (*in* III, q. xxviii, disp. vi, s. 2,6), ont pensé qu'elle ne se rendit pas compte tout de suite parfaitement de l'objet du message. Certaines parties du discours pouvaient rester encore enveloppées de quelque obscurité. L'ange promettait que l'enfant annoncé serait Fils du Très-Haut; mais cette appellation, quoique désignant en certains cas par antonomase le Messie, n'était pas nécessairement et exclusivement un vocable messianique. Sans doute, dès les premières paroles qu'elle entendit, elle eut le pressentiment et l'intuition de la sublime réalité. Cependant, trop modeste pour croire à tant de bonheur avant d'en avoir la pleine certitude, elle préféra poser une question qui, en toute hypothèse, garantissait son vœu et devait amener l'ange à compléter son message. Malgré le pieux respect que les tenants de cette opinion professent à l'égard de Marie, on ne peut s'empêcher de trouver peu justifiée et peu vraisemblable l'ignorance qu'ils lui prêtent. La science de Marie comporte, il est vrai, des degrés et des limites, et elle-même avoue, par la plume de Luc, qu'elle et Joseph ne comprirent pas ce que Jésus leur disait dans le temple (ii, 50). Cette science était aussi susceptible d'accroissement et elle dut se préciser, s'étendre, s'enrichir à mesure que ses réflexions approfondissaient davantage les prophéties, surtout depuis que les divines réalités de l'Incarnation et de la Rédemption se déroulaient sous ses yeux (ii, 19). Mais il ne semble pas que ces principes s'appliquent au cas présent. Comme nous l'avons dit, la description de l'ange présentait le Messie, objet de l'attente universelle, sous des traits empruntés aux oracles les plus expressifs et les plus familiers, en sorte que tout Juif, tant soit peu au courant des Écritures et des espérances nationales, aurait compris sur-le-champ qu'il s'agissait du Messie, alors même qu'il n'aurait pas saisi toute la portée de l'expression « Fils du Très-Haut. » A plus forte raison l'esprit de la Vierge, mis en éveil dès les premiers mots, ne dut-il avoir sur ce point ni doute ni hésitation. Son humilité ne pouvait créer un obstacle : car, si elle s'est troublée des éloges de l'ange, c'est qu'elle en a parfaitement saisi le sens, et ce trouble même n'a fait que redoubler son attention et sa réflexion. Elle voit donc clairement que le messager céleste lui demande de la part de Dieu de devenir la mère du Messie, et puisque l'Emmanuel doit naître d'une mère vierge, le *quomodo fiet istud* ne saurait être amené sur ses lèvres par la pensée d'une incompatibilité réelle entre la maternité qu'on lui annonce et la virginité qu'elle a vouée. Mais si elle ne s'étonne point que ce double honneur soit à la fois promis, toutes les autres circonstances du prodige demeurent obscures à ses yeux, et on comprend qu'elle demande : comment cela se fera-t-il ?

i, 35, 36. *Et l'ange répondant lui dit : l'Esprit Saint descendra sur toi et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre : c'est pourquoi ce qui naîtra de toi sera appelé saint, Fils de Dieu.* A la question de Marie, Gabriel répond que tout dans la conception et la naissance de l'enfant sera l'œuvre du Très-Haut : elle n'aura pour sa part qu'à acquiescer en s'abandonnant avec confiance à l'action divine. L'expression πνεῦμα ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ rappelle certaines manifestations caractéristiques de la puissance de Dieu : c'est ainsi que l'esprit du Seigneur *fut* sur Othoniel (Jud., iii, 10) et Jephté (xi, 29) pour les armer de courage et de force contre les ennemis d'Israël, sur Saül (I Reg., xix, 23; Sept.) et Oziel (II Par., xx, 14), pour les remplir de l'esprit prophétique; il « fondit sur » Samson (Jud., xiv, 6) pour l'investir d'une vigueur surhumaine; il « tomba sur » Ezéchiel (xi, 5) pour mettre sur ses lèvres les menaces divines. Et d'une manière générale l'action de l'esprit est associée aux grandes œuvres de Dieu : à l'origine des choses, « l'esprit de Dieu était porté sur les eaux » pour tirer de cette masse confuse l'ordre et la beauté (Gen., i, 2). Dieu envoie son esprit, et une création nouvelle couvre la face de la terre (Ps., civ, 30; xxxiii, 6). C'est donc une intervention extraordinaire de la puissance et de la sainteté de Dieu que ces paroles annoncent à Marie. Ce sens se précise encore par l'étroite analogie d'expression et d'idée entre cette promesse et celle par laquelle Notre-Seigneur prépare les Apôtres à la venue du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte : λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς (Act., i, 8). Bien que le but de ces deux manifestations diffère, le lecteur comprend que la première, plus cachée, doit revêtir le caractère hau-

tement surnaturel qui brille dans la seconde : aucun anthropomorphisme ne peut ici se présenter à l'imagination et égarer l'esprit.

A ce membre de phrase correspond l'expression synonyme : « la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre. » Le mot δύναμις évoque l'idée d'énergie toute-puissante et créatrice. Ἐπισκιάσει y ajoute l'image de la nuée qui accompagnait si souvent les théophanies de l'Ancien Testament : Ex., XVI, 10; XXIV, 15; XXXIII, 9, etc. (voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 854; NUÉE, t. IV, col. 1711). La nuée, tout en cachant le Seigneur aux regards des hommes qui n'auraient pu le voir sans mourir, signalait sa présence glorieuse et bienfaisante. Saint Luc racontera (Act., v, 15) que l'ombre de Pierre guérissait les malades : faible image de l'ombre du Très-Haut. Ce nom même de « Très-Haut » donné au Seigneur renforce à son tour l'impression de grandeur et de puissance produite par les termes δύναμις et ἐπισκιάσει. Certains protestants ont prétendu que cette intervention de l'Esprit et de la Puissance marquait seulement que l'enfant serait, dans sa conception et sa naissance, l'objet de la protection très spéciale de Dieu. Mais, dans ce contexte et après la question de Marie, il est évident que l'action divine exclut l'action humaine, et que l'enfant n'aura d'autre père que Dieu. Fils de Dieu au sens métaphorique dans sa naissance humaine, il le sera en outre au sens propre. Ainsi l'opération de l'Esprit réalisera par un miracle sans précédent la théophanie par excellence, l'apparition personnelle du Fils de Dieu sur la terre. Le parallélisme des deux membres donne à la phrase ce rythme large de la poésie dont les grandes pensées bibliques aiment à se revêtir. A ne considérer que la synonymie des expressions, « Esprit Saint, » alternant avec « Vertu du Très-Haut, » pourrait ne signifier qu'un attribut divin. Mais la comparaison de ce passage avec celui des Actes (I, 8) relatif à la Pentecôte, que nous avons cité plus haut, montre que, dans la pensée de saint Luc, l'ange avait en vue la personne du Saint-Esprit. L'œuvre de l'Incarnation par la formation de la nature humaine du Sauveur est, comme toutes les œuvres de Dieu dans l'univers, commune aux trois personnes divines : on l'attribue par appropriation à l'Esprit d'amour et de sainteté qui nous rend par la grâce enfants de Dieu (S. Th., IIIa, XXXII, 2).

I, 35 *b*. Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον (ἐκ σοῦ) ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Les mots entre parenthèses sont omis par les meilleurs manuscrits. Le verbe γεννώμενον, littéralement « engendré », signifie, souvent aussi : né, cf. Matth., II, 1,4; XIX, 12; Luc., I, 13, 57; XXIII, 29; Joa., III, 4, etc. Dans le cas présent, comme il s'agit d'un nom à donner, d'un titre à reconnaître, on pensera naturellement au temps qui suit la naissance, sans exclure toutefois le temps qui a précédé. On traduira donc de préférence : l'enfant qui naîtra. On notera que Luc emploie la tournure neutre et vague : τὸ γεννώμενον, « l'être engendré ou né, » comme s'il voulait éviter les mots τέκνον et υἱός, qui auraient pu paraître présenter Jésus comme fils du Saint-Esprit.

La phrase peut se construire de plusieurs manières. D'abord, en gardant tel quel l'ordre des mots : *Ce qui naîtra de saint sera appelé Fils de Dieu* (1); ou, en intervertissant les deux premiers : *L'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu* (2). Puis, par inversion du second verbe et du mot qui le précède : *Ce qui naîtra sera appelé saint, Fils de Dieu* (3). Enfin, en remplaçant cette dernière inversion par un verbe sous-entendu : *ce qui naîtra sera saint, on l'appellera Fils de Dieu* (4). Si nous faisons attention au sens principal, ces diverses combinaisons se ramènent à deux types : dans l'un — (1) et (2) — la phrase a pour sujet *quod nascetur sanctum* et pour attribut *Filius Dei;* dans l'autre, *quod nascetur* sert de sujet, *sanctum* d'attribut, et *Filius Dei* fait fonction de second attribut mis en apposition avec le premier (3) ou rattaché au sujet par un autre verbe (4). La différence de sens est des plus notables. Dans le premier système, le titre de Fils de Dieu apparaît comme la conséquence directe de la conception par l'action du Saint-Esprit; dans le second, cette conséquence ne porte directement que sur le titre de Saint, auquel celui de Fils se surajoute comme un vocable nouveau, sinon tout à fait détaché, du moins sans dépendance étroite et nécessaire du mode de conception. La première théorie semble avoir rallié le plus grand nombre des exégètes anciens et modernes. Sous la forme (1), qui fait τὸ γεννώμενον substantif (neutre pris substantivement) et ἅγιον adjectif, elle est adoptée par saint Cyrille d'Alexandrie (*P. G.*, t. LXXIII, 209), Erasme, Estius, Cornelius a Lapide, Maldonat (qui traite ἅγιον comme adverbe : *quod nascetur sancte*), Rosenmüller, B. Weiss, Moffatt, etc. Sous la forme (2) — τὸ ἅγιον substantif et γεννώμενον adjectif, — elle a des partisans plus nombreux encore : *Sanctum itaque quod nascitur vocabitur, id est erit et agnoscetur et prædicabitur Filius Dei*, dit Knabenbauer; et de même Fillion, Lesêtre, Le Camus, Durand, Bardenhewer, Loisy, J. Weiss, etc. La difficulté est alors d'expliquer la conséquence indiquée par διὸ καί : « le Saint-Esprit surviendra en toi, c'est pourquoi l'enfant sera appelé Fils de Dieu. » L'opération du Saint-Esprit donne au fils de Marie la nature humaine, non la nature divine : de ce chef, Jésus ne pourrait pas être appelé Fils de Dieu, sinon en un sens métaphorique que nous avons exclu, pas plus qu'il ne saurait être appelé fils du Saint-Esprit. Les auteurs cités répondent que la conception surnaturelle n'est pas, à la vérité, la raison pour laquelle Jésus sera Fils de Dieu, mais celle pour laquelle il sera reconnu tel. *Neque enim hæc nativitas alteri conveniebat quam ei qui vere esset Filius Dei, et rursum Filium Dei aliter nasci non fuisset congruum... Itaque* διό *explicari oportet de causa cognitionis Filii Dei, ita ut inferatur consecutio quædam logica, sicut sæpe exponunt etiam illud « præterea »*. Ps. XLIV, 3; *id quod nostro loco eo facilius fit quia ipsa voce « vocabitur » jam designatur eum ab aliis agnosci et prædicari* (Knabenbauer, *in hoc loc.*, p. 71, 72). Mais cette conséquence, purement logique et externe, cadre mal avec la force des expressions et avec l'enchaînement des idées, qui semblent mettre en relief de la part du Saint-Esprit une causalité directe et réelle; d'autant que κληθήσεται dans l'usage biblique signifie que le titre sera mérité et non pas seulement porté. Quelques commentateurs cherchent la solution de la difficulté dans le terme même qui la pose (cf. Cellini, *Il valore del titolo Figlio di Dio*, p. 118). Διὸ καί signifierait : « pour cette raison aussi », comme si l'ange faisait entendre qu'il y a une autre raison, principale celle-là et suffisante, de la filiation divine, à savoir l'union hypostatique. Le P. Bover (*Biblica*, 1920, p. 94) semble accepter cette signification de διὸ καί, tout en la mettant au service d'un autre système. Mais le καί ne fait ici, selon l'usage classique, que renforcer le sens de διό, comme l'a très bien compris la Vulgate : *ideoque et*. Il n'y a donc qu'une raison du titre donné, à savoir la causalité du Saint-Esprit; et si le titre en question est celui de Fils de Dieu, cette raison n'est pas valable.

Le second système évite ce grave inconvénient. Deux titres conviennent à l'enfant : celui de *Saint*, résultat direct et naturel de sa conception par l'Esprit Saint, et celui de *Fils de Dieu*, qui, surajouté au premier, sera également mérité, mais pas nécessairement et principalement de la même manière et pour la même cause. A cette considération de fond s'ajoute un argument d'ordre littéraire. Les deux titres ainsi

détachés comme attributs établissent entre les deux parties du verset un parallélisme plus saillant : à la mention de l'Esprit Saint dans la première correspond, dans la seconde, le vocable de *Saint*, et à la vertu du Très-Haut, le titre de Fils de Dieu. Quant aux détails, la construction (3) semble plus naturelle : la tournure *Sanctum vocabitur*, qui met l'attribut avant le verbe, se rencontre plusieurs fois dans le Nouveau Testament : Luc., II, 23; Mat., II, 23; V, 9, 19. Cependant, le R. P. Lagrange, qui avait adopté d'abord ce sentiment (*Revue bibl.*, 1914, p. 192), l'abandonne dans son commentaire de saint Luc. « En effet, si Luc avait voulu que κληθήσεται s'appliquât à la fois à ἅγιον et à υἱὸς θεοῦ, ou bien il aurait mis la copule avant υἱός, ou bien il aurait mis κληθήσεται avant ἅγιον, comme dans Isaïe, IX, 6, ms. A. Il ne sert de rien de citer Luc., II, 23; Mat., II, 23; V, 9, 19, où le verbe suit l'appellation parce que cette appellation dans ces cas est unique. D'autant que, dans l'Ancien Testament, c'est le contraire qui a lieu le plus souvent... D'ailleurs, tout en s'inspirant des LXX, Luc écrivait en grec, et κληθήσεται n'est pas purement et simplement synonyme du verbe « être ». C'est l'indication d'un nom reçu, d'un titre pour ainsi dire officiel, ce qui est vrai de Fils de Dieu, mais ne répondrait pas à une réalité historique pour ἅγιον, qui ne fut pas un titre courant du Sauveur » (p. 35). Le P. Lagrange préfère donc l'explication (4) des anciennes versions syriaque (Peschito), coptes (bohaïriques et sahidique) et arabe (Tatien), qui supposent le verbe *être* avant le mot *Saint* et rattachent κληθήσεται à Fils de Dieu : « celui qui naîtra de toi est saint et il sera nommé Fils de Dieu » (Pes.). Ces raisons pourtant ne paraissent pas décisives. Sous la plume de Luc, ἅγιον κληθήσεται a tout l'air d'une expression biblique consacrée (II, 23) : on conçoit qu'il conserve la formule, même quand il y adjoint un titre nouveau. Et c'est peut-être aussi bien à dessein qu'il n'unit pas les deux titres par la copule : Fils de Dieu, ainsi détaché, est à la fois plus en vue et plus indépendant. Le même motif n'existe pas si les deux vocables sont accompagnés de verbes différents ; la copule peut alors se mettre sans inconvénient pour le sens et avec avantage pour l'élégance de la phrase : c'est ce qu'ont fait le syriaque et Tatien arabe (en copte les propositions coordonnées se suivent volontiers sans conjonction), mais c'est précisément ce que n'a pas fait saint Luc. Κληθήσεται garde d'ailleurs sa nuance propre, car le *Saint de Dieu* apparaît dans l'Évangile comme un titre solennellement donné au Sauveur en un sens messianique : cf. οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, Luc., IV, 34; Marc., I, 24; Joa., VI, 69; cf. Act., III, 14; IV, 27, 30 ; VII, 52; I Pet., III, 18; I Joa., II, I, 20 ; Heb., VII, 26; Apoc., III, 7; Ps., IV, 10. Enfin cette interprétation a le grand mérite de ne rien ajouter au texte et de ne pas recourir à des sous-entendus qui suppriment toute difficulté. On comprend le désir de clarté qui a poussé les versions à écrire : *Il sera Saint*, mais cette intention excuse le procédé sans le recommander. La construction (3), adoptée par beaucoup de modernes, paraît donc préférable : à cause de sa conception surnaturelle, œuvre du Saint-Esprit, l'enfant « sera appelé Saint, (bien plus) Fils de Dieu. » Rempli des dons du Saint-Esprit, il possédera une sainteté éminente qui fera de lui le Sanctificateur et le digne Chef du peuple « des Saints du Très-Haut » (Dan., VII, 27), il sera la sainteté même. Ce titre n'est connu que par l'Évangile comme qualification messianique, mais nul n'était plus conforme à l'enseignement de l'Écriture, ni plus facile à comprendre du peuple. Un autre résultat, quoique moins direct, de l'opération du Saint-Esprit est que l'enfant qui naîtra aura le nom et la qualité de Fils de Dieu. Le fait de la conception surnaturelle dans le sein de Marie ne suffirait évidemment pas par lui-même à faire du fils de Marie le Fils de Dieu; mais ce titre, mis en haut relief à la fin de la phrase et qu'il faut prendre au sens propre, comme nous l'avons vu, nous garantit que cette conception a pour terme la filiation divine et que l'enfant conçu par l'opération du Saint-Esprit sera en réalité Fils de Dieu. Ce vocable apparaît ainsi joint à celui de « Saint » comme une apposition qui l'explique en l'amplifiant et qui explique aussi toute la scène de l'Annonciation. Cf. J. M. Bover, dans *Biblica*, 1920, p. 94; E. Power, *Verbum Domini*, 1925, p. 73, 74.

I, 36. « Et voici qu'Élisabeth, ta parente, a conçu elle aussi un fils dans sa vieillesse et elle est à son sixième mois, elle qu'on appelait stérile; 37. car rien n'est impossible à Dieu. » Élisabeth est appelée « parente » de Marie, συγγενίς, ce qui doit s'entendre au sens propre, non comme une simple communauté de race. Saint Luc nous apprend qu'Élisabeth est de la tribu de Lévi et de la famille d'Aaron (I, 5) et il semble faire entendre, comme nous l'avons dit, que Marie est de la tribu de Juda et de la famille de David. Leur parenté peut s'expliquer de deux manières : ou par le mariage d'un descendant de David avec une fille d'Aaron, sœur ou cousine d'Élisabeth, auquel cas Marie pourrait être aussi de sang lévitique; ou *vice versa* par l'union d'un membre de la famille d'Aaron avec une fille de David proche parente de Marie et mère d'Élisabeth, laquelle serait ainsi de sang royal. D'anciens auteurs chrétiens, Hippolyte, saint Ephrem, saint Ambroise (*De Benedict. Patr.*, IV, 16, *P. G.*, t. XIV, col. 678) ont embrassé le premier sentiment : Jésus, dans sa nature humaine, aurait recueilli l'honneur des deux races royale et sacerdotale. C'est l'écho chrétien d'une tradition juive consignée dans les *Testaments des douze patriarches :* « le Seigneur fera sortir (le Messie) de Lévi comme grand prêtre et de David comme roi » (Siméon, VII, 2). Saint Augustin tenait beaucoup à cette opinion : *firmissime tenendum est carnem Christi ex utroque genere propagatam et regum scilicet et sacerdotum* (*De Cons. Evang.*, II, 4). Elle ne dépasse pas cependant les limites d'une probabilité historique.

Les paroles de Gabriel révèlent à Marie la faveur accordée à Élisabeth. Cette révélation a un triple objet. C'est d'abord une récompense pour la foi de Marie : quelle joie pour elle d'apprendre par quel éclatant miracle sa cousine a vu cesser « l'opprobre dont elle était couverte aux yeux des hommes » (I, 27), et reçu du Seigneur la bénédiction promise aux justes, le bonheur et la gloire de la maternité! Par là, l'ange complète aussi le message du salut messianique. A la vérité, il ne dit pas en termes formels que le fils d'Élisabeth sera le précurseur du Messie; mais la Vierge comprend sans peine ce que le lecteur sait déjà, que l'enfant du miracle sera un enfant de bénédiction et que, par sa naissance merveilleuse qui précède et annonce la naissance virginale du Sauveur, le fils d'Élisabeth entre déjà dans son rôle qui est de préparer les voies au Messie. Enfin, cette révélation est aussi, comme l'indique expressément le v. 37, un signe que l'ange offre spontanément à Marie pour la confirmer dans la foi dont elle a déjà fait preuve en adhérant sans hésitation à l'étonnante promesse. En effet, le miracle que Dieu vient d'accomplir en faveur d'Élisabeth atteste sa volonté bien arrêtée d'opérer le prodige annoncé à Marie. Peu importe que ce nouveau prodige dépasse incomparablement le premier : il ne s'agit pas de mesurer les degrés par lesquels les miracles du Seigneur peuvent l'emporter les uns sur les autres, mais de

reconnaître dans le miracle, quel qu'il soit, la puissance infinie de Dieu. La fécondité accordée à Élisabeth, malgré la double impossibilité de la stérilité et de la vieillesse, montre que Dieu est maître souverain des lois de la nature; elle prouve que rien vraiment n'est impossible à Dieu, pas même le prodige sans pareil de la maternité virginale. Du reste, cette affirmation de la puissance divine, reliée à la proposition précédente par la conjonction ὅτι, est présentée comme une maxime bien connue et qui n'a pas besoin de preuve : la maternité d'Élisabeth a été un premier exemple de toute-puissance, celle de Marie en sera une nouvelle et plus éclatante illustration. C'est en vue de cette application encore à venir que l'ange emploie le futur ἀδυνατήσει. Cependant le grand événement est tout proche : il va se produire, pour ainsi dire, à l'instant même. Aussi faut-il voir dans la forme verbale du grec, conformément à l'habitude des Septante, la transcription de l'imparfait hébreu très usité dans le style des sentences.

L'ange, ayant exposé son message et satisfait aux légitimes désirs de Marie, se tait et attend. Quel moment solennel que celui où les destinées religieuses de l'humanité dépendent du consentement d'une vierge ! Bientôt enfin, pleinement rassurée, Marie parle.

4° *Consentement de Marie.* — I, 38. « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. » *Ecce ancilla Domini*, ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου. C'est la formule hébraïque par laquelle on s'en remet entièrement à la volonté d'autrui (cf. I, Sam., XXV, 41 : Abigaïl et David). Formule qui dans ce contexte, apparaît riche des plus beaux sentiments et comme un résumé de toutes les vertus, vrai bouquet des fleurs les plus odorantes. C'est d'abord un acte d'obéissance : elle se soumet, selon la signification directe des mots, à toutes les volontés du Très-Haut. *Maria virgo obediens invenitur... Eva vero inobediens et sibi et universo generi humano causa facta est mortis; sic et Maria habens prædestinatum virum et tamen virgo, obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis* (S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 22, 4). Obéissance non point passive et contrainte, mais libre, volontaire, spontanée peut-on dire, car ce cri de soumission s'achève en un souhait ardent : γένοιτό μοι. Humilité profonde : au moment où les anges, dans la personne de leur représentant, s'inclinent devant elle, où Dieu sollicite et attend son consentement, où l'humanité espère d'elle son salut, où elle est élevée à la dignité la plus sublime, jusqu'à Dieu et en quelque sorte au-dessus de Dieu, puisqu'elle sera mère de Dieu, elle descend dans le néant d'où il a plu à Dieu de la tirer et elle ne se donne que le titre de servante ou plutôt *d'esclave* (δούλη, terme qui indique ordinairement la femme esclave, inférieure à la servante; hébreu שִׁפְחָה, *esclave*, moins noble que אָמָה, *servante*). *Vide humilitatem, vide devotionem; ancillam se dicit Domini quæ mater Domini eligitur, nec repentino exaltata promisso est; simul ancillam dicendo nullam sibi prærogativam tantæ gratiæ vindicavit quæ faceret quod juberetur* (S. Ambr.). Élan de pure charité envers Dieu et envers nous : elle voit la gloire que Dieu va retirer de ce mystère et le salut qui en sera le fruit pour tous les hommes, et elle embrasse d'un même amour ce double objet. Bien que l'ange n'ait parlé que des grandeurs du Messie, elle n'ignore point qu'Isaïe, qui a prédit les gloires de l'Emmanuel, a annoncé aussi les souffrances et le martyre du Serviteur de Yahweh, et elle s'offre à tout avec le Rédempteur. La pureté embaume à son tour ces paroles par lesquelles Marie confirme et renouvelle son vœu de virginité qu'elle sait plus que jamais agréable au Seigneur. Admirons encore la prudence, la sagesse, la discrétion, la simplicité qui lui font demander les éclaircissements nécessaires et, sitôt obtenus, se taire et obéir, sans insistance ni vaine curiosité, s'en remettant à Dieu du temps, du lieu, de la manière dont son honneur sera sauvegardé et dont Joseph sera instruit de ce mystère, et de toutes les autres circonstances. Enfin quelle foi prompte, entière, admirable ! Elle croit à la promesse de l'envoyé de Dieu, à la fécondité miraculeuse d'Élisabeth, au miracle plus grand de la maternité virginale, au mystère d'un Dieu fait homme et à ce qui est pour son humilité la merveille des merveilles, au choix que le Très-Haut a fait d'elle, la dernière des esclaves, pour être la mère du Sauveur, la mère de Dieu !

Et discessit... Gabriel a reçu le consentement de Marie : l'ambassadeur retourne à son roi, heureux du succès de son message. L'évangéliste n'essaie même pas de décrire le mystère ineffable. Ces mots, avec une sobriété exquise et un tact divin, le laissent seulement entrevoir : on le devine s'accomplissant dans le lointain et sous les voiles. Nous apprenons un peu plus loin que le mystère est déjà accompli lorsque Marie, quelques jours après, arrive chez sa cousine Élisabeth, car celle-ci la salue du titre de « mère de mon Seigneur » (I, 43). C'est le sentiment commun des théologiens que l'Incarnation eut lieu au moment même où Marie achevait de prononcer son *fiat*.

L'Annonciation met dans un jour lumineux la grandeur de Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes, ainsi que les vertus par lesquelles elle se montre à la hauteur de son rôle. Dieu, qui veut sauver les hommes, ne veut pas les sauver sans Marie : il demande son consentement et, pour l'associer librement à l'œuvre de salut, il en expose tout le plan devant elle. Aussi les théologiens remontent-ils avec raison à cet instant de l'Incarnation, pour établir les droits de Marie aux titres de Corédemptrice et de Mère des grâces (lequel découle du premier). « Les autres mères, écrit le P. de La Broise (*La sainte Vierge*, Paris, 1904, p. 79), mettent au jour un fils dont elles ignorent les destinées, et si, plus tard, par des actes indépendants de leur volonté à elles, ce fils accomplit de grandes choses, elles se trouvent avoir procuré à leur pays un chef ou un bienfaiteur. Jésus sera d'une tout autre façon le don de Marie : instruite sur sa Personne et sur le but de sa venue, elle devra déclarer en toute liberté si elle accepte d'être sa mère; et son consentement pleinement conscient et volontaire en même temps qu'il assure son concours physique à l'Incarnation, la rendra glorieusement responsable des conséquences de ce mystère et unira sa volonté à toute l'œuvre rédemptrice de son Fils... C'est le point de départ de tout le reste et c'est l'heure où sa part personnelle d'action est la plus importante » (p. 87).

Bibliographie. — Sans parler des Vies de Jésus-Christ et des commentaires de saint Luc (en particulier M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921), voici les principaux ouvrages ou articles récents : A. Harnack, *Zu Luc. I, 34, 35, Zeits. für die neutest. Wissenschaft*, 1901, p. 53 sq.; Bardenhewer, *Maria Verkündigung, Ein Kommentar zu Lucas I, 26-38*, Fribourg-en-Br.; *Biblische Studien*, t. X, 1905, 5 Heft; *Zur Geschichte der Auslegung der Worte Luc, I, 34*, dans le *IVe Congrès international des catholiques*, 1897, deuxième section, p. 13-23; M. J. Lagrange, *La Conception surnaturelle du Christ, d'après saint Luc, Rev. bibl.*, 1914, p. 60-71, 188-208 ; C. C. Matindale, *The Virgin Birth and the Gospel of the Infancy*, London, 1922; Vinc. Taylor, *The historical*

evidence for the Virgin Birth, Oxford, 1921; Fr. Palmer, *The Virgin Birth*, New-York, 1924 (nie la conception virginale et la divinité de Jésus); A. Vitti, *De Annuntiatione juxta Apocrypha, Verbum Domini*, 1923, p. 67-71; Car. Beckermann, *Etnomen Virginis Maria, ibid.*, 1921, p. 130-136; E. Power, *In Festo Annuntiationis, ibid.*, 1925, p. 65-74; R. Arconada, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas*, Luc., I, 5-2, 52, *Sal terræ*, 1922, p. 936-945; 1923, p. 46-58; A. Cellini, *La salutazione angelica esaminata in se stessa ed illustrata con il confrontodel Salmo* LXXXVI, Roma, 1921; A. Allgeier, *Semasiologische Beiträge zu* ἐπισκιάζειν (Luc., I, 35) *aus Theophylact und Philo. Byz.-neugriech. Iahrb.*, t. I (1920), p. 131-141; J. M. Bover, *Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei* (Luc., I, 35), *Biblica*, t. I, (1920), p. 12-14.

A. Médebielle.

ANTÉCHRIST. — I. Sources bibliques et extrabibliques de l'antéchrist ; II. L'antéchrist d'après le Nouveau Testament.

Le langage chrétien entend par antéchrist le prestigieux adversaire du Messie, le suppôt du diable, qui, aux derniers temps, s'acharnera contre l'Église de Dieu, séduira par ses prodiges un grand nombre de fidèles, en attendant qu'il soit lui-même anéanti par le Christ venu dans sa parousie triomphante.

Les anciens commentateurs ont noté les emprunts bibliques de cette conception chrétienne. Les auteurs modernes se plaisent davantage à signaler les côtés qui l'apparentent à certaines légendes chaldéennes, persanes ou juives.

Un autre problème qui doit retenir aujourd'hui l'attention des exégètes catholiques, c'est de savoir jusqu'à quel point la conception usuelle de l'antéchrist répond à la réalité scripturaire. Il était fatal qu'en pareille matière, si mystérieuse et si angoissante, l'imagination des prédicateurs et des écrivains fût amenée à broder les anciens canevas. Le moment ne serait-il pas venu de démêler la juste part d'hypothèses en certains tableaux eschatologiques qui nous sont familiers ? Par exemple, il n'est pas indifférent de parler de l'antéchrist au singulier ou au pluriel. En parler au singulier, comme on le fait habituellement, c'est résoudre le problème avant de le poser, avant de l'étudier, et c'est supposer qu'il y aura un antéchrist unique et personnel. En parler au pluriel, c'est admettre une série indéfinie d'adversaires messianiques, et c'est disperser sur une série d'individus les mystérieuses terreurs suscitées par la perspective du grand ennemi.

Le dessein de cet article sera de marquer brièvement les sources bibliques et extrabibliques du concept d'antéchrist, de dégager du Nouveau Testament la vraie notion de l'antéchrist, afin de permettre aux théologiens de la comparer avec les diverses élaborations des âges suivants.

Le lecteur préférera sans doute connaître par avance les conclusions de cette étude. Les sources bibliques de l'Ancien Testament présagent pour la fin des temps une ruée *collective* des puissances du mal contre la théocratie d'Israël. Les sources extrabibliques antérieures au IIe siècle avant notre ère restent imprécises; à partir du IIe siècle, elles ont une tendance de plus en plus marquée à *individualiser* cette lutte dans la personne d'un chef. Le Nouveau Testament : évangiles, épîtres, apocalypse, ne connaît que des antéchrists; c'est de nouveau le triomphe de la collectivité sur l'individu. Les théologiens et les historiens des âges chrétiens auront à se souvenir de cette simplicité scripturaire.

I. Sources. — A. *Sources bibliques.* — *a*) *Ézéchiel.* Dans tous les sujets traités par Ézéchiel, on retrouve son empreinte puissante et énigmatique. C'est lui le premier qui amoncela sur le ciel de la prophétie ces sombres nuages porteurs de l'épouvante eschatologique (XXXVIII, XXXIX). Contre la théocratie restaurée, les puissances du mal complotent de lancer « à la fin des temps » un assaut formidable. L'expédition est commandée par Gog, du lointain pays de Magog, autocrate de Méséch et de Thubal. Il entraîne à sa suite une troupe immense de cavaliers, Perses, Éthiopiens, Lybiens, les ennemis les plus redoutés et les plus barbares. « Grande troupe et puissante armée », ruée formidable qui va tout dévaster. Mais le feu du courroux s'allume dans les narines de Yahweh en faveur de son peuple. Il accable Gog et ses partisans de tous les fléaux de la nature, pluie, grêle, feu, soufre, peste. Il les anéantit sur les montagnes d'Israël; il convie les oiseaux du ciel et les bêtes des champs à la grande curée des cadavres. Israël mettra sept mois à purifier la terre de ces restes impurs; il les ensevelira dans la vallée d'Hamon-Gog, et, pendant sept ans, il pourra se chauffer avec les débris de ces armes...

Qui n'admirerait le souffle et la beauté de cette allégorie ? Mais ce n'est qu'une allégorie et qui doit s'interpréter dans son ensemble, sans qu'on y cherche une série parfaitement coordonnée de métaphores ayant chacune une signification particulière. Cette expédition des ennemis figure les péripéties diverses, guerres, coalitions, intrigues, épreuves de toute sorte, qui traverseront l'existence nationale d'Israël. Les guerriers de Méséch, de Thubal, de Perse, d'Éthiopie, de Lybie, représentent les puissances du mal, terrestres ou non, acharnées contre le peuple de Dieu. Et le chef de cette armée, ce Gog terrible, dont Yahweh arme les mâchoires de crocs (XXXVIII, 4), il n'est lui-même qu'un symbole. Il est chef, parce qu'il en faut un et que l'armée ainsi commandée est plus redoutable. En définitive, c'est moins un individu qu'une collectivité; il représente tous les chefs de toutes les armées du mal qui, de quelque manière, s'attaqueront au peuple d'Israël.

Cette conclusion mérite d'être retenue. Le premier personnage scripturaire en qui l'on puisse voir le prototype de l'antéchrist, n'est pas une réalité historique; c'est une fiction de poète, une création d'apocalypse.

b) *Joël.* On n'a pas coutume de citer Joël parmi les sources de l'antéchrist. Et l'on a raison, si l'antéchrist est nécessairement un individu, Mais, si c'est une collectivité plus ou moins amorphe, on relira avec profit le chap. III, qui s'inspire visiblement des chap. XXXVIII et XXXIX d'Ézéchiel. Joël nous représente lui aussi la coalition des puissances du mal contre le peuple d'Israël nouvellement reconstitué. Toutes les nations sont convoquées dans la vallée de Josaphat, où doit se livrer la bataille. Une seule différence appréciable, c'est qu'au lieu de mobiliser les ennemis les plus lointains et les plus barbares, comme le fait Ézéchiel, Joël met en première ligne Tyr, Sidon et les districts des Philistins (III, 4), c'est-à-dire les premiers voisins d'Israël, les rivaux dont la haine s'est nourrie au cours des siècles de toutes les difficultés de frontière. Ici encore, la ruée est épouvantable. C'en est fait d'Israël si Yahweh ne vole à son secours. « Mais Yahweh est un refuge pour son peuple. » D'ailleurs, n'est-ce pas lui qui a su attirer les nations dans la vallée de Josaphat, comme dans un guet-apens, pour les y *juger ?* Joël, plus sobre qu'Ézéchiel, omet le tableau du *jugement*, qui est une victoire éclatante de Yaveh sur ses ennemis. Nous disons sur *les ennemis* en général, et non sur un chef en particulier. Car Gog n'a pas de correspondant en Joël. Ici les armées innombrables accourent toutes seules, sans chef. Le prophète ne voit qu'elles; il ne discerne pas de capitaine, il n'y en a pas. C'est la seule ruée du mal qui le fascine. S'il ne songe pas à le personnifier dans un individu déterminé, n'est-ce

pas que les individus comptent peu ou point ? Et puisque Joël s'inspire d'Ézéchiel, n'est-ce pas une preuve nouvelle que Gog n'est qu'un personnage de parade, que la réalité remet à sa place, sans nom, confondu dans la foule anonyme des ennemis ?

c) *Zacharie* (XII) ne fournit aucune nouvelle indication; mais il prédit lui aussi le siège grandiose de Jérusalem par tous les peuples de la terre. Jérusalem est sur le point de périr, mais elle est sauvée par Yahweh qui anéantit les assaillants. Ruée formidable comme toujours, coalition universelle du mal contre le bien; mais de nouveau, armée sans chef. En somme, eschatologie, fins dernières sans antéchrist.

d) *Daniel.* Daniel est la source où les écrivains postérieurs d'apocalypses puisent copieusement. Cette fois, Antiochus Épiphane est bien un personnage historique, nullement une création fantaisiste. Daniel le voit de ses yeux : il en fait le portrait d'après nature. A ce point de vue, Antiochus Épiphane est l'opposé de Gog ; ce n'est plus un symbole, c'est un individu. Mais précisément, parce que c'est un monstre, chef-d'œuvre d'iniquité, le plus horrible échantillon qu'ait enfanté dans l'histoire juive la puissance du mal, il était naturel que les ennemis de Dieu, surtout ceux de la fin des temps, fussent représentés sous les mêmes couleurs. Il était naturel encore que les traits si marqués de cet individu inclinassent les écrivains postérieurs à individualiser les puissances du mal. Il restait un effort à faire, après Gog, pour se représenter l'antéchrist; après Antiochus Epiphane, les auteurs n'auront plus qu'à transcrire; ils l'introduiront tout entier, sans retouche, dans leurs visions d'apocalypse. Notons dès maintenant les traits que saint Paul utilisera dans son tableau de la IIe épître aux Thessaloniciens. La petite corne « grandit jusqu'au chef de l'armée et lui enleva le sacrifice perpétuel, et le lieu de son sanctuaire fut renversé » (Dan., VIII, 11). « Le roi fera tout ce qu'il lui plaira; il s'élèvera et grandira au-dessus de tout dieu et au-dessus du Dieu des dieux; il se vantera prodigieusement et il prospérera jusqu'à ce que la colère soit consommée » (Dan., XI, 36).

B. *Sources extrabibliques.* — Bousset (art. *Antéchrist*, dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings; cf. du même, *Der Antichrist*, et encore l'art. *Antichrist* dans le *Dict. of the Bible* de Cheyne) estime que la première notion de l'antéchrist est à chercher dans les légendes anciennes, persanes ou chaldéennes, sur la lutte de Dieu contre le diable ou les dragons infernaux (Ahura Mazda contre Angra Mainyu, Marduk contre Tiamat). — On dirait plus exactement que le combat singulier placé par ces histoires au début du monde a pu suggérer l'idée d'une deuxième lutte à la fin des temps. Mais la notion de l'antéchrist semble spécifiquement juive. Par quelles étapes les Juifs arrivèrent-ils à cette conception nouvelle ? Nous ne saurions le préciser. Il ne serait peut-être pas téméraire de supposer que ce fut le résultat d'une combinaison d'Ézéchiel et de Daniel, Ézéchiel fournissant l'idée de la bataille finale, Daniel, celle du chef personnel. Toujours est-il qu'à partir du IIe siècle, les Juifs ne songent plus aux derniers temps sans évoquer la sinistre figure d'un personnage qui incarne à leurs yeux la puissance du mal. Leur notion de l'adversaire s'est concrétisée dans le souvenir d'Antiochus Épiphane; c'est bien désormais un individu, sauf le mot, c'est un antéchrist personnel. De cette croyance, nous trouvons certainement un écho dans la parole de saint Jean: «Vous avez entendu qu'il vient un antéchrist » (I Joa., II, 18). Une telle croyance ne provenant ni de l'évangile, ni de l'enseignement apostolique ne peut avoir qu'une origine juive.

Au reste, Antiochus Épiphane eut au siècle suivant une réplique dans la personne de Pompée, qui s'empara de Jérusalem en 63 et souilla de sa présence le temple de Yahweh. L'auteur des *Psaumes de Salomon* a gardé du général romain un souvenir à peine moins amer que Daniel d'Antiochus Épiphane. Pompée n'est pas nommé dans cet ouvrage, le genre littéraire des psaumes ne comportant pas de nom propre; mais il est aisé de le reconnaître dans les mots cruels écrits à son adresse : le *pécheur* dont l'orgueil a renversé les solides remparts de Jérusalem (II, 1); le *dragon*, dont la superbe sera honteusement humiliée (II, 29); *l'étranger* (XVII, 9); *l'impie* (ἄνομος) qui videra le pays de ses habitants (XVII, 13). — Ce portrait se superposant dans la piété juive à celui d'Antiochus Épiphane devait préciser la notion personnelle de l'ennemi qui oserait s'attaquer à Dieu et à son peuple. Notons cependant que, dans le *Testament des douze Patriarches* (IIe ou Ier s. avant J.-C.), le *nouveau prêtre* (le Messie) lutte contre Béliar en personne (le diable) (*Testament de Lévi*, XVIII, 12).

II. L'ANTÉCHRIST DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — A. *Évangile.* — En arrivant au Nouveau Testament, on éprouve la vive curiosité de savoir si et comment, dans son discours sur les fins dernières, le Sauveur reprendra le thème habituel des ennemis de Dieu. Il le reprend par deux fois dans saint Matthieu : « Il surgira bon nombre de faux prophètes et ils séduiront beaucoup de monde » (XXIV, 11); « il surgira des faux christs et des faux prophètes, ils produiront des signes et des prodiges considérables, au point d'égarer, s'il était possible, même les élus » (*ibid.*, 24, 25). Ces textes appellent quelques observations. *a)* Les ennemis du Messie ne portent que des noms connus : *les faux christs, les faux prophètes.* Le vocable antéchrist n'est pas encore trouvé; il n'apparaîtra qu'à la fin de ce Ier siècle dans les épîtres de saint Jean. — *b)* Les faux prophètes et les faux messies sont légion; ils travaillent à une même œuvre, qui est de contrecarrer l'action du Messie véritable. Ils s'y prennent de bizarre manière, leurs discours tendant surtout à fournir de fausses indications sur le Messie : « Il est ici ou là, disent-ils, dans les déserts, dans les celliers... » Ces paroles sont accompagnées de signes et de prodiges, dont on ne cite malheureusement aucun exemple. — *c)* Cette foule prophétique est amorphe et acéphale. Elle n'a pas de chef. Au-dessus des prophètes, il n'y a pas de prophète; au-dessus des pseudo-messies, il n'y a pas d'antéchrist. Serait-ce oubli de la part du Maître ? Cependant, s'il devait venir quelque jour un impie, un dévastateur de l'envergure d'Antiochus Épiphane ou de Pompée, les fidèles gagneraient à être avertis pour qu'ils se tinssent sur leurs gardes. Aucun avertissement n'est formulé. Tout se passe comme si la multitude était sans capitaine; sa cohésion semble ne provenir que de l'objectif de destruction à réaliser. *L'antéchrist n'est pas un personnage évangélique.* — *d)* Notons enfin les transformations importantes subies par les concepts de l'apocalypse juive. Il y a toujours un assaut du mal contre le bien. Mais c'est un assaut religieux, au lieu qu'il était national; individuel, alors qu'il était collectif; contre la catégorie des élus, alors qu'il était contre l'universalité d'Israël, pris en bloc.

B. *Saint Paul.* — C'est dans ses deux épîtres aux Thessaloniciens que saint Paul fut amené à traiter particulièrement des fins dernières, et c'est dans la seconde qu'il a tracé le fameux portrait de l'adversaire. « Que personne ne vous égare d'aucune manière, car, avant que ne se produise l'apostasie et que ne se manifeste l'homme d'iniquité, le fils de perdition, *l'adversaire*, celui qui s'élève au-dessus de tout ce

qui s'appelle Dieu ou objet de culte, au point de s'asseoir dans le temple de Dieu, s'affichant lui-même comme Dieu... Ne vous souvient-il pas qu'étant encore près de vous, je vous disais ces choses ? Et maintenant, vous savez ce qui le retient de se manifester en son temps. Car le mystère d'iniquité est déjà en action; seulement, (il y a) celui qui retient, jusqu'à ce qu'il soit mis de côté. Et alors se manifestera l'impie (ὁ ἄνομος), que le Seigneur Jésus fera disparaître du souffle de sa bouche et qu'il anéantira de l'éclat de sa parousie. Sa parousie à lui (l'impie) (se fera) par la vertu de Satan en toute puissance, par des signes et des prodiges de mensonge et toute sorte de séduction inique pour ceux qui doivent périr... » (II, 3-10.)

a) Cette fois, il semble que nous ayons affaire non plus à la foule anonyme des faux prophètes, mais à un personnage déterminé. L'apôtre est visiblement à la recherche du terme qui le caractérise : *homme de péché, fils de perdition, adversaire, impie.* Aucun de ces mots n'a fait fortune; tous ont été effacés par la trouvaille de saint Jean. A cela près, tous les traits sont gravés au burin. La note caractéristique du personnage dit qu'il est homme de péché, on dirait presque le péché incarné; c'est un homme voué à la perdition temporelle, voire éternelle. Sa fonction est d'être l'adversaire du Christ par antonomase. Son défaut dominant est un orgueil monstrueux et sacrilège, qui l'élève au-dessus de la divinité et de tous les objets du culte, l'intronise dans le temple même de Dieu, le fait se proclamer Dieu. On a l'impression, en lisant saint Paul, que l'adversaire est déjà là, poussant à la porte pour faire irruption dans la maison. Mais il y a quelqu'un ou quelque chose qui le retient, une force évidemment (τὸ κατέχον), mais aussi une personne (ὁ κατέχων). Cette force une fois mise de côté, plus rien n'arrêtera l'impie; ce sera son heure; il aura son entrée triomphale, sa parousie. Il recevra de Satan toute sa puissance de séduction; il accomplira des signes et des prodiges mensongers; il déploiera tous ses prestiges. Tous ceux qui doivent périr périront, c'est-à-dire « tous ceux qui n'ont pas la charité véritable, tous ceux qui ne croient pas à la vérité, mais se complaisent en l'iniquité » (10, 12). Dès lors, l'œuvre d'iniquité étant accomplie et l'apostasie consommée, le Seigneur Jésus anéantira l'adversaire d'un souffle de sa bouche, par l'éclat de sa propre parousie. Après quoi, se produiront les événements suprêmes que l'apôtre décrit ailleurs.

b) Tel est bien le sens apparent du passage. Toutes choses bien considérées, le sens réel semble tout autre. En cette matière, saint Paul est-il le dépositaire de quelque révélation personnelle, ou se contente-t-il de développer ce qu'il pouvait savoir par l'Ancien Testament, l'évangile araméen de saint Matthieu ou les catéchèses des diverses églises ? Il est constant que l'apôtre a reçu personnellement certaines révélations concernant les fins dernières. Il est renseigné sur l'organisation du cortège des élus, lorsque les ressuscités et les vivants se porteront au-devant du Christ glorieux *dans les nues, dans les airs* (I Thess., IV, 15 : *ceci, nous vous le disons sur la parole du Seigneur*). Une autre révélation très ferme (*voici un mystère que je vous annonce*, I Cor., XV, 51) garantit à l'apôtre que les fidèles contemporains de la parousie ne mourront pas, mais seront changés sans passer par la mort. En dehors de ces deux cas, saint Paul n'allègue pas d'autre révélation en matière eschatologique. Le reste de sa doctrine s'explique correctement par des emprunts faits aux révélations antérieures. Effectivement, à y regarder de près, la figure de l'adversaire n'est pas si originale qu'elle le paraît de prime abord. L'homme de péché, le fils de perdition, l'adversaire qui s'installe dans le temple de Dieu, rappelle l'orgueilleux prince de Tyr qui s'écriait : « Je suis Dieu, moi, je suis assis sur le trône de Dieu » (Ez., XXVIII, 2), et surtout Antiochus Épiphane, le dévastateur, l'impie, l'ennemi de sinistre mémoire « qui s'élèvera et grandira au-dessus de toute divinité et au-dessus du Dieu des dieux » (Dan., XI, 36). Ces rapprochements nous amènent à penser que les expressions de saint Paul sont des métaphores prophétiques plutôt que des réalités historiques. De même, dans l'opposition que l'obstacle fait à l'adversaire, comment discerner la part incontestable qui revient à la mise en scène, au style apocalyptique ? Dom Calmet le remarquait justement, « comme l'antéchrist n'est pas encore venu, nous ne pouvons juger quelle étendue on doit donner aux prophéties qui le regardent » (*Dissertation sur l'antéchrist*, art. II, éd. 1716, p. XXXIII).

c) Cette incertitude littéraire s'aggrave par le fait d'une autre observation. Si l'antéchrist est un personnage unique et qu'il soit encore à naître, quel peut bien être l'obstacle capable de *l'empêcher ?* On empêche un homme vivant de se produire; on n'empêche pas quelqu'un de naître, quand il s'agit d'une personne déterminée. Dieu seul pourrait l'empêcher, et Dieu n'est pas l'obstacle, puisque l'obstacle doit être écarté un jour. Il n'y a qu'un moyen d'éviter la contradiction qui ruinerait la conception de saint Paul, c'est de se représenter l'antéchrist non pas comme un individu, mais comme une collectivité d'adversaires. Déjà le mystère d'iniquité est en activité. L'antéchrist existe déjà. Mais l'obstacle l'empêche de se manifester, d'exercer les prestiges et la séduction que Satan voudrait lui conférer. Du coup, Satan lui-même est tenu en échec; il est *empêché* de répandre son esprit de mensonge. Cette situation se prolongeant, un antéchrist sera suivi d'un autre, d'une foule indéfinie d'autres, qui seront encore empêchés de faire tout le mal qu'ils voudraient et que Satan voudrait lui-même. Lorsque l'obstacle sera écarté, mais alors seulement, ce sera l'heure de Satan, qui prodiguera à ses suppôts ses prestiges d'erreur. *La durée de l'obstacle postule la collectivité des antéchrists.*

d) Saint Paul, à son habitude (I Cor., IV, 6), *transfigure* son exposé en attribuant à un individu ce qui est le fait de plusieurs. Simple procédé littéraire, qui a pour résultat de dramatiser le récit, en lui donnant plus de vie et de relief. Peut-être aussi les sources bibliques où l'apôtre a puisé sont-elles pour quelque chose dans l'apparence d'individualisation qu'il a donnée à l'adversaire.

e) Ajoutons enfin que cette interprétation collective n'exclut pas en un certain sens l'interprétation individuelle; car « de même que pour la Bête (de l'Apocalypse), rien n'empêche de croire que l'apogée, la « Parousie » de cette puissance malfaisante soit due à l'action personnelle d'un homme futur, qui incarnera toutes les forces de l'iniquité » (P. Allo, *L'Apocalypse*, CXIV).

C. *Saint Jean.* — Saint Jean mentionne expressément l'antéchrist dans quatre passages de sa première et de sa deuxième épître. « Petits enfants, c'est l'heure dernière. De même que vous avez entendu qu'il vient un antéchrist (ἀντίχριστος, sans article), maintenant aussi, il y a beaucoup d'antéchrists. C'est à cela que nous connaissons que c'est l'heure dernière » (I Joa., II, 18). « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ? Celui-là est l'antéchrist (avec l'article), qui nie le Père et le Fils » (I Joa., II, 22). « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu; mais celui-là est (l'esprit) de l'antéchrist, lequel (esprit) vous avez entendu qu'il vient; et main-

tenant, il est déjà dans le monde » (I Joa., IV, 3). « Beaucoup d'imposteurs sont sortis dans le monde, ceux qui ne confessent pas Jésus-Christ venu dans la chair; celui-là est l'imposteur et l'antéchrist (ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος, II Joa., 7).

Ces textes autorisent les conclusions suivantes. *a)* Les lecteurs de saint Jean, autant dire les fidèles, ont entendu qu'il vient un antéchrist. Ils l'ont *entendu*, c'est l'enseignement général ou la croyance commune. Un *antéchrist*, c'est-à-dire un adversaire du Christ, un menteur, un imposteur, un négateur de la messianité de Jésus, sans doute transfuge du christianisme (I Joa., II, 19). Il est ici question d'un antéchrist au singulier et d'une manière indéterminée. Saint Jean veut-il parler d'un individu ou d'une collectivité ? Ce dernier sens n'est pas improbable; il est cependant plus conforme au mouvement général de tout le passage de l'entendre d'un individu. — *b)* Mais l'auteur sacré n'insiste pas là-dessus. Il fait allusion à une attente générale, mais pour noter tout de suite qu'elle est déjà satisfaite. « Vous attendez un antéchrist ? Au fait, il en est déjà venu plusieurs. » A l'antéchrist juif, saint Jean oppose les antéchrists chrétiens. — *c)* Les antéchrists enlèvent à l'antéchrist de son relief, en le tirant du superbe isolement où le plaçait son unité. Désormais il n'est plus seul de son espèce; ils sont une catégorie; ils peuvent être une légion. — *d)* On peut aller plus loin et se demander si les antéchrists ne suppriment pas l'antéchrist. Car le sens du passage semble en définitive être le suivant : « Vous attendez un antéchrist ? Vous n'avez pas tort; vous avez même plus de raison que vous ne pensez, car, au lieu d'un antéchrist, vous en aurez plusieurs; vous en aurez autant qu'il y aura de négateurs et de menteurs qui s'attaquent à la messianité de Jésus. Un antéchrist, c'est un négateur du Christ. » — *e)* Cette interprétation est confirmée par le passage (I Joa., IV, 3) qui traite de l'esprit de l'antéchrist, passage souvent mal traduit. Le docteur mystique qu'est saint Jean est préoccupé des esprits divers qui se manifestent au sein de l'Église et il cherche une règle qui permette de discerner l'esprit de Dieu et l'esprit des faux prophètes ou de l'antéchrist. Cette règle, la voici. L'esprit qui confesse Jésus-Christ est l'esprit de Dieu; celui qui ne le confesse pas est l'esprit de l'antéchrist. Cet esprit de l'antéchrist, vous avez entendu qu'il vient; et maintenant, il — toujours l'esprit — est déjà dans le monde. Au chapitre II, 18, c'était l'antéchrist qui venait; au chapitre IV, c'est son esprit qui vient. Les deux formules semblent équivalentes aux yeux de leur auteur; et peut-être est-ce la dernière qui rend le mieux sa pensée; car il est notoire que saint Jean s'intéresse aux doctrines plus qu'aux hommes, aux hérésies plus qu'aux hérésiarques. De la sorte, l'antéchrist perd de l'importance qu'on lui avait accordée jusqu'alors. De la scène, il est passé dans la coulisse. On peut encore en parler au singulier, comme du chœur des tragédies grecques; en réalité, c'est une collectivité, dont les individus sont épars à travers les siècles, c'est la collectivité de tous ceux qu'anime l'esprit de mensonge ou d'opposition au Christ.

Apocalypse. — Nous disions précédemment que le portrait d'Antiochus Épiphane tracé par Daniel avait fortement impressionné les Juifs, et que, pour eux, le tyran, le monstre, la *bête*, était devenue la figure la plus ressemblante de l'antéchrist. Cette influence se manifeste encore dans l'Apocalypse, XIII, 1-8, où l'antéchrist emprunte visiblement les traits fixés par le prophète. La *bête de la mer* a dix cornes toutes couronnées et sept têtes aux noms de blasphème. Elle a reçu du dragon puissance et autorité: elle plonge dans l'émerveillement la terre entière, qui se prosterne devant le dragon. Et la bête orgueilleuse blasphème contre Dieu, et il lui est donné de guerroyer contre les saints et de les vaincre. — Il n'y a pas à en douter, la bête, c'est l'antéchrist. Et, la bête, d'après le chapitre XVII, n'est pas un individu, mais une collectivité bien définie. « L'unanimité morale est aujourd'hui acquise, écrit le P. Allo, la bête, dans notre chapitre, est l'empire romain, et ses têtes sont des empereurs romains » (*op. cit.*, 253).

Encore est-il que la bête de la mer n'épuise pas la conception johannique de l'antéchrist. Elle englobe les types peut-être les plus représentatifs de l'espèce; elle ne les comprend pas tous. Après les empereurs romains, la liste ne sera point close des adversaires du Messie; il y aura encore d'autres antéchrists.

La seconde bête du chapitre XIII (11-17), *la bête de la terre*, appartient elle aussi à la même catégorie, bien qu'il soit difficile de préciser en quoi, dans la pensée du voyant, elle diffère de la première bête, celle de la mer. La seconde opère des prodiges, égare les hommes, les prosterne devant l'image de la première et met à mort ceux qui lui résistent. Il est visible que, dans la doctrine de saint Jean, celle-là aussi est l'antéchrist. Et c'est encore une collectivité comme il ressort des relations des deux bêtes, la seconde n'étant que le lieutenant de la première.

D. *Les croyances du Ier siècle.* — Nous venons de voir que rien, ni dans l'évangile, ni dans saint Paul, ni dans saint Jean, ne favorise la conception d'un antéchrist personnel. Le divin Maître n'annonce que des faux prophètes et des faux messies en général; saint Paul lui-même, en dépit des apparences, ne prédit qu'une collectivité d'adversaires et d'impies; saint Jean, enfin, spécifie que l'antéchrist attendu se résoudra en une poussière d'antéchrists anonymes.

Il est curieux de constater que ces efforts combinés n'ont pas réussi à remonter le courant juif ni à le dévier. Du temps des apôtres et après eux, on continue de redouter un antéchrist personnel. Nous en trouvons la preuve en quelques ouvrages contemporains de saint Jean : l'*Ascension d'Isaïe*, dont la vision apocalyptique (II, 13; IV, 19) est une composition chrétienne de la fin du Ier siècle; le quatrième livre d'*Esdras* et la *Doctrine des Apôtres* qui remontent à la même époque. Dans l'*Ascension d'Isaïe*, l'antéchrist n'est même pas un individu quelconque, c'est Bélial (Béliar) en personne, c'est le diable incarné en Néron. Sous les espèces de l'empereur matricide, il accomplit les prodiges classiques, faisant lever le soleil en pleine nuit et apparaître la lune en plein midi; il se donne pour le Messie, séduit le plus grand nombre des chrétiens, érige ses propres statues en toutes les villes, domine trois ans, sept mois, vingt-sept jours; après quoi, il est précipité dans la géhenne par le Seigneur venu avec ses anges (IV, 1-14). Le quatrième livre d'*Esdras* ne connaît pas le nom du personnage mystérieux; il le désigne seulement par l'expression apocalyptique *et regnabit quem non sperant qui inhabitant super terram*. Il ne sait rien non plus de sa personne ou de ses œuvres, mais il s'étend avec complaisance sur les signes qui marqueront sa venue : apparition nocturne du soleil, diurne de la lune, sang qui jaillit du bois, voix qui s'élève de la pierre (V, 1-13). La *Doctrine des Apôtres* est un bizarre confluent où viennent se rencontrer la conception chrétienne des faux prophètes et la conception juive de l'antéchrist personnel. « Aux derniers jours, on verra se multiplier les faux prophètes et les *corrupteurs*, les brebis se changer en loups et l'amour en haine. Avec les progrès de l'iniquité, les hommes se haïront, se poursuivront, se trahiront les uns les autres; et alors paraîtra le *séducteur du*

monde (ὁ κοσμοπλανής), se donnant pour Fils de Dieu; il fera des signes et des prodiges, la terre sera livrée entre ses mains... » (xvi, 3, 4).

Les auteurs des âges suivants se sont engagés dans la voie tracée par la *Doctrine des Apôtres*. Ce n'est pas le lieu de passer en revue les opinions très variées émises au cours des siècles sur le compte de l'antéchrist. Il est incontestable que les écrivains ecclésiastiques sont généralement favorables à l'idée d'un antéchrist personnel. Il serait néanmoins très difficile de soutenir qu'en ce point, il y a tradition. Le P. Lemonnyer le dit très bien, « la part des conjectures personnelles, d'utilisation de traditions d'origine et de valeur incertaines, d'illusions même, peut être considérable en tout ceci. L'Église elle-même n'y a point engagé son autorité. Officiellement, elle ne sait que ce que saint Paul et les Épîtres de saint Jean lui ont appris » (*Dict. apol. de la foi catholique*, t. i, col. 150).

Nous n'ajouterons qu'une réflexion. Si l'on va au fond des choses, la conception de l'antéchrist est subordonnée à celle de l'obstacle. Si l'obstacle est une collectivité, l'antéchrist doit l'être également. Car, il faut le répéter, l'obstacle ne peut jouer que contre un antéchrist actuel. Un obstacle qui barre le chemin à l'antéchrist pendant des siècles suppose que l'antéchrist se perpétue durant ce laps de temps, ce qui équivaut à dire qu'il se compose d'une multitude d'individus. On connaît sur l'obstacle les opinions qui ont eu successivement la faveur des Pères et des écrivains. Elles postulent presque toutes des obstacles collectifs. Il serait intéressant de reprendre, à la lumière de ce fait, toute la question de l'antéchrist dans la tradition.

Il nous suffit d'avoir marqué que le Nouveau Testament ne favorise pas l'idée d'un antéchrist personnel. Scripturairement parlant, il n'y a pas d'antéchrist, il n'y a que des antéchrists, des faux prophètes et des faux Messies, étant bien entendu que ceux des derniers temps pourront avoir une malice plus perfide et une puissance plus redoutable.

Par là nous sommes invités à reviser les descriptions eschatologiques chères à de nombreux prédicateurs. Cela n'éclaircira guère sans doute le mystère des fins dernières. N'est-ce rien pourtant d'avoir relégué au second plan, s'il n'est entièrement supprimé, le sombre épouvantail de l'antéchrist unique, qui a pris jour dans les légendes juives et qui se perpétue encore dans les croyances populaires des chrétiens ?

D. Buzy.

ANTIPATRIS ou **ANTIPATRIDE**. — Voir *Dict. de la Bible*, t. i, col. 706-708.

Identification proposée avec Qal'at Râs el-'Ain. Antipatris ou Antipatride ne serait nullement distincte de Caphar Saba, à s'en tenir à l'expression de Josèphe disant de cette bourgade, *Ant. jud.*, XIII, xv, 1, « elle est maintenant appelée Antipatris. » Mais, chez l'historien juif comme dans les Talmuds, cette formule est fréquemment employée pour dire seulement que sur un territoire a été bâtie une ville nouvelle dont l'ancienne est devenue, en quelque manière, une dépendance ou faubourg. C'est ce que Josèphe lui-même indique clairement pour le cas présent, *ib.*, XVI, v, 2, où il dit qu'Antipatris fut établie « dans la plaine appelée Caphar Saba. » Ni *Kefra Sâbâ*, ni *Mejdel Yâbâ* dans lequel on a voulu voir aussi Antipatride, ne se trouvent dans les conditions de cette dernière, sur un territoire abondamment arrosé par des courants d'eau, et entourée elle-même d'un fleuve, *ibid.*; seule la ruine appelée *Qal'at Ras el-'Ain* les remplit. Le lieu est devenu inhabitable par suite de l'incurie et de l'incapacité des dominateurs turcs; il en était autrement quand les Romains en faisaient leur étape ou leur relais entre Césarée et Jérusalem. Il ne s'ensuit point qu'elle devait être une grande ville. Antipatride, Hérodium, Julias, Livias et les autres « villes » du même genre élevées par les Hérode étaient, ainsi que l'insinuent suffisamment les ruines, des châteaux de plaisance établis pour eux ou leurs amis, avec des dépendances pour les gens de service et leurs familles.

Le vocable Antipatris modifié par les Arabes, de manière à lui donner une signification, comme ils ont fait pour un grand nombre qui leur semblaient extraordinaires, s'est transformé dans leur langue en *Abî-Futrus* équivalent d'*Abî-Pétrus*. Appliqué à la rivière qui a sa source sous le château, aujourd'hui *nahar el-'Aoudjeh*, dans l'appellation de *nahar Abi-Futrus*, il s'est perpétué jusqu'au xiv[e] siècle. V. Yâqout (1225), *Dict. géogr.*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. iv, p. 131; *el-Marâsid* (1300), éd. Iuynboll, Leyde, 1859, t. iii, p. 243. Tout défiguré qu'il est, il ne témoigne pas moins que c'est au « Château » d'*el-Aoudjeh* que passèrent, avec saint Paul, les soldats du tribun Lysias venant de Jérusalem. L'étape, de 60 kilomètres, est forte pour les fantassins, mais nous voyons chaque jour les paysans de Palestine moins robustes que ne l'étaient les soldats romains en accomplir de semblables et quelquefois de plus fortes encore. Ils ne reprendront pas, il est vrai, immédiatement, le même chemin pour être de retour le même jour, à la nuit tombante, au point de départ; mais les *Actes des Apôtres* ne le disent pas non plus des fantassins qui escortèrent l'Apôtre. Selon le texte, *ib.*, xxiii, 32, ceux-ci laissèrent aller les cavaliers avec saint Paul, c'est-à-dire, à notre sens, les laissèrent partir avant de partir eux-mêmes pour revenir à Jérusalem, ce qui leur donne tout le loisir de se reposer.

De ces interprétations à peu près généralement acceptées aujourd'hui et surtout du nom arabe donné à la rivière *el-'Aoudjeh*, selon toute apparence du lieu de l'origine, il paraît à peu près certain que le *Qal'at Râs el-'Ain* seul est l'ancienne Antipatride.

L. Heidet.

ANTONIA. — Voir Prétoire.

ANZAN. — Voir Perse.

APOCALYPSE. — I. Titre, texte, caractères généraux. — II. Analyse de l'Apocalypse; sa portée spirituelle et prophétique. — III. Authenticité johannique. — IV. Lieu et date de l'Apocalypse. — V. Bref historique de l'interprétation. — VI. Bibliographie.

I. Titre, texte, caractères généraux. — L'Apocalypse, attribuée à l'apôtre saint Jean, dès la première mention qui en est faite (chez saint Justin), est le seul livre entièrement prophétique du Nouveau Testament. Le *titre* provient du premier mot du texte (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, i, 1), lequel ne se retrouve plus dans le corps de l'écrit. La forme la mieux attestée est Ἀποκάλυψις Ἰωάν[ν]ου, d'après ℵ, C, A, etc.; on trouve aussi « Apocalypse de saint Jean, » dans une cinquantaine de minuscules, la syriaque Gwyn, la bohaïrique, *fuld.*, *am.*; « de saint Jean évangéliste » dans la syriaque éditée par de Dieu, P. et ailleurs; « de saint Jean apôtre » dans la Vulgate; quelques textes tardifs ajoutent θεολόγου, ou autres amplifications.

L'ouvrage nous a été transmis dans des manuscrits grecs relativement rares, qui n'atteignent pas le nombre de deux cent cinquante, dont seulement les huit onciaux (parmi lesquels plusieurs sont lacuneux et fragmentaires) et une dizaine de cursifs sont antérieurs au xi[e] siècle; trois codex de la vieille version latine nous font connaître le texte africain

et européen, avec les citations de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Augustin, de saint Fulgence, ainsi que les textes des commentateurs Victorin, Tyconius et Primasius. Il existe deux versions syriaques (syriaque Gwyn et syriaque de Dieu) toutes deux postérieures à la Pšitta, une version sahidique et une bohaïrique, une arménienne assez tardive, etc. Les citations grecques les plus importantes sont celles de Justin, d'Origène, de saint Hippolyte et de Méthodius. De l'avis commun, c'est parmi les manuscrits l'Alexandrinus (A) qui présenterait le texte le plus exact, quoique le plus ancien soit celui du Sinaïticus, du IVe siècle.

D'après le contenu du livre le sens d' « apocalypse » paraît être ici : « révélation, manifestation de Jésus-Christ comme seigneur et comme juge » (cf. I Cor., I, 7; II Thess., I, 7; I Pet., I, 7, 13, et le verbe ἀποκαλύπτω dans Luc., XVII, 30). C'est une révélation sous forme épistolaire, adressée vers la fin du Ier siècle à sept Églises de la province proconsulaire d'Asie : *Ephèse*, *Smyrne*, *Pergame*, *Thyatire*, *Sardes*, *Philadelphie* et *Laodicée*. Ces églises, au sujet desquelles on peut consulter particulièrement l'ouvrage de sir W. Ramsay, *The letters to the seven Churches*, furent choisies au nombre sacré de *sept* pour représenter en fait toute l'Asie chrétienne d'alors. L'auteur veut les confirmer dans leur foi, menacée par le relâchement des mœurs et certaines tendances hérétiques, afin de les armer contre l'assaut des persécutions qui vont se déchaîner dans l'empire, et qui arriveront à leur paroxysme sous l'action du culte des empereurs vivants. Il leur montre que tous les événements terrestres sont dirigés par l'Agneau immolé et rédempteur qui règne au ciel, et que les fidèles, s'ils s'attachent aux préceptes et aux promesses de leur Maître, n'ont rien à craindre pour leur sort final; car Satan est déjà vaincu, et tous les ennemis du Christ et les suppôts de son adversaire sont destinés à l'anéantissement. On pourrait donc fixer ainsi les idées maîtresses de cette « philosophie de l'histoire future » : 1. La terre et le ciel forment un seul monde que Dieu gouverne du haut de son trône, disposant tout pour le bien des élus; 2. Le Christ règne avec lui dans son humanité glorifiée, et il est présent aussi d'une façon invisible sur la terre, prêt à tout s'assujettir par « le glaive qui sort de sa bouche »; 3. Le Dragon, ou Satan, inspirateur des divers agents de persécution, se sent virtuellement vaincu, et livre ses dernières luttes, un combat d'arrière-garde désespéré; 4. L'humanité, en effet, a atteint les « derniers temps » promis par les prophètes, et le jugement du monde s'exécute déjà sous diverses formes, prodromes du jugement général qui est à l'horizon; et 5. déjà la « Jérusalem nouvelle », cité du bonheur divin, est une réalité actuelle, ses portes sont ouvertes aux hommes qui veulent y entrer; les fidèles sont déjà transportés spirituellement dans cette vie éternelle (pour employer l'expression qui sera celle de l'Évangile johannique), en attendant d'y régner éternellement, soustraits à toute tentation et à toute douleur, avec Dieu et l'Agneau. En un mot, l'enseignement du livre est *l'actualité du règne de Dieu et du Christ, qui surmontent les dernières et violentes résistances de l'Ennemi vaincu;* magnifique proclamation d'espérance, assurance inspirée de la victoire pour ceux qui ont la foi du Christ, et pour l'Église en général.

Jean a reçu cette révélation en visions. Elles ont pu lui être données en une ou plusieurs fois, être de nature intellectuelle ou « imaginaire » (au sens théologique). Le peu d'harmonisation qu'il a cherché pour ses images ferait croire qu'elles ont été en grande partie purement intellectuelles, lui apparaissant à diverses reprises, durant son exil à Patmos, et peut-être déjà quelques-unes auparavant. Mais il les a toutes réunies en un tout solidement lié, sous la forme d'une seule vision toute ramenée aux perspectives de Patmos, et qui se déroule comme en plusieurs actes et beaucoup de scènes. Pour leur donner une expression humaine, il s'est servi du style que l'on a appelé depuis « apocalyptique »; c'était celui d'un genre littéraire très répandu chez les Juifs depuis le IIe siècle avant Jésus-Christ, et non inconnu à l'hellénisme. Tout y est allégorique, et les images proviennent : 1° du fond apocalyptique commun, constitué matériellement par des souvenirs bibliques et des apports babyloniens, perses, hellénistes, cosmologiques et astronomiques, avec la *Gematria* et la mystique des nombres; sous ce rapport, elles offrent surtout de nombreux parallèles avec les *livres d'Hénoch*, *les Psaumes de Salomon*, les *Testaments des XII Patriarches*, IV *Esdras* et *Baruch syriaque;* 2° de l'Ancien Testament une plus grande partie encore : surtout Ézéchiel, Zacharie, Joël, Daniel, avec quelques emprunts au Pentateuque et aux Psaumes; Jean n'a guère fait d'emprunts littéraux aux livres du Nouveau Testament qui existaient avant son écrit; mais il connaît certainement l'eschatologie synoptique, et sa christologie très explicite sur la divinité de Jésus rappelle saint Paul par des expressions comme par exemple, « le premier-né d'entre les morts (Apoc., I, 5; cf. Col. I, 18); quelques images ou quelques désignations (« l'Agneau, le « Fils de l'Homme ») sont celles de la Ia Pet. et des Évangiles; 3° il est enfin des symboles, rares il est vrai, que Jeanne doit qu'à son inspiration personnelle. Au reste, tout ce qu'il a pu recevoir d'écrits antérieurs a été adapté à son sujet propre; et s'il use d'images déjà employées dans les apocryphes, ce n'est qu'en les purifiant, en excluant tout ce qui n'y était que curiosité ou puérilité, pour rester absolument dans la ligne des anciens prophètes et de l'Évangile.

D'où que lui viennent les symboles, Jean a l'habitude de les traiter d'une façon toute particulière; il en laisse tel ou tel représenter, suivant le contexte, des objets divers, ou bien il use de plusieurs pour signifier une même réalité; çà et là, ils se substituent les uns aux autres. Il y a chez lui un certain manque d'équilibre artistique, qui semble révéler une indifférence relative à l'égard des images, pour ne s'occuper que de l'idée. On dirait que le travail, pourtant intense, de réflexion et de composition littéraire, qui a suivi les visions, n'a pas été poussé jusqu'au bout. Plus d'un exégète moderne veut l'expliquer du fait qu'il aurait utilisé, en les adaptant à son objet propre, des morceaux continus d'apocalypses préexistantes: mais on ne saurait, à notre avis, le démontrer pour aucune péricope prise en sa totalité, tant le caractère original de l'auteur éclate presque à chaque verset.

Le style, un peu redondant et monotone, n'en est pas moins très simple, et donne une grande impression de majesté. Il repose, sans doute par instinct sémitique, sur le parallélisme et, pour la liaison des phrases, ne connaît que la parataxe. De là vient qu'il a souvent une apparence rythmique, ce qui a fait naître la théorie que l'Apocalypse était, pour la plus grande partie, écrite en stances (Charles). Mais, pour les rétablir, Charles a dû très souvent modifier l'ordre du texte, et nous croyons cette vue indémontrable.

La langue est la plus singulière de la Bible, et de tous les ouvrages littéraires écrits en grec. Il faudrait presque écrire une grammaire spéciale pour ce livre, dont les principales étrangetés paraissent obéir à une sorte de règle subjective. Ce n'est pas que le vocabulaire lui-même soit excentrique. Sur 913 mots différents (dont 42 noms propres), il en

est 108 qu'on ne retrouve pas dans le reste du N. T.; mais il n'y a que six hapaxlégomènes dont l'Apocalypse soit le premier ou l'unique témoin, et les 29 mots qui sont étrangers à toute la Bible grecque appartiennent à la langue courante, ou bien à celle du commerce et des métiers ou encore ils sont de la langue poétique, ou des termes hellénistiques communs. La grande particularité consiste dans l'absence ou la rareté de particules très usitées, et dans la modification, sous l'influence du vocabulaire sémitique, du sens courant de tel ou tel mot. Quant à la grammaire, elle est déroutante par ses manques d'accord, ses constructions étranges, ses bizarreries qui reviennent régulièrement (ex. gr. ἀπὸ ὁ ὤν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, même précédé une fois de ἀπό, I, 4), et par un certain nombre de solécismes notoires. La généralité des philologues (Moulton lui-même à la fin, après n'y avoir vu que des hellénismes populaires) l'attribuent au sémitisme de l'auteur, qui traduisait imparfaitement sa pensée araméenne en un grec acquis par la seule conversation.

Pour revenir au style, notons ce fait que le parallélisme, si marqué qu'il soit, ne s'étend guère au détail des descriptions. Celles-ci, dans nombre de cas, ne sont pas développées d'un seul jet, mais comme par ébauches successives, ce qui fait des espèces de volutes ou d'ondulations. Tout cela est sans doute fort original. Ces particularités si stables, la fixité des règles de composition et des cadres, qui va ressortir tout à l'heure de l'analyse du contenu, et l'homogénéité d'une langue si personnelle, doivent faire conclure que l'Apocalypse est le produit d'une seule main et d'une seule pensée. Beaucoup d'auteurs contemporains ont voulu en faire soit une compilation, soit le remaniement partiel d'un écrit antérieur, soit l'œuvre d'un auteur qui eût emprunté à diverses sources écrites bien reconnaissables. Mais ces théories, que l'on délaisse de plus en plus, au moins les deux premières, se heurtent toutes à cette unité de la langue, de l'idée et des procédés littéraires. S'il y a eu emploi de sources, il faut au moins accorder qu'elles ont toutes été assez remaniées pour que leur état premier devienne méconnaissable, donc leur existence des plus conjecturales.

II. Analyse de l'Apocalypse : sa portée spirituelle et prophétique. — Le plan de l'Apocalypse n'est pas des plus faciles à suivre dans le détail; nous le donnons tel qu'il apparaît après examen minutieux.

Depuis Bède, beaucoup de commentateurs ont divisé l'ouvrage en sept visions; l'un ou l'autre, parmi les modernes, en a trouvé six ou huit. Mais la répartition la plus logique — qui est allée en se perfectionnant depuis Bengel — reconnaît trois parties principales avec un prologue et un épilogue. La voici :

Prologue général : I, 1-8; Première partie (relative au présent) : I, 9-III; Deuxième partie (prophétique) : IV-XXI, 8; subdivisée ainsi (depuis Henten, en 1547) : IV-XI; XII-XXI, 8; Troisième partie (synthétique et spirituelle) : XXI, 9-XXII, 5 ; Conclusion : XXII, 6-21.

Toutes les parties sont solidaires et fortement jointes. Chacune des révélations de la partie spécialement prophétique progresse en trois grands mouvements : *a)* une *introduction*, où le Prophète présente les personnages ou les forces qui vont entrer en action; *b)* une *vision préparatoire*, où Jean connaît, par prolepse ou autrement, la nature des événements qui doivent s'accomplir; *c)* une *vision des réalisations*, où il assiste à l'exécution symbolique de ce qui a été annoncé. Chaque grande division, comme le livre tout entier, a son prologue ou parfois sa préface symbolique, avec des épilogues partiels. L'allégorie procède en gros par *séries de sept membres* (Lettres, Sceaux, Trompettes, Coupes), sans parler des septénaires plus dissimulés (sept « signes » dans XII-XXI, sept macarismes, sept fois le nom du Christ), et toutes ces séries si caractéristiques sont en règle divisées en deux groupes de 4 + 3 ou 3 + 4. Les chiffres jouent partout un grand rôle : *quatre* et ses multiples, relatifs à la création et à l'humanité en général; *sept*, chiffre de la plénitude normale, relatif à la nouvelle économie établie par l'Incarnation, ainsi que, par imitation, à ses adversaires; *douze* (et ses multiples), autre chiffre de la plénitude, relatif au salut et à la vie céleste; *mille*, qui désigne une quantité ou une durée indéfinies; *six* avec ses multiples, caractéristique de l'imperfection et du monde transitoire (*quarante-deux* paraît être à la fois représentatif de l'âge messianique terrestre et de l'époque des luttes; cf. 3 1/2 et 1260; *six cent soixante-six* chiffre de la Bête, montre le caractère néfaste et perpétuel ici-bas de son pouvoir, mais aussi l'insuccès auquel il est voué, et c'est en même temps le chiffre très probable, en caractères hébraïques, du nom de Néron, pris comme type de l'Antéchrist perpétuel, fait généralement reconnu depuis les études de Fritzsche, Benary, Hitzig et Reuss, de 1831 à 1837). Tous ces nombres, on le voit, ont une signification par eux-mêmes, qui ne dépend pas de leur rapport arithmétique, sur lequel il n'y a pas à spéculer, sous peine de tomber dans des contradictions insolubles. Les successions des scènes paraissent elles-mêmes ne correspondre qu'à l'ordre de la vision, et non des événements qui y sont figurés; car ceux-ci, de par leur nature, répugnent plus d'une fois à se suivre en ordre chronologique.

Prologue (I, 1-8). Titre développé, montrant l'origine divine de cette Apocalypse; salutation aux sept Églises, doxologie au Christ et élans prophétiques.

Première partie (I, 9-III). I. Le ch. I, 9-20 sert de *vision d'introduction*, non seulement à cette partie mais au livre entier. Jésus apparaît à Jean en *Fils d'homme*, à Patmos, et lui commande d'écrire aux sept Églises d'Asie, pour leur révéler, d'abord ἃ εἰσίν, les choses présentes, leur état de mérite ou de démérite, ensuite tout l'avenir du monde et de l'Église, ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα (I, 19). — II. Puis, il lui dicte (ch. II-III) *sept Lettres* pour les Anges des Églises, c'est-à-dire les Églises elles-mêmes, avec un jugement de louange ou de blâme, des menaces ou des promesses temporelles ou spirituelles, formulées à la fin de chacune par l'*Esprit*. Les lettres à Éphèse, Smyrne, et Pergame (II, 1-17) offrent dans les phrases de la fin une disposition un peu différente des suivantes, adressées à Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée (II, 18-III, 22), ce qui fait une division du septénaire en 3 + 4.

Deuxième partie (IV-XXI, 8). C'est la révélation prophétique de l'avenir du monde et de l'Église, à partir de la glorification du Christ jusqu'au dernier jugement (ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα). On doit la partager en deux sections, dont la seconde précise la première, et qui aboutissent toutes deux au jugement général (IV-XI, 18 et XI, 19-XXI, 8). *Première section :* I. les chapitres IV-V sont une *vision d'introduction générale* et à cette subdivision, et à toute la partie prophétique. Jean, transporté au ciel, voit le trône de Dieu créateur, porté par les 4 Animaux (chérubins), et célébré comme créateur par eux et par les 24 Vieillards (IV). Puis apparaît l'*Agneau égorgé*, qui est célébré de la même façon par les mêmes êtres célestes, les multitudes angéliques et toute la création, comme Rédempteur et maître de l'humanité. Il reçoit de Dieu le *livre scellé* de sept sceaux, contenant l'ensemble des décrets divins, que lui seul peut ouvrir et rendre exécutoires (ch. V). — II. Les chap. VI-XI, 18, se rap-

portent à l'exécution de ces décrets (il faut remarquer que le livre, un rouleau, est fait de telle sorte qu'on ne peut en lire aucune partie avant d'avoir rompu tous les sceaux). A. Pendant que l'Agneau les rompt l'un après l'autre, Jean voit se faire des *préparatifs au ciel* pour l'exécution des jugements de Dieu (vi-viii, 1). C'est d'abord l'apparition de quatre cavaliers dont le premier symbolise les conquêtes de l'Évangile, et les trois autres le trio des châtiments, guerre, famine et peste. Au 5e sceau rompu, le prophète entend les supplications des martyrs qui pressent les rétributions divines. La levée du 6e amène un double tableau antithétique : d'abord l'image *anticipée* des bouleversements du monde impie (vi, 12-17), puis, la préservation, contre le déchaînement des fléaux qui menacent, des justes que les Anges marquent au front du *sceau de Dieu :* 144 000 représentent symboliquement les élus d'entre les Juifs, puis une foule impossible à dénombrer, les convertis de la gentilité, qui arrivent continuellement au ciel où, un jour, tous les fidèles seront à l'abri de tout malheur (vii, 1-17), Enfin, quand le 7e sceau est rompu (et que le volume peut donc être déroulé et les oracles s'accomplir effectivement), un silence d'une demi-heure au ciel marque la solennité terrible du moment (viii, 1) — B. Alors Jean peut voir s'exécuter les décrets du livre (viii, 2-xi, 18). Les Sept Archanges, principaux ministres de la Providence, reçoivent des *Trompettes* au son desquelles les destructions vont fondre sur le monde profane. Après une sorte de préface (viii, 2-6), montrant l'effet des prières des saints, les quatre premières trompettes suscitent des calamités cosmiques (viii, 7-12); (il n'y faut pas chercher d'ordre de succession réelle, sous peine d'incohérence avec les malheurs qui suivront). Un Aigle annonce ensuite *trois malédictions* qui vont fondre directement sur les hommes (viii, 13; division en 4 + 3). Le premier de ces « Vae », à la cinquième trompette, amène l'invasion de sauterelles diaboliques, qui, sous la conduite d'un ange mauvais, sortent du puits de l'abîme, et tourmentent les hommes ennemis de Dieu; ce sont les douleurs, fruits du péché (ix, 1-12). A la sixième, on trouve encore une antithèse. D'abord, deux myriades de myriades de cavaliers diaboliques (image des guerres) surgissent des pays au delà de l'Euphrate, et massacrent un tiers des hommes, dont le reste ne se convertit pas pour cela; c'est le deuxième « Vae » (ix, 13-21). Avant de voir la contrepartie de cette horrible scène, Jean a la vision d'un Ange puissant qui descend du ciel pour le rassurer, en annonçant que « le mystère de Dieu » pour la rédemption définitive du monde ne souffrira plus de délai après que les calamités qui ont passé sous ses yeux auront été épuisées; en même temps, il lui confère comme un renouvellement de sa mission prophétique, en lui donnant à manger un *petit livre ouvert* (ch. x; cf. Ezéchiel; il faut voir dans ce petit livre des prophéties qui préciseront et compléteront les précédentes, aux chapitres xii-xx). Alors, apparaît la vision consolante des *Deux Témoins*, second membre de l'antithèse. Deux prophètes (qui ont des traits de Moïse et d'Élie, mais qui, plutôt que des individus, représentent la puissance extérieure de l'Église) luttent dans Jérusalem contre la Bête (prolepse du chap. xiii), et, quoique apparaissant détruits par elle pour un court laps de temps (trois jours et demi, contre trois ans et demi où ils l'ont tenue en échec), ressuscitent (symboliquement), spectacle plus efficace que les châtiments, car il amène enfin les hommes à rendre gloire à Dieu (xi, 1-14). Enfin, sonne la septième trompette, qui amène à la fois le troisième « Vae » (insurrection de tous les peuples contre Dieu, et leur défaite, signifiée d'un mot dans un cantique céleste), et la consommation (signifiée là aussi) du Règne de Dieu, c'est-à-dire la Parousie et le jugement final (xi, 15-18). Noter que le troisième « Vae » n'a pas été dépeint, il ne le sera que dans la partie suivante, et il est clair que ces « malédictions » distinguées logiquement dans la vision peuvent et doivent coexister les unes avec les autres. — *Deuxième section* (xi, 19-xxi, 8). Cette subdivision répond au contenu du livre du chap. x; elle expose en prophéties plus précises, avec des rapports plus visibles à l'histoire des premiers siècles, et particulièrement de l'Église, ce qui arrivera de l'Incarnation à la fin du monde. D'abord, un petit prologue (xi, 19) montre, par l'apparition au ciel de l'Arche d'alliance, le but miséricordieux de toute l'eschatologie qui va suivre. A. Elle s'ouvre par une *préface* qui en dévoile le sens général (xii, 1-17) : une *Femme* allégorique, la communauté des justes de tous les temps (la Jérusalem céleste des derniers chapitres, mais ici dans l'état terrestre et militant), apparaît au ciel, menacée par le *Dragon à sept têtes*, identique au serpent tentateur de la Genèse. Elle engendre un enfant mâle (le Messie), que le Dragon voudrait dévorer, mais qui est ravi au trône de Dieu. Alors, le Dragon est précipité sur la terre par Michel et ses anges, et il poursuit vainement la *Femme*, qui échappe à ses embûches, dans un désert, pendant 3 ans 1/2 ou 1260 jours (= 42 mois, temps symbolique des persécutions périodiques et jamais finies). Alors, ne pouvant détruire l'Église elle-même, pas plus que le Messie, Satan s'attaque « au reste de sa race », c'est-à-dire aux croyants individuels, frères de Jésus glorifié au ciel. — B. Suit une *vision de présentation* (xii, 18-xiv, 5) des forces qui vont être engagées dans ce combat. 1° Le Dragon appelle ses agents humains et collectifs, sous la figure d'une *Bête à sept têtes* montant de la mer (Antéchrist politique, d'abord Rome païenne, puis les puissances persécutrices postérieures), qui va persécuter les fidèles d'une manière sanglante pendant les 42 mois typiques (où les « témoins » lui résistent, voir ch. xi), tandis qu'une autre Bête surgissant sur la terre (d'Asie) et simulant plus ou moins un « Agneau » (deuxième aspect de l'Antéchrist, forces intellectuelles et religieuses dévoyées) persuade au monde d'adorer la première, et impose aux hommes le *signe de la Bête*, sous peine de mise hors la loi. L'allusion première est au culte des empereurs romains ; Jean indique d'une façon voilée quelle est la Bête de la mer, en la désignant par le chiffre 666 (valeur numérique des lettres de « Neron Qsar » en hébreu), ce qui signifie son caractère tyrannique, néronien, qui ne finira tout à fait qu'avec ce monde, mais n'atteindra jamais ses fins (ch. xiii). 2° En face de la Bête et de ses adorateurs, *l'Agneau* est campé sur la montagne de Sion (cf. le *Millenium* du ch. xx), avec sa garde de 144 000 hommes « vierges », ses prémices, marqués du *signe de Dieu* (xiv, 1-5). — C. Une *vision de préparation* à la lutte (analogue aux « sceaux » du ch. vi) montre au Prophète trois anges qui font des proclamations, l'un annonçant l'Évangile éternel, un autre prédisant la chute de *Babylone* (ou Rome païenne, voir ch. xvii-xviii), le troisième menaçant de damnation tous les adorateurs de la Bête; suit une exhortation des saints à la patience (cf. le cinquième sceau), puis une vision anticipée du jugement qui sera le résultat de la lutte (cf. le sixième sceau), avec la moisson des élus, faite par le Fils de l'Homme, et la vendange des réprouvés (xiv, 6-20). — D. Suit l'exécution des vengeances divines sur les Bêtes et Babylone (xv-xix). 1° Après une *préface* encore (xv, 1-4) vient une *vision générale* (analogue à celle des sept trompettes), qui montre sept anges versant

les *coupes de la colère de Dieu* sur le monde et l'empire de la Bête (xv, 6-xvi, 21; les calamités cosmiques et les historiques sont moins nettement distinguées qu'aux trompettes, mais il y a encore des traces de répartition entre 4 + 3 et 3 + 4); à la sixième (xvi, 12-16) se retrouve une antithèse, entre l'armée des rois, excitée par le Dragon et les Bêtes, qui monte à « Armagèdon » pour y être écrasée, et la venue du Christ Juge; la septième coupe amène la mention de Babylone et de sa ruine, comme déjà effectuée. 2° Cette ruine est décrite prophétiquement en détail aux ch. xvii-xix, 10 (qui ne sont donc qu'un développement de la vision des coupes). Un des anges chargés de ces fléaux montre à Jean la *courtisane Babylone* assise sur la Bête à sept têtes et s'enivrant du sang des saints. Il lui explique cette figure : la Bête représente d'abord l'Empire romain persécuteur, avec ses sept empereurs (sans doute depuis Néron) suivis d'un *huitième* (qui doit représenter toute la continuation de la série, huit étant le chiffre de la surabondance, et qui reproduira toujours l'un des sept qui est disparu, c'est-à-dire Néron) ; mais cette Bête signifie ultérieurement l'Antéchrist de tous les temps, qui dévore ses incarnations politiques successives, ses « 10 cornes » (royaumes futurs) devant détruire Rome et son empire, jusqu'au jour où il sera détruit lui-même par l'Agneau. La chute de Rome est décrite sous forme de lamentations des rois, des marchands et des marins (sur le modèle d'Ézéchiel chantant la ruine de Tyr). Par antithèse, après une autre prédiction symbolique du même fait (xviii, 21-24), la foule du ciel se réjouit, en un cantique qui fait allusion aux noces de l'Agneau avec Jérusalem, contrepartie de Babylone (xix, 1-8). Dans un épilogue (xix, 9, 10), l'Ange révélateur refuse l'adoration du prophète. 3° *La ruine des Bêtes* elles-mêmes, sous toutes leurs formes, suit celle de Babylone qui en était l'incarnation contemporaine (xix, 11-21). Il y a encore ici *présentation :* le *Verbe de Dieu*, sous la figure d'un guerrier au cheval blanc, descend du ciel suivi d'une armée céleste; puis *préparation :* un Ange proclame l'écrasement que vont subir les ennemis du Verbe; enfin *exécution :* les rois avec leur armée (cf. la sixième coupe) sont exterminés par le glaive (spirituel) qui sort de la bouche du Cavalier, et les Deux Bêtes sont jetées dans « l'étang de feu ». — E. Après la défaite de ses agents visibles et humains, Jean voit Satan vaincu en personne (xx, 1-10). Cela a lieu en deux phases (qui semblent répondre à tout ce qui se passe depuis la glorification du Messie au ch. xii) : d'abord, Satan est incarcéré pour 1 000 ans (xx, 1-3). Pendant ce millenium (durée longue et indéterminée), le Christ règne dans « la cité bien-aimée » avec ses saints; c'est la Première Résurrection (spirituelle; cf. la résurrection des Témoins au chap. xi, et le début du ch. xiv); puis Satan délié lance Gog et Magog (l'ennemi eschatologique, cf. Ezéchiel) contre le camp des saints; mais le feu du ciel dévore ces derniers adversaires, et Satan est précipité pour l'éternité dans « l'étang de feu », en compagnie des Bêtes. — F. Le *jugement dernier* s'accomplit alors devant le trône de Dieu. *Résurrection générale.* Damnation des impies, bonheur des élus dans la *Nouvelle Jérusalem*, cieux nouveaux et terre nouvelle (xx, 11-xxi, 4). — *Conclusion* de toute la partie prophétique par des paroles de Dieu (xxi, 5-8).

Troisième partie (xxi, 9-xxii, 5), synthétique et spirituelle, qui représente, montrée aussi par un Ange des Coupes, la *Jérusalem céleste*, cité de Dieu et épouse de l'Agneau, opposée à la courtisane Babylone. C'est le lieu de tous les biens spirituels promis auparavant, et surtout dans les Lettres; une *image transcendante de l'Église*, dans le temps et l'éternité, sous le régime de la grâce et celui de la gloire (mais c'est la lumière de la gloire qui éclaire toute la description, contrairement aux chapitres xii et suiv.). Elle descend du ciel, pareille à une cité de forme pyramidale, et couvre une montagne. Elle est décrite dans son éclat, ses dimensions immenses, ses matériaux précieux; Dieu et l'Agneau en sont eux-mêmes le Temple et le luminaire (xxi, 9-23). Les versets suivants disent ce qu'elle est pour les hommes, d'abord dans la vie terrestre, pendant laquelle ils y entrent pour trouver les moyens de grâce, le fleuve et les arbres de vie (xxi, 24-xxii, 2), puis dans la vie à venir (avec des verbes au futur), où ils y trouvent le bonheur parfait dans la vision de Dieu (xxii, 3-5).

Conclusion et épilogue (xxii, 6-21), qui consiste : 1. en une triple attestation de l'Ange révélateur, qui refuse aussi d'être adoré (cf. xix, 10), du Christ et du Prophète (xxii, 6-9); 2. en paroles du Christ, commandant de publier le livre (xxii, 10-11), et promettant sa venue, ce à quoi l'Esprit et l'Épouse (l'Église) répondent par un appel amoureux et pressant (xxii, 12-17); 3. Jean défend sévèrement d'altérer son ouvrage (xxii, 18, 19); 4. Jésus atteste encore son avènement proche. « *Amen!* Viens, Seigneur Jésus ! » Le dernier verset est une clausule épistolaire, en forme de bénédiction (xxii, 20, 21).

Les figures principales de ce drame, dont la plupart ont reçu des interprétations bien divergentes, sont : *l'Agneau* (identique au « Fils d'Homme », au « Verbe de Dieu », et partiellement au « Premier Cavalier » du ch. vi); le *Dragon*, son adversaire, avec ses *Deux Bêtes* (celles-ci identiques à l'Antéchrist perpétuel sous ses deux aspects, mais où beaucoup de commentateurs ont voulu voir l'Antéchrist personnel de la tradition apocalyptique ancienne, ou bien des personnages divers de l'histoire et surtout, en ces derniers temps, Néron avec la légende de sa survie et de sa résurrection); la *Femme* (cité de Dieu qui apparaît finalement comme *Jérusalem céleste*, mais où nombre de catholiques ont voulu, et quelques-uns le veulent encore, voir la sainte Vierge, à cause de l'application faite par la liturgie à la Mère de Dieu, ce qui ne saurait être le sens littéral) et les *Deux Témoins* du chap. xi (dont le sens typique est assez bien fixé par une référence expresse à un passage du prophète Zacharie, mais où une interprétation, très commune dès l'origine, a cherché Elie et Hénoch reparus, ou, plus tard, telle ou telle figure de l'histoire ecclésiastique); *Babylone* (Rome païenne, type de la cité du diable), qui, comme contrepartie de Jérusalem fiancée de l'Agneau, est une courtisane abandonnée aux rois de la terre, vassaux de la Bête. D'autres figures sur lesquelles on a indéfiniment discuté sont : *les 7 Esprits de Dieu*, où l'on a vu souvent des Anges, mais qui sont le Saint-Esprit avec ses dons multiformes; les *Anges des Églises*, symbole moral qui représente l'esprit dominant en ces communautés; les *4 Animaux* porte-trône (Chérubins, Anges qui sont les agents de Dieu dans l'univers, ou bien personnifications des opérations divines), et les *24 Vieillards* (figure d'origine plus ou moins astronomique comme la précédente, signifiant les Anges protecteurs de l'humanité); le *livre scellé*, dont la forme longtemps n'a pas été comprise, ce qui a beaucoup troublé l'interprétation générale, en empêchant de voir le rapport de la vision des sceaux avec celle qui suit; le *Premier Cavalier*, où la plupart, à tort, voient un fléau comme les autres, ou un empire, ou un âge du monde; *les Cavaliers* en général, souvent interprétés comme des personnifications d'empires, ou des périodes, ou des dieux mythologiques; les *mesures mystiques*, 42, 3 1/2, 1260, dont on a été bien

longtemps à reconnaître la valeur purement typique, d'après la mystique des nombres, et que l'on prenait à la lettre; le *chiffre de la Bête*, dont nous avons donné le sens le plus probable, communément admis de nos jours, quoiqu'il fasse encore divaguer bien des mythologues et des visionnaires; les *7 têtes* et les *10 cornes* de la Bête (empereurs romains persécuteurs et puissances qui les imitent) avec lesquels on a fait autrefois toute sorte de divinations arbitraires d'après certaine exégèse de Daniel, et aujourd'hui d'après les Apocryphes et le paganisme; le *Millénaire* et la *Première Résurrection*, pris à la lettre par les anciens chiliastes, et qui le sont encore chez certaines sectes, etc.

Nous avons considéré tous ces problèmes comme résolus (au moins en substance et d'une manière probable), et cherché à montrer que l'Apocalypse a une marche très cohérente, bien qu'un peu artificielle et subtile. Nous avons admis que l'ordre de cette Révélation n'est pas chronologique, divers tableaux se rapportant aux mêmes faits envisagés sous des aspects divers, et telle série de visions ne faisant qu'expliciter l'un ou l'autre trait de visions précédentes; ainsi nous nous rapprochons de la « théorie de la Récapitulation » (Victorin, Tyconius, saint Augustin, etc.), dont on a beaucoup abusé en la systématisant trop, surtout au Moyen Age latin, mais qui est vraie en substance. Dans les descriptions principales, il serait difficile de relever un seul trait qui fût oiseux sous le rapport de la signification allégorique; mais en quelques autres tableaux, par exemple dans les calamités en partie traditionnelles et stéréotypées qui suivent la sonnerie des trompettes, tel ou tel élément descriptif peut n'arriver là que pour frapper l'imagination et augmenter l'impression d'effroi, sans rien ajouter à l'idée. La chose est pourtant rare; dans l'ensemble, le symbolisme johannique porte au plus haut degré un caractère intellectuel, quitte à négliger un peu le côté plastique et esthétique des représentations visuelles; car malgré l'authenticité divine des visions, l'Apocalypse, répétons-le, a été plus *pensée* que *vue*. En bloc, on peut dire que c'est une prophétie de portée tout à fait universelle et transcendante, une philosophie de l'histoire future embrassant tout le déroulement des « derniers temps», c'est-à-dire de la période religieuse définitive où le monde est arrivé par l'Incarnation. Satan a été vaincu par la glorification du Christ, et, quelle que soit la rage de ses derniers efforts, il sera définitivement écrasé, il ne peut empêcher le glorieux sort qui attend l'Église, ni la multiplication indéfinie des fidèles qui verront Dieu. C'est l'assurance donnée par Dieu même que le Christ règne déjà malgré les apparences contraires, et que sa victoire sur tous les adversaires possibles est inéluctable. Mais l'Apocalypse contient des prophéties plus spéciales, notamment aux chapitres XIII et XVII, relatifs à l'époque même de Jean et aux problèmes qui tourmentaient les premiers chrétiens. Jean, divinement inspiré, sait déterminer sous l'allégorie le mode historique que devait prendre, aux premiers siècles de l'Église, la lutte du Christ et de Satan : le culte des empereurs (tel qu'il a existé surtout au IIIe siècle), favorisé par la religiosité syncrétique (la deuxième Bête, le « Faux Prophète »); l'issue de la bataille entamée, qui devait être la ruine de la Rome impériale, malgré les perspectives d'éternité dont elle se vantait; mais ce ne sera pas la fin de la guerre, les *cornes* viendront après les « têtes », et jusqu'au bout, il y aura des Gog et des Magog; pourtant toutes les puissances opposées au Christ, quelques formes accessoires qu'elles revêtent, sont destinées à l'anéantissement, et la vue de l'indéfectibilité de l'Église (ch. XI) attire à l'Évangile des masses de plus en plus nombreuses. Les prophéties concernant l'empire des Césars se sont vérifiées, ce qui est une garantie pour que la prophétie universelle des destinées de l'Église s'accomplisse aussi.

Ce qui a empêché beaucoup d'auteurs anciens et modernes de comprendre cette haute portée spirituelle (qu'avaient parfaitement saisie saint Augustin et ceux qui l'ont suivi), ainsi que cette solide et simple unité, c'est le désir de retrouver dans l'Apocalypse du Nouveau Testament les mêmes choses qu'en d'autres Apocalypses, celles-là non inspirées, ou de l'accommoder à Daniel, compris d'une façon trop étroite, ou d'y reconnaître les événements particuliers qui préoccupaient le plus leurs âges respectifs, depuis le mahométisme jusqu'à la dernière guerre mondiale; de nos jours, les « indépendants » veulent plier cette révélation chrétienne à des traditions païennes, mises à la mode par l'histoire des religions. Les uns et les autres n'ont pas compris les procédés littéraires de Jean, le jeu libre de ses symboles, ni la nature merveilleusement synthétique de ses concepts (tel celui des Bêtes ou de la Femme-Jérusalem), ni sa haute spiritualité qui est la même que celle du IVe Évangile, avec sa « victoire » et sa « vie éternelle ». Fort heureusement, l'étude scientifique de ce beau livre est aujourd'hui tout à fait à l'ordre du jour; chrétiens et rationalistes comprennent qu'il n'est pas de livre plus instructif pour juger des prétendues origines syncrétiques de l'Évangile, et tous ceux qui ont un peu de sens religieux accordent qu'il n'est pas de plus grandiose message d'espérance dans le triomphe final et absolu du Bien.

III. Authenticité johannique. — L'histoire littéraire de l'Apocalypse n'a pas été sans péripéties; ce n'est pas sans contradictions qu'elle a été reçue dans le canon et attribuée unanimement dans l'Église à l'apôtre saint Jean. Pourtant l'auteur se désigne lui-même sous le nom de Jean, et, dès la première page, il apparaît clairement comme un prophète à la parole souveraine, dépositaire autorisé d'une doctrine qui suppose toute celle du Nouveau Testament, et jouissant près des Églises d'Asie d'un prestige que ne saurait dépasser celui d'aucun apôtre. De plus, son origine juive est certaine d'après sa langue et son style. Il n'est donc pas étonnant que les premiers témoignages concordent tous pour le désigner comme Jean l'Apôtre. Le plus ancien est de saint Justin (*Tryph.*, LXXXI, 4) parlant en chiliaste de l'enseignement d'*Apoc.*, XX qu'il attribue à παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ. L'Apocalypse était connue dans la généralité des Églises au IIe siècle, et considérée comme Écriture divine, car saint Polycarpe (*Martyre*, XIV), probablement Hermas (*Vis.*, IV, 1, 2 et *Sim.*, VIII, 2, 3), saint Denys de Corinthe (dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 12) se servent d'expressions qui y sont empruntées, ainsi que la lettre des Églises de Lyon et de Vienne (en 177-178, dans Eusèbe *H. E.*, V, I, 10 et 58), qui l'appelle « Écriture». Méliton de Sardes (d'après Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 2) l'a commentée, et Théophile d'Antioche s'en est servi (Eusèbe. *H. E.*, IV, XXIV); le Canon de Muratori la met dans sa liste (l. 57 sq.), tout en la juxtaposant, dans un passage peut-être corrompu, à l'Apocalypse de Pierre (l. 71, 72); le vieux Papias lui-même l'a connue (d'après André de Césarée, *P. G.*, t. CVI, col. 217); Apollonius, vers 200, l'employa contre les montanistes (Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 14). Le nom de l'auteur, chaque fois qu'il est cité, est Jean (Justin, Méliton, Théophile, Apollonius), et le plus ancien texte, celui de Justin, range ce Jean, qui est Jean d'Éphèse (Apollonius) parmi les apôtres du Christ; de même le canon de

Muratori. Des témoignages multiples de saint Irénée (*Haer.*, IV, xx, 21; V, xxx, 35, etc., cf. *Haer.*, IV, xxi, 11; V, xxvi, 1; II, xxii, 5), de Clément d'Alexandrie (Τίς ὁ σωζ. πλουσ., 42; *Pédag.*, ii, 10, 12; *Strom.*, iv, 25; v, 6 ; vi, 13) et de Tertullien (*Adv. Marc.*, iii, 14, 24 ; iv, 6 et *Res. Carn.*, 27), couronnent les premiers ; pour eux tous, c'est Jean, fils de Zébédée. Jusque dans les premières années du iiie siècle, on peut donc parler d'unanimité morale dans la tradition; mais au cours de ce même siècle, tandis que l'Apocalypse est pleinement acceptée comme apostolique et johannique par Origène, saint Hippolyte et saint Cyprien, le prêtre romain Caïus (le plus connu des « Aloges », et même le seul connu par son nom), qui combattit pour des raisons doctrinales et par opposition au montanisme tous les écrits johanniques, ne craint pas de l'attribuer à l'hérésiarque Cérinthe, qui se serait couvert du nom d'un « grand apôtre » (Eusèbe, *H. E.*, III, xxviii, 2). Saint Denis d'Alexandrie, toujours par méfiance du millénarisme, et en s'appuyant sur des raisons de critique interne (les divergences avec le Quatrième Évangile et les Épîtres), cherche non à nier l'inspiration de l'Apocalypse, mais à l'attribuer à un Jean qui n'eût été ni apôtre, ni fils de Zébédée, et qu'il ne sait trop comment identifier (Eusèbe, *H. E.*, VII, xxv); il regrette d'ailleurs le radicalisme des Aloges, et n'invoque en fait aucune tradition historique, si ce n'est le ouï-dire de l'existence d'un double tombeau de Jean à Éphèse. Ces préventions contre le contenu de l'Apocalypse durèrent longtemps après qu'il ne fut plus question des Aloges, surtout dans l'école d'Antioche, qui ne l'admettait pas au canon, quoiqu'elle y restât à Alexandrie, dans la propre église de Denys. Eusèbe, personnellement, est un homme embarrassé (*H. E.*, III, xxv, 2, 4); il dit qu'on peut ajouter l'Apocalypse, « si l'on veut », aux homologoumènes, et, « si l'on veut », aux apocryphes (νόθα); langage inconsistant qui montre seulement que les opinions opposées sur l'Apocalypse étaient alors également intransigeantes; Eusèbe lui-même note que, si elle n'est pas de Jean l'Apôtre, elle *pourrait être* de ce Jean le Presbytre (que ne connaissaient pas les écrivains antérieurs), dont l'existence lui a été révélée par le fameux texte de Papias (*H. E.*, III, xxxix, 6). Cette attribution au mystérieux Presbytre eut du succès chez ceux qui, comme Denys, avaient envie de distinguer l'auteur de l'Apocalypse de celui de l'Évangile. Soit par suite de la découverte d'Eusèbe, soit seulement à cause d'une habitude de méfiance remontant à la réaction antimontaniste, l'Apocalypse se trouva exclue temporairement du canon de certaines Églises orientales; elle n'apparaît pas dans la Syrie araméenne, ni chez Aphraates, ni dans la Pšitta, (saint Ephrem est douteux), ni chez saint Cyrille de Jérusalem, ni chez les Pères antiochiens, saint Jean Chrysostome, Théodoret. Les Cappadociens, saint Grégoire de Nazianze, Amphilochios la connaissent, mais sans oser la déclarer canonique. Junilius (*Part. div. leg.*, *P. L.*, t. lxviii, col. 18) dit qu'elle est « tout à fait révoquée en doute chez les Orientaux », et saint Jérôme (*Ep.*, cxxix), que « les Églises des Grecs ne la reçoivent pas. » Mais tout l'Occident l'admet sans conteste, et l'affirmation de saint Jérôme touchant les Grecs est fort exagérée, attendu que saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, Didyme, Méthodius d'Olympe, saint Épiphane ne sont pas moins décidés en ce sens que les Latins; bien plus, les Cappadociens laint Basile et saint Grégoire de Nysse en parlent, se premier comme d'une œuvre de « l'Évangéliste » (*Contre Eunomius*, ii, 14), et l'autre comme d'une « Écriture » (*Contre Apollinaire*, 37). D'ailleurs, après une éclipse partielle de plus d'un siècle, nous voyons l'Apocalypse reprendre ses droits; deux versions syriaques en furent faites (*Syr. Gwyn*, qui appartiendrait à la version philoxénienne, vie siècle, et *Syr. de Dieu*, qui serait de l'harkléenne, viie siècle, et a été ajoutée à la Pšitta); elle passa également dans la bible arménienne (entre le xe et le xiie siècles ?); dès la haute antiquité elle existait dans les versions coptes. Chez les Grecs, André de Césarée et Œcuménius la commentent, aux vie-viie siècles; elle est admise implicitement par le concile in Trullo (691-692), et, au siècle suivant, par saint Jean Damascène. Aujourd'hui, elle fait partie du canon de toutes les Églises, même séparées. En résumé, la tradition, qui n'a été altérée que partiellement et temporairement, pour des raisons doctrinales et non historiques, assigne fermement l'Apocalypse à Jean de Zébédée.

Un grand nombre de protestants ou d'indépendants modernes se refusent cependant à l'attribuer au même auteur que le quatrième Évangile, cela pour des raisons de critique interne, ou prétendument historiques. Les anciens Tubingiens en faisaient un manifeste du judéo-christianisme, écrit par Jean l'Apôtre qui n'était pas l'Évangéliste; d'autres ont pris la position inverse. Mais il y a une forte réaction depuis une vingtaine d'années : ainsi Harnack (*Altchr. Lit.*, *Chron.*, t. i, p. 675) professe « l'hérésie critique » qui assigne Évangile et Révélation à un même auteur, pour lui Jean le Presbytre; d'autres admettent au moins une relation étroite entre les deux écrivains supposés, quoique, selon certains, comme Charles, Jean le Voyant diffère de Jean le Presbytre, et à plus forte raison de Jean l'Apôtre.

Nous considérons la question johannique comme tranchée en faveur de la tradition, au moins en ce qui concerne l'Évangile et les Épîtres. Si donc la critique interne fait reconnaître le même auteur pour l'Apocalypse, l'attribution traditionnelle de cet écrit se trouvera justifiée. Or, nul ne peut nier les profondes différences qu'il y a entre l'Apocalypse et l'Évangile, tant au point de vue de la langue qu'à celui du contenu et du caractère. Mais les ressemblances l'emporteront aux yeux d'une critique suffisamment attentive et impartiale :

a) Langue. — L'Apocalypse n'a que huit hapaxlégomènes relatifs communs avec le IVe Évangile, c'est-à-dire beaucoup moins qu'avec d'autres écrits néotestamentaires. Denys d'Alexandrie disait : « C'est à peine s'il y a entre eux une syllabe de commune. » Mais il n'y avait pas assez regardé. Sans doute beaucoup des termes caractéristiques du groupe Évangile-Épîtres font défaut dans notre livre, ou y sont rares (ἴδιος possessif, μέντοι, σκοτία, φῶς, χάρις, χαρά, ἀγαπή, κόσμος, etc.), et d'autres y sont remplacés par des synonymes (ἀρνίον au lieu d'ἀμνός, al.); mais beaucoup d'autres expressions « johanniques » y apparaissent (ζωή, ἀλήθεια et ἀληθινός, ἐντολή, τηρεῖν, θεωρεῖν, μαρτυρεῖν et μαρτυρία, νικᾶν, al.), employées, dans le même sens; le relevé des particules aboutit à la même double observation. Quant à la grammaire, malgré Denys, quoiqu'elle soit beaucoup moins correcte dans l'Apocalypse, elle offre cependant de part et d'autre, les traces continues d'une pensée sémitique qui suit la même marche; des particularités de conjugaison, de régime, de construction surtout, sont pleinement identiques et spéciales à ces écrits. Cela a amené des critiques récents, depuis von der Goltz et Bousset, à admettre au moins ceci, qu'il existait en Asie, une « école de langage johannique » déterminé.

b) Quant à la *doctrine*, elle est la même : les idées de vie, de lumière, d'Agneau et de Pasteur, le « Verbe » de Dieu (Apoc., xix, 13, cf. *Ev.-Epp. de Jean*, nulle

part ailleurs dans le N. T.), le sens spirituel des promesses, la vie céleste (une sorte de présence au ciel par la grâce, comme la « vie éternelle du IVe Évangile), la conception purement collective de l'Antéchrist, cf. *Supplémemt*, t. I. col. 302-304, l'idée de la continuité du jugement divin, et le caractère relativement effacé de la parousie définitive.

c) L'esprit est le même, et révèle une forme d'imagination très individuelle, *l'imagination johannique.* Tout procède à la manière d'un *drame*, par antithèses et lutte de groupes humains, aboutissant à la « victoire » du Christ et des croyants. Les deux ouvrages sont essentiellement *spirituels*, avec plusieurs images mystiques communes. C'est le même goût de l'allégorie et d'un certain mystère, l'emploi du nombre *sept* (plus dissimulé, mais remarquable cependant, dans le IVe Évangile), la variabilité des symboles (plus abstraits dans l'Évangile, qui n'est pas un livre de visions), les schèmes ou les mots généraux susceptibles d'applications analogiques très variées. *L'art johannique*, très caractérisé, s'affirme le même de part et d'autre : parallélisme continu (quoique non toujours souligné), insistance sur les considérations ou les scènes préparatoires et passage rapide sur les conclusions, intégration lente de l'idée par retouches ou développements successifs, jusqu'à l'apparition du « mot de valeur » ou de la scène capitale qui donnera la clé de tout, bref, une ordonnance quasi musicale de la pensée, qui procède par périodes harmoniques. En un mot, si la tradition tient Jean, fils de Zébédée, pour l'auteur commun, la critique interne la confirme bien. Car la philologie, en dépit de particularités divergentes dans la grammaire, et le vocabulaire surtout, établit l'existence d'une « langue johannique » commune; la comparaison des doctrines (Logos, points de vue synthétiques, transcendance de l'eschatologie) révèle à tout le moins une école de pensée johannique; enfin la critique proprement « littéraire » nous mène plus loin : elle nous fait découvrir une « imagination johannique » spontanée et un « art johannique » plus ou moins réfléchi tellement uns, tellement personnels, qu'elle achève de rendre tout à fait invraisemblable la dualité d'écrivain. Nous conclurons que *l'auteur de l'Apocalypse est bien le même que celui de l'Évangile et des Épîtres, c'est-à-dire l'apôtre saint Jean.* Il n'est pas étonnant qu'en écrivant un livre de prophéties, où il usait de formes allégoriques fournies par ses visions ou consacrées par l'usage littéraire, il ait pris un autre ton et d'autres images que pour raconter la vie du Christ sur la terre; encore les symboles qui lui sont propres ont-ils plus d'une affinité avec certaines figures de l'Évangile. Quant à la différence de correction dans le langage, nous allons voir, au paragraphe suivant, comment elle peut, sans violence, s'expliquer.

IV. Lieu et date de l'Apocalypse. — D'après le texte lui-même et toute la tradition, l'Apocalypse a été vécue et composée par Jean à Patmos, île de la mer Égée où il était en exil « à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus » (*Apoc.*, I, 9). Suivant saint Irénée (*Haer.*, V, xxx), l'apôtre a eu cette révélation « vers la fin du règne de Domitien ». Le fait de l'exil est confirmé par Clément d'Alexandrie (τις ο σω;. πλ., 42) et Origène (*Comm. Mat.*, xx, 22 sq.); Eusèbe place ce bannissement à la quatorzième année (94 ou 95) du règne de Domitien (*Chronique*, cf. *H. E.*, III xx, 9 ; *Dém. evang.*, III, 5) et saint Jérôme a reproduit ces données (*Vir. ill.*, 9; *Adv. Jov.*, I, 26) ; les commentateurs Victorin et Primasius voudraient que Jean y eût été condamné aux mines. L'ensemble de la tradition paraît donc avoir un point de départ solide. Mais un autre récit s'y est mêlé, celui du martyre de l'huile bouillante, auquel Jean échappa par miracle (*Tertullien*, *saint Jérôme*), et cela a embrouillé les données, car le rapprochement du martyre et de l'exil pouvait sembler faire remonter les faits au temps de Néron; c'est la date admise par l'auteur des « Actes de Jean », peut-être par le canon de Muratori, qui, dans sa confusion, semble croire les lettres de l'Apocalypse écrites avant celles de Paul (l. 47), et dans le titre de la version syriaque, éditée par de Dieu. S. Épiphane va même, en des textes d'ailleurs très confus de son ouvrage contre les hérésies (LI, 12 et 33), jusqu'à placer l'Apocalypse sous l'empereur Claude. Cette dernière date (à laquelle Paul n'avait même pas encore évangélisé Éphèse !) est *a priori* inadmissible. Il n'y a à choisir pour l'exil de Patmos qu'entre l'époque de Néron et celle de Domitien. Quelques exégètes ont tenu pour la première, et font alors rédiger une partie des visions dans l'Interrègne ou sous Vespasien. Mais la date de Domitien se recommande bien davantage à la critique historique. En effet, les lettres des chap. II-III, s'accordent beaucoup mieux avec la fin de la dynastie flavienne; car elles supposent le *souvenir*, bien plutôt que l'actualité, d'une persécution très sanglante, suivie d'un apaisement relatif pendant lequel les Églises ont eu le temps de se relâcher, mais qui est troublé maintenant par de nouvelles menaces, surtout (cf. ch. XIII) le péril commençant du culte impérial. De plus, Jean possède une longue expérience des Églises auxquelles il s'adresse, et pourtant cet apôtre n'a pu exercer son autorité sur l'Asie qu'après la mort de Paul et le départ de son envoyé Timothée; cette expérience suppose l'intervalle d'un assez grand nombre d'années entre l'arrivée de Jean à Éphèse qui n'aurait eu lieu qu'après 67, et la composition de l'Apocalypse. Ces raisons critiques, jointes à l'assurance des plus anciennes données de la tradition, rendent pour nous certaine l'opinion commune, que *l'exil à Patmos et la composition de l'Apocalypse sont à placer au cours des deux dernières années de Domitien.*

L'Apocalypse serait donc antérieure à l'Évangile d'un ou deux lustres tout au plus. Comment, en ce cas, expliquer la grécité beaucoup plus correcte du second de ces livres ? Si Jean n'avait pas bien appris le grec durant les nombreuses années de son précédent séjour, ce n'est pas en ce bref laps de temps, quand il était devenu un vieillard, qu'il eût pu se perfectionner beaucoup dans cette étude. Deux hypothèses sont plausibles :

Ou bien l'Apocalypse ne serait si peu correcte que du fait de la précipitation imposée à l'auteur par les conditions de son exil; la déportation était très dure pour les « humiliores », et jointe à des pénalités nombreuses, travail forcé, etc. Ainsi Jean n'eût pas eu assez de repos ni de liberté pour soigner suffisamment son langage. Cette supposition n'est pas incompatible avec l'ordonnance majestueuse et la réflexion assez subtile que nous a révélées l'analyse; compter et retenir des figures ou des noms jusqu'à sept, et appliquer certains schèmes d'exposition plus ou moins mécaniques et conformes, on peut le croire, à des dispositions spontanées de l'esprit, cela peut bien se faire sans entraîner qu'on ait assez de loisir pour harmoniser les détails du parallélisme et veiller à la pureté de la langue. A Éphèse, au contraire, Jean eût écrit à loisir et à tête reposée. (Il en serait autrement toutefois si l'on pouvait prouver, comme certains le veulent, que le nombre même des mots de l'Apocalypse est compté et symbolique).

Ou bien — hypothèse qui est plus en faveur (Swete, Moulton, Jacquier, Radermacher, Meinertz et A. T. Robertson l'admettent ou au moins l'indi-

quent) — Jean, pour rédiger l'Évangile, eût trouvé à Éphèse ce qu'il n'avait pas à Patmos, un secrétaire ou un reviseur littéraire qui eût corrigé ses expressions les moins grammaticales. Ainsi s'expliqueraient fort bien et les affinités et les divergences dans la langue des deux écrits. L'Apocalypse nous montrerait la pure langue de Jean laissé à lui-même; l'Évangile et les Épîtres présenteraient le mélange de celles des habitudes de l'Apôtre qui pouvaient passer en grec, avec, d'un autre côté, celles d'un auxiliaire littéraire plus lettré que lui. C'est là, par exemple, ce qui rendrait compte de quelques divergences sur lesquelles on a particulièrement insisté ces temps-ci : les génitifs absolus et la fréquence du οὖν narratif, que l'Apocalypse ne connaît pas; ou la différence du complément verbal de ἄξιος, qui dans l'Apocalypse est suivi de l'infinitif (IV, 11 et V, 2, 4, 9, 12, tandis qu'il est accompagné dans l'Évangile du subjonctif avec ἵνα; il est vrai qu'on ne saurait tirer grand' chose de cette constatation, attendu que l'adjectif ἄξιος avec régime n'apparaît qu'en un seul verset de l'Évangile, I,27, et dans la seule vision des chap. IV-V de l'Apocalypse; le style de Jean a plus de variabilité).

En tout cas, ces deux hypothèses, qu'il faudrait peut-être combiner *(Robertson)*, expliquent toutes deux avec vraisemblance le degré différent de bonne grécité, et l'on peut choisir.

V. Bref historique de l'interprétation. — L'Apocalypse, étant d'un si grand intérêt actuel pour ses premiers lecteurs, devait évidemment leur paraître moins énigmatique qu'à nous. Mais, faute d'un commentaire officiel, l'interprétation exacte s'en perdit assez vite, d'abord sous la poussée des idées apocalyptiques juives auxquelles les premiers chrétiens avaient peine à renoncer, et puis du fait que chacun est porté à interpréter les détails d'une allégorie qui lui tient au cœur suivant ses préoccupations personnelles et celles qui dominent en son milieu. Nul livre n'a été plus commenté, mais il a été exposé plus que tout autre, surtout chez les hétérodoxes, aux extravagances systématiques de certains interprètes qui voulaient y trouver un appui à leurs propres prévisions de l'avenir. S'il y a une tradition d'exégèse ecclésiastique, on ne la retrouve guère qu'à l'état de « disjecta membra »; seules des connaissances historiques et critiques qui manquaient jusqu'à une récente époque permettent d'apprécier scientifiquement ce symbolisme. Il faut d'autant plus en admirer le sens théologique d'écrivains qui, comme saint Augustin, ont su fort bien fixer la signification générale de l'allégorie; malheureusement beaucoup d'interprètes et d'écoles sont sortis de la voie qu'ils indiquaient.

Les quelques explications des premiers auteurs ecclésiastiques s'attachent bien au sens eschatologique et spirituel à la fois, mais cherchent des accommodations forcées avec Daniel, là où il n'y a que ressemblance générique, et tombent dans ce « millénarisme » littéral, que Papias (d'après Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 11, 12) tenait de « traditions non écrites », sans aucun doute de l'apocalyptisme judaïque. Ils « judaïsaient », comme dit saint Jérôme (*In Isaiam*, *P. L.*, t. XXIV, col. 651), et plus encore que le grand docteur ne l'a présumé; tels furent saint Justin (v. *supra*), saint Irénée (*Haer.*, surtout l.V), saint Hippolyte en divers écrits conservés (περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου; comm. sur Daniel; κεφάλαια κατὰ Γαίου), Tertullien (*Adv. Marcionem* et *De resurr. carnis*), Lactance (*Instit. div.*, VIII), etc. Les commentateurs proprement dits (après Méliton et saint Hippolyte, dont les commentaires sont perdus) apparaissent avec saint Victorin de Pettau, martyr sous Dioclétien, qui, sans quitter les erreurs de ses devanciers, mêle à propos de l'Antéchrist la légende juive avec celle du *Nero redivivus*, mais formule le premier la « théorie de la récapitulation », appelée à un grand succès, et féconde pourvu qu'on ne la systématise pas trop. Le donatiste Tyconius, vers 380, encore plus « récapitulant », rompt avec le millénarisme, déjà abandonné par Origène (qui peut être l'auteur d'un petit commentaire spirituel édité récemment par Harnack et Diobouniotis). Tyconius a préparé les voies à saint Augustin; celui-ci, dans le livre XX de la *Cité de Dieu*, pose, malgré certain littéralisme de détail, des principes d'interprétation très fermes et très justes : l'Apocalypse expose les grands courants de l'histoire future du monde racheté, sans s'attacher aux événements particuliers, depuis l'Incarnation jusqu'à la fin du monde; c'est la ruine du chiliasme, déjà condamné par saint Jérôme dans ses commentaires de l'Ancien Testament et ses lettres. — Les grecs André de Césarée (VIe ou VIIe siècle), Œcuménius, vers 600, Aréthas, vers 900, combinèrent d'une façon éclectique, mais sans millénarisme, les anciennes interprétations; le monophysite Denys bar-Salibi († 1171), dans le seul commentaire syriaque ancien que nous possédions, suivit saint Hippolyte. Dans l'Église latine, l'influence heureuse de Tyconius, expurgé de son donatisme, et de saint Augustin dirigea, à des degrés divers, un grand nombre de commentateurs jusqu'à la fin du Moyen Age. Nommons Primasius, Cassiodore et Apringius au VIe siècle, Bède le Vénérable (672-735, introducteur de la division en 7 livres qui fut longtemps presque classique), Beatus de Liebana (776), Walafrid Strabon († 849), Bérengaud (IXe siècle) et Rupert de Deutz (XIIe siècle) qui voulurent trouver dans l'Apocalypse tous les âges du monde depuis la création; puis les dominicains du XIIIe siècle, Albert le Grand et Hugues de Saint-Cher, et enfin Denys le Chartreux (1402-1471), qui combattit la nouvelle école « d'histoire ecclésiastique » de Nicolas de Lyre. Mais dès la fin du XIIe siècle, des méthodes inédites commencèrent à dévoyer l'exégèse pour bien longtemps. Ce fut d'abord celle de Joachim de Flore († 1202), qui exagéra d'une façon tout à fait artificielle la théorie de la récapitulation, et remit en honneur une variété de chiliasme, les mille ans de règne de l'Esprit auquel devaient aboutir les âges du monde, prédits d'une manière précise jusqu'à son époque; son influence fut considérable, surtout chez les précurseurs du protestantisme et les premiers réformateurs, qui tournèrent l'Apocalypse contre l'Église romaine et virent dans le pape l'Antéchrist; elle se fit sentir aussi, mitigée, chez des catholiques, notamment le pseudo-Thomas d'Aquin (Thomas d'Angleterre, XIIIe siècle), et elle subsiste jusqu'à nos jours en certaines sectes. Une autre méthode fut celle du fameux exégète franciscain Nicolas de Lyre (1329) qui, abandonnant toute « récapitulation », voit dans l'Apocalypse un exposé chronologique, très détaillé, de toute l'histoire de l'Église; école qui eut une longue vogue, tant chez les catholiques (Holzhauser, 1613-1658, continué par de Vuilleret, 1857), que chez les protestants, qui s'y rallièrent en grand nombre, Luther en tête. Malgré son subjectivisme, il n'est pas encore rare de trouver des écrits peu scientifiques qui s'inspirent des mêmes principes. La Renaissance marqua, surtout chez les catholiques, une réaction contre ce subjectivisme; on s'efforça de comprendre l'Apocalypse scientifiquement, en la replaçant dans le milieu où elle fut écrite. Il faut noter particulièrement plusieurs exégètes espagnols de la Compagnie de Jésus qui s'accordent à reconnaître que, parmi les événements historiques du passé, l'Apocalypse ne contient d'allusions pré-

cises qu'à ceux du premier âge chrétien; pour le reste, les uns le rapportent aux jours qui précéderont la fin du monde (Ribeira, Pereyra, Cornelius a Lapide, Menochius, al.), tandis que les autres ne voient comme sujet principal dans l'Apocalypse que le double conflit soutenu par l'Église naissante contre le judaïsme, puis contre les païens; le principal de ceux-ci fut Alcazar (1614 et 1619), qui fit école, et inspira l'exégèse du protestant Grotius (1644) et du grand évêque Bossuet. Le jésuite Mariana, au XVIIe siècle, revint le premier à la légende de Néron comme principe d'explication de certains symboles de l'Antéchrist. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, il n'y a plus eu de commentateurs bien originaux. E. Dupuis (1795), dans son *Origine de tous les cultes*, ramena l'Apocalypse à un ramassis de mythes astraux, et Vogel (1811-1816) fut le premier à la considérer comme une juxtaposition de morceaux prophétiques séparés, soudés par Jean le Presbytre. Puis, les critiques « indépendants » des XIXe et XXe siècles en vinrent à l'interpréter comme une histoire symbolique des événements contemporains de Jean, considérés comme des prodromes de la venue prochaine du Christ; c'est l'école *zeitgeschichtlich*, qui a eu un grand nombre de représentants en Allemagne, et dont le plus célèbre en France fut Renan dans son *Antéchrist* (1871). H.-J. Holtzmann (1891) s'y rattache encore. Cette nouvelle méthode, prétendue scientifique, et qui n'était guère moins artificielle en son genre que celle de Nicolas de Lyre, fut bientôt battue en brèche par celle qui se nomme *religionsgeschichtlich*, et qui cherche à retrouver dans l'œuvre de Jean l'adaptation continuelle aux espérances chrétiennes primitives de lieux communs dérivés des religions païennes, la babylonienne surtout, du folklore, de l'astronomie populaire hellénistique. Gunkel, depuis son *Schöpfung und Chaos* (1895), Jeremias, W. Bousset (celui-ci beaucoup plus modéré) sont les principaux représentants de cette tendance avec l'astronomiste F. Boll (1914). Quant à la composition de l'Apocalypse, plusieurs écoles aussi sont aux prises : l'hypothèse « rédactionnelle », suivant laquelle l'Apocalypse consisterait en quelque écrit fondamental (juif pour les uns, Vischer, 1886 et 1895, approuvé par Harnack; Weyland 1886 et 1888, deux sources juives; — chrétien pour les autres, Völter, de 1882 à 1911, qui le distribue entre Jean, Marc et Cérinthe, Erbes, 1891, Johannes Weiss, 1904 et 1908, et Heitmüller, 1916, lequel écrit eût été retravaillé par un ou plusieurs éditeurs chrétiens; l'auteur premier ou l'un des rédacteurs pourrait être le Jean qui a signé, le Presbytre ou un autre). D'autres (hypothèses des « Sources ») préfèrent que l'Apocalypse soit composée de sources diverses, d'importance à peu près égale, plus ou moins bien juxtaposées ou agglutinées (Spitta, 1889; Briggs, 1895, qui trouve jusqu'à six apocalypses et quatre rédactions). Mais les plus compétents (hypothèses des *Fragments*) y voient l'œuvre personnelle et assez une d'un puissant mystique chrétien qui n'eût utilisé qu'à l'occasion des fragments d'apocalypses antérieures d'origine diverse (Weizsäcker, 1886-1892, A. Sabatier, 1887 et 1888, Bousset, 1896 et 1906, Bruston, de 1888 à 1908, etc.). Ne manquons pas d'ajouter que bon nombre de protestants, Zahn, Bernhard Weiss, Beckwith, Willemze, le dernier commentateur, même Boll, les anglicans Swete, 1909, et Hort, édité en 1908, dont les commentaires sont fort remarquables, Ramsay, *The letters to the Seven Churches*, 1909, rendent justice à l'unité et au génie du prophète qui, pour plusieurs, est toujours bien saint Jean l'Apôtre. Charles, 1920, qui cherche un troisième Jean (ni l'Apôtre ni le Presbytre), a soutenu une théorie curieuse : l'œuvre de ce Jean n'eût pas fini d'être rédigée de son vivant, et un éditeur très malhabile en eût brouillé les notes, en se permettant de plus quelques interpolations. Loisy, 1923, restreint la part de l' « éditeur », qui eût consisté surtout à faire passer le corps de l'Apocalypse pour une œuvre de l'apôtre Jean.

Tous les systèmes orthodoxes sont au moins d'accord en ceci, c'est que l'Apocalypse représente les diverses phases de la lutte du bien contre le mal, aboutissant au triomphe complet du Christ et à la glorification éternelle de l'Église. Nous tenons qu'elle est essentiellement eschatologique, et non une prophétie détaillée de l'histoire universelle; mais les « derniers temps » doivent y être conçus, comme nous avons cherché à le montrer, au sens prophétique et néo-testamentaire, c'est-à-dire comme la période définitive de la vie religieuse de l'humanité, tout l'âge messianique depuis l'Incarnation. Elle renferme cependant quelques prophéties plus proprement historiques, sur la tournure et l'issue de la guerre engagée entre l'empire de Rome païenne et l'Église, victoire du Christ prise pour type de toutes celles qui doivent se succéder jusqu'à la consommation des siècles. L'école *zeitgeschichtlich* a apporté peu de chose, sauf la découverte (après Victorin et Mariana) que Néron a été choisi comme type de l'Antéchrist perpétuel. Les *religionsgeschichtlich* et les *astronomistes*, malgré leur subjectivisme parfois échevelé, ont mis sur la voie de l'intelligence matérielle de quelques symboles. La théorie de la « récapitulation » de Tyconius et de saint Augustin est toujours fortement attaquée (notamment par Charles); il faut cependant lui faire sa part, et, si l'on veut comprendre comme un livre cohérent ce magnifique ouvrage inspiré, on doit admettre que des représentations idéales sont suivies par des visions de l'exécution des mêmes fléaux, qu'il y a une certaine identité des événements signifiés par les Trompettes et les Coupes, et une inclusion virtuelle de certaines visions détaillées dans des visions précédentes plus générales. Le « chiliasme » de Jean est toujours affirmé par beaucoup d'auteurs, même des protestants modérés comme Beckwith et Charles; mais cette erreur tient justement à ce qu'ils ne comprennent pas bien la structure littéraire du livre et les formes de son parallélisme, ainsi qu'aux préjugés généraux de l'école eschatologiste contemporaine. Notons pour finir qu'il y a réaction marquée contre la division à l'infini de l'Apocalypse faite par les *Literarkritiker* genre XIXe siècle, que les meilleurs critiques deviennent de plus en plus réservés quand il s'agit de reconnaître des sources écrites, et enfin qu'ils réagissent aussi en faveur de l'unité d'auteur, et de ses rapports avec Jean l'Apôtre, quand même ils ne voudraient pas y reconnaître celui-ci en personne. Nous avons donné les raisons qui établissent, selon nous, l'authenticité traditionnelle.

VI. Bibliographie. — Les commentaires les plus connus ou les plus actuels sont les suivants *(les noms des protestants ou des hétérodoxes sont précédés d'un astérisque) :*

ANCIENS : Origène (?), *Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, publié par Harnack, Leipzig, 1911; Victorin, publié par Haussleiter, 1916, dans le *Corpus de Vienne*, t. XXXIX; *Tyconius*, recension catholicisée dans le *Spicilegium Casinense*, t. III, 1, et citations nombreuses chez Primasius, Beatus, Bède, etc.; Primasius, *Commentariorum libri quinque*, *P. L.*, t. LXVIII; André de Césarée, Ἑρμηνεία εἰς την Ἀποκάλυψιν, *P. G.*, t. CVI; Aréthas, Συλλογὴ ἐξηγήσεως, *ibid.*

MOYEN AGE. — Bède le Vénérable, *Explanatio Apocalypsis*, *P. L.*, t. XCIII; Beatus, *S. Beati Presbyteri in Apocalypsim*, Madrid, 1770; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV; Bérengaud, *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*, *P. L.*, t. XVII (parmi les œuvres de S. Ambroise); Robert de Deutz, *Comment. in Apocalypsim*,

P. L., t. CLXIX; Richard de S.-Victor, *In Apocalypsim Johannis libri septem*, *P.L.*, t. CXCVI; Albert le Grand, *Enarrationes in Apocalypsim*, dans ses œuvres, t. XXXVIII, Paris, 1899; Hugues de Saint-Cher, *Postilla in universa Biblia*, t. VII, Cologne, 1620; Joachim de Flore, *Expositio magni prophetæ Abbatis Joachim in Apocalypsim*, Venise, 1527; Nicolas de Lyre, *Postillæ perpetuæ*, Rome, 1471-1472.

MODERNES. — Érasme, *Adnotationes in Novum Testamentum*, Bâle, 1516; *Bibliander, *Diligens atque erudita enarratio libri Apocalypsis Johannis*, Bâle, 1549; Ribeira, *Commentarius in sacram beati Johannis Apocalypsim*, Salamanque, 1591; Pereyra, *Sel. Disp. in sac. script. continens CLXXXIII disputationes superlibro Apocalypsis, B. Joannis apostoli*, Lyon, 1606; Alcazar, *Vestigatio sensus apocalypsis*, Anvers, 1614 et 1619; Cornelius a Lapide, *Commentaria in Apocalypsim*, Anvers et Lyon, 1625; Menochius, *Brevis explicatio sensus litteralis sanctæ Scripturæ*, Cologne, 1630; Mariana, *Scholia in Vet. et Nov. Test.*, Madrid, Paris, Anvers, 1619, 1620, 1624; Holzhauser (1613-1658), *Interprétation de l'Apocalypse*, édité à Bamberg, 1784, et à Vienne, 1850; *Brightman, *The Revelation of St. John illustrated*, Londres, 1616; *J. Mede, *Clavis Apocalypsis una cum commentario*, Cambridge, 1627; *Grotius, *Adnotationes in Novum Testamentum*, Paris, 1644; *Johannes Cocceius, *Cogitationes de Apocalypsi sancti Johannis*, Leyde, 1668; Bossuet, *L'Apocalypse avec une explication*, Paris, 1689; Calmet, *Commentaire littéral*, t. VIII, Paris, 1726; Aubert de Versé, *La clef de l'Apocalypse*, Paris, 1703; *Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis*, Stuttgart, 1740;

XIXe ET XXe SIÈCLES. — *Vogel, *Commentationes VII de Apocalypsi*, Erlangen, 1811-1816; *De Wette, *Kurze Erklärung der Offenbarung*, Leipzig, 1848; *Düsterdieck. *Handbuch über die Offenbarung*, Göttingen, 1852; *Renan, *L'Antéchrist*, Paris, 1871; Bisping, *Erklärung der Apokalypse*, Münster, 1876; *Reuss, *L'Apocalypse*, Paris, 1878; Krementz, *Die Offenbarung der heiligen Johannes*, Fribourg-en-Brigau, 1883; *A. Sabatier, *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de S. Jean*, Paris, 1888; * Milligan, *The Book of Revelation*, Londres, 1889; *Vischer, *Die Offenbarung Johannis in jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*, Leipzig, 1886 et 1895; *Spitta, *Offenbarung des Johannes*, Halle, 1889; *H. J. Holtzmann, *Die Offenbarung Johannis*, Fribourg-en-Brisgau, 1891; * Zöckler, *Karzgefasster Komm. zu den hl. Schr. A. und N. Tes.*, V², Munich, 1898; *Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896 et 1906; * Völter, *Die Offenbarung Johannis*, Strasbourg, 1904 et 1911; *Joh. Weiss, *Schriften des Neuen Testaments*, II, Göttingen, 1908; Calmes, *Les Épîtres catholiques et l'Apocalypse*, Paris 1907; *Hort, *The Apocalypse of St. John*, I-III, Londres, 1908; *Swete, *The Apocalypse of St. John*, Londres, 1909; *Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia, and their place in the plan of the Apocalypse*, Londres, 1909; *Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, ΣΤΟΙΧΕΙΑ, Leipzig-Berlin, 1914; Gigot, *The Apocalypse of St. John*, Londres, 1915; *Heitmüller, *Die Schriften des Neuen Testaments*, IV³, Göttingen, 1916; *Beckwith, *The Apocalypse of John*, New-York, 1919; *Charles, *A critical and exegetical Commentary of the Revelation of St. John*, Edinbourg, 1920; Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921; Martindale, *The Apocalypse of St John*, Londres, 1922; * Loisy, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, 1923; *Willemze, *De Openbartung van Johannes*, Groningue et La Haye, 1924.

E. B. ALLO.

SECONDE APOCALYPSE APOCRYPHE DE SAINT JEAN. — Sur la première *Apocalypse apocryphe de Jean*, cf. Mgr Batiffol, art. APOCALYPSES APOCRYPHES, t. I, col. 766.

Une autre apocalypse, où « Jean le Théologien » joue le rôle principal fut trouvée par M. F. Nau, à Paris, dans le ms. grec *947*, et éditée par lui, avec des prolégomènes et une traduction française : *Une deuxième Apocalypse apocryphe grecque de saint Jean*, *Revue biblique*, 1914, p. 209-221.

Selon le procédé observé dans beaucoup d'autres apocryphes, l'apôtre saint Jean pose des questions et Notre-Seigneur y répond.

Les péchés les plus graves sont les péchés contre Dieu, l'inceste, la profanation du dimanche. Dieu bénira l'homme qui sanctifie le dimanche en cessant tout travail « depuis la neuvième heure du samedi », en se purifiant le samedi soir « des fautes des six jours » (par la confession) et en assistant « à la divine liturgie. » Rien ne sert de jeûner et de prier, si l'on « ne respecte pas le saint dimanche. » Le jeûne est « une grande grâce »; mais ce qui importe encore plus, c'est de s'abstenir de tout mal (1-19). Suit un commentaire liturgique, donnant la signification mystique de l'église, de la sainte messe, des cérémonies, des prières, etc. (20-40). Enfin viennent quelques interrogations et réponses sur le respect dû aux prêtres, le baptême, le soin de la chevelure et la charité (41-50).

Comme on le voit par cette rapide analyse, l'apocryphe ne contient rien de bien remarquable. L'auteur semble avoir eu surtout à cœur d'inculquer la sanctification du dimanche, l'excellence du jeûne, le respect de la divine liturgie, la nécessité de mener une vie modeste, charitable, vraiment chrétienne. Le petit écrit ne se recommande ni par des qualités de style, ni par des mérites littéraires; la langue n'est pas toujours correcte et les divers paragraphes se succèdent sans aucun lien organique.

Il nous a été conservé dans un manuscrit qui provient de l'île de Chypre. Selon M. Nau, c'est sans doute là, entre le VIe et le VIIIe siècle, que l'apocryphe a été composé.

Dans le titre il est fait mention de saint Jean Chrysostome.

J.-B. FREY.

APOCALYPTIQUE. — Cette étude se cantonne dans le judaïsme extra-biblique. Elle laissera donc hors de considération l'Apocalypse de Daniel et les autres parties apocalyptiques de l'Ancien Testament, ainsi que l'Apocalypse de saint Jean et les passages apocalyptiques des Épîtres de saint Paul. L'époque qui est envisagée va du IIe siècle av. J.-C. au IIe siècle après J.-C.

Après avoir déterminé I. la signification du terme et énuméré II. les ouvrages dont le contenu ressortit, dans une mesure plus ou moins considérable, à l'apocalyptique, nous étudierons : III. le genre littéraire qui la caractérise, IV. son origine, V. son histoire.

I. SIGNIFICATION DU TERME. — Les études d'ensemble sur les apocalypses juives datent de la première moitié du XIXe siècle; elles furent provoquées par la découverte successive de nombreux apocryphes juifs et chrétiens qui se présentaient comme des apocalypses. On rapprocha ces écrits de l'apocalypse johannique et l'on s'efforça de dégager les règles générales qui distinguent ces productions littéraires.

Dans la grécité profane, le verbe ἀποκαλύπτειν signifie « découvrir », « ôter le voile », tant au sens matériel qu'au sens métaphorique; d'où l'acceptation « révéler quelque chose de caché. » Le substantif ἀποκάλυψις est plus rarement employé et prend les mêmes sens. Chez Plutarque, ἀποκάλάψις est employé comme synonyme de γύμνωσις, « action de se découvrir, de se mettre à nu », *Caton l'Ancien*, XX; dans un autre passage du même auteur, il est pris au sens de « révélation », *Mor.*, 70 f.

Dans les Septante, ἀποκαλύπτειν est pris le plus souvent au sens matériel, parfois au sens figuré; il répond généralement au verbe hébreu גלה. Au sens métaphorique, il signifie tantôt la révélation, faite par les hommes, de secrets d'ordre naturel : Prov., XI, 13; Eccli., I, 30; IV, 18; XXVII, 16, 17, 21, tantôt la révélation au sens strict, c'est-à-dire la manifestation par Dieu de secrets inconnaissables par les moyens naturels : I Sam., III, 7; Job, XII, 22 (A); Amos, III, 7; Dan. (Théodotion), II, 19, 28, 30, 47; X, I; dans Dan., II, 28, 29, 47, Dieu est appelé ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια. Parfois le mot est appliqué à Dieu luimême qui se révèle à ses serviteurs : I Sam., II, 27;

III, 21. Le mot ἀποκάλυψις se rencontre une fois au sens matériel, I Sam., XX, 30, et trois fois au sens figuré, sans que, cependant, il soit question de révélation *divine :* Eccli., XI, 27(29); XXII, 22(27, μυστηρίου ἀποκαλύψεως); XLII, 1.

Dans le Nouveau Testament, le verbe et le substantif sont fréquents. Ἀποκαλύπτειν s'emploie encore quelque fois au sens général de manifestation de choses cachées : Matth., X, 26; Luc., II, 35; Rom., I, 18; I Cor., III, 13. Mais il a une tendance marquée à signifier surtout la révélation de choses *divines* ou de secrets dont la connaissance est réservée à Dieu seul; Matth., XI, 25, 27; XVI, 17; Rom., I, 17, etc. Le mot ἀποκάλυψις signifie tantôt la manifestation de vérités surnaturelles : Luc., II, 32; Rom., XVI, 25; Eph., I, 17, tantôt une révélation spéciale faite par Dieu ou par Notre-Seigneur : Apoc., I, 1; Gal., I, 12; II, 2; Eph., III, 3; II Cor., XII, 1 : « j'en viendrai aux visions et aux révélations reçues du Seigneur, » tantôt l'apparition du Christ à la fin des temps : Rom., II, 5; I Cor., I, 7; II Thess., I, 7; I Petr., I, 7, 13; IV, 13 (dans tous ces textes « apocalypse » est synonyme de « parousie »), ou la manifestation glorieuse des enfants de Dieu : Rom., VIII, 19.

Dans la littérature apocryphe, il est fréquemment question de *révélations* divines. Elles sont faites, la plupart du temps, par l'intermédiaire d'anges; *Test. Rub.*, III, 15; *Test. Jos.*, VI, 6; cf. *Hén.*, I, 2; LXXII, 1; LXXIV, 2; LXXV, 3; LXXIX, 2-6; LXXXI, 1, une fois par le Fils de l'homme; *Hén.*, XLVI, 3; souvent le sujet reste indéterminé, mais il est généralement entendu que la révélation de secrets célestes remonte à Dieu lui-même: *Test. Lévi*, I, 2; XVIII, 2; *Hén.*, LII, 5; LXI, 13; *Vita Adæ et Evæ*, XXIX, 2; ce fut un des crimes des mauvais anges d'avoir indûment révélé aux hommes les secrets dont ils étaient dépositaires: *Hén.*, IX, 6; X, 7; LXIV, 2.

Il résulte de cette enquête que, dans son acception première, une « apocalypse » est la révélation, faite à des hommes, directement par Dieu ou par le ministère des anges, de choses cachées, spécialement de secrets divins.

Mais rapidement le terme fut appliqué aux livres mêmes dans lesquels ces révélations furent consignées. La transition était facile quand on lisait que le libre des *Jubilés* fut écrit par Moïse au Sinaï, sous la dictée d'un ange; *Jub.*, I, 7, 26; cf. *IV Esdr.*, XIV, 6 où Dieu dit à Moïse, à qui il vient de révéler les secrets des temps : « Publie tels de mes discours et cache tels autres. » L'*Apocalypse* de Moïse a pour titre : *Histoire et Vie d'Adam et d'Ève, nos premiers parents, révélée* (ἀποκαλυφθεῖσα) *par Dieu à son serviteur Moïse*, lorsqu'il reçut de la main du Seigneur les tables de la Loi, instruit par l'archange Michel. L'*Apocalypse d'Abraham* (ms. *S*) est intitulée : *Livre de la Révélation d'Abraham, fils de Tharé...*; le récit est placé dans la bouche du patriarche. L'*Apocalypse grecque de Baruch* a pour titre Ἀποκάλυψις Βαρούχ; le narrateur est Baruch. — Dans les premiers mots de l'Apocalypse de saint Jean, « Apocalypse (révélation) de Jésus-Christ», Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, le terme d'apocalypse semble tout d'abord indiquer la manifestation, faite par J.-C., de secrets divins; mais très naturellement il fut appliqué au livre qui contient ces révélations. Les chrétiens imitèrent ces formules, et l'on eut ainsi les « apocalypses » de Paul, d'Esdras, de Jean, de Marie, où le terme se lit dans le titre même du Livre. Les catalogues des livres canoniques et apocryphes mentionnent, sous le nom d' « apocalypses », une foule d'autres ouvrages, p. ex. les « apocalypses » de Pierre, de Thomas, d'Étienne, d'Élie, de Sophonie, de Zacharie.

On peut donc dire que, dès les premiers temps de notre ère, chez les juifs comme chez les chrétiens, le nom d' « apocalypse » servait à désigner des livres qui renfermaient des révélations divines sur différents sujets, particulièrement sur l'avenir. L'ensemble de ces ouvrages, dans lesquels on trouve de nombreux traits communs, est appelé la littérature apocalyptique ou *l'apocalyptique* tout court. Par dérivation, ce terme d'apocalyptique désigne parfois le genre littéraire spécial qui caractérise toutes ces productions.

II. Énumération des ouvrages qui relèvent en quelque façon de l'apocalyptique juive du temps de J.-C. :

IIe siècle avant J.-C. :

la majeure partie du *Livre d'Hénoch*, c'est-à-dire :
- c. I-XXXVI = la section initiale;
- c. XXXVII-LXIX = le *Livre des paraboles d'Hénoch;*
- c. LXXII-LXXXII = le livre astronomique;
- c. LXXXIII-XC = le livre des visions historiques;
- c. XCIII et XCI, 12-17 = l'apocalypse des semaines;
- c. XCI-CIV (moins l'apocalypse des semaines) = le livre de l'exhortation;

les *Jubilés*, appelés parfois *Apocalypse de Moïse;*
les *Testaments des Douze Patriarches.*

Ier siècle avant J.-C. :

les *Psaumes de Salomon;*
la *Sibylle :* le *Prooemium* et le livre III, 97-818;

Ier siècle après J.-C. :

l'*Assomption de Moïse;*
Hénoch slave, ou *Livre des Secrets d'Hénoch;*
la *Sibylle :* IVe livre;
le *IVe livre d'Esdras;*
l'*Apocalypse syriaque de Baruch;*
le noyau juif de l'*Apocalypse grecque de Baruch* et de l'*Ascension d'Isaïe;*
l'*Apocalypse d'Abraham;*
l'*Apocalypse de Moïse* (= *Vie d'Adam et d'Ève*);
l'*Apocryphe d'Ézéchiel.*

IIe siècle après J.-C. :

la *Sibylle :* V^e livre;
le noyau juif du *Testament d'Abraham* et de l'*Apocalypse de Sophonie.*

Pour la justification des dates adoptées, voir plus loin, art. Apocryphes. — L'apport fourni par ces documents à notre connaissance de l'apocalyptique est de valeur diverse. Il en est, par exemple les *Jubilés* et les *Testaments des Douze Patriarches*, où l'élément apocalyptique est assez réduit. Il en est d'autres, comme les *Psaumes de Salomon*, qui n'interviennent ici que pour les éléments messianiques qu'ils contiennent; à proprement parler, ils n'ont rien d'apocalyptique, puisque leurs auteurs ne prétendent pas livrer de révélation divine.

III. Genre littéraire. — 1° *Une révélation.* — Une apocalypse, au sens où désormais nous l'entendrons, se présente essentiellement comme une révélation faite par Dieu, soit directement, soit par le moyen des anges. Le mode d'acquisition de ces connaissances est très divers; tantôt ceux à qui Dieu accorde la faveur d'une révélation entendent simplement des *paroles* que Dieu ou des anges leur adressent, *Hén.*, LXXXVII, 3; XC, 31; *IV Esdr.*, IV, 1 sq.; X, 29; XIV, 1sq.; tantôt ils sont admis à contempler des *visions* célestes. Parfois, ces visions se produisent en songe, par manière d'extase, *Hén.*, XIII, 8; XIV, 1 sq.; XIX, 3; LXXXIII-LXXXIV, LXXXV-XC; *IV Esdr.*, X, 59 sq.; XI, 36 sq.; XII, 31 sq; XIII, 1 sq.; cf. *Asc. Is.*, VI, 11 sq.; parfois, les voyants sont transportés au ciel dans leur corps, *Hén. sl.*, III-XXXVIII; *Apoc. Abr.*, XV-XXX; *Test. Abr.*, IX-XV. Il peut aussi arriver que leur esprit soit envahi d'une *lumière divine*, sans qu'ils entendent aucun son et sans qu'une vision déterminée se présente à leur intelligence; ils subissent l'emprise de l'Esprit de Dieu et profèrent ce que celui-ci met sur leurs lèvres;

Sib., III, 162-165, 295-300, 489-491 ; *IV Esdr.*, XIV, 37-44. — D'une manière ou d'une autre, les héros des apocalypses sont obligés d'entrer en contact avec les réalités supra-terrestres. Sans révélation divine, il ne saurait y avoir d'apocalypse, car l'homme est incapable, par lui-même, de connaître les secrets célestes.

2° *Objet de cette révélation.* — Il est multiple, car la révélation peut porter sur tous les domaines qui sont, d'une manière ordinaire, fermés au regard humain. Tout ce qui est naturellement caché à l'intelligence de l'homme et, pour une raison ou pour une autre, sollicite l'attention des apocalyptiques, devient matière à « révélation ».

C'est ainsi que nos documents nous renseignent :

a) *sur le passé :* la formation du monde matériel, la création des esprits et de l'homme, la chute des anges et celle de nos premiers parents, le déluge, les grands événements de l'histoire (lesquels, du point de vue des voyants, sont encore futurs), *Jub.*, II sq.; *Hén.*, LXXXV-XC; *Hén. sl.*, XXIII-XXXV; *Apoc. syr. Bar.*, LIII, LVI-LXIX; *Sib.*, III, 819 sq.; *Apoc. Abr.*, XXIII-XXXVIII.

b) *sur le présent :* les choses supra-terrestres : les différents cieux, *Hén.*, XIV, 8-XXXVI, 4; LXIV-LXIX; *Apoc. Abr.*, XV-XXII; *Hén.*, *sl.*, III-XXII; XXXIX-XLII; *Test. Lévi*, II, 7-III, 8; cf. *Apoc. gr. Bar.*, II-XVII; *Asc. Is.*, VI-XI; les différentes catégories d'anges et leurs fonctions, *ibid.;* les secrets astronomiques ou cosmologiques, *Hén.*, XLI-XLIV, LII, LIX-LX, LXXII-LXXXII; le jugement des âmes après la mort, *Test. Abr.*, XI-XIV; la prison des mauvais anges, *Hén.*, XVIII, 11-XXI, 10; le séjour des justes et des pécheurs, *Hén.*, XXII; cf. l'apocalypse anonyme publiée par Steindorff et qui pourrait bien appartenir à l'*Apocalypse de Sophonie; Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, Leipzig, 1899, p. 149-155.

c) *sur l'avenir :* l'intervention toute-puissante de Dieu en faveur d'Israël, les événements messianiques, le retour des tribus, la dernière lutte des pouvoirs ennemis contre Israël, la victoire finale des justes, la conversion des gentils survivants, la nouvelle Jérusalem, les biens messianiques, la résurrection, le jugement des individus, le sort final des justes et des méchants, le sort du monde.

Le tableau des événements futurs varie suivant les auteurs et souvent encore suivant les traditions qu'ils relatent. Une systématisation exacte de toutes ces conceptions est impossible, car les apocalyptiques n'ont point songé à nous la donner : chez eux, point de compartiments séparés : les notions se compénètrent, l'eschatologie messianique se confond dans la perspective avec l'eschatologie universelle et l'eschatologie individuelle.

Les préoccupations d'avenir tiennent une place prépondérante dans l'apocalyptique, et l'on s'explique que certains critiques en soient venus à identifier l'apocalyptique avec l'eschatologie. Mais c'est là indûment rétrécir le concept de l'apocalyptique; on n'a pas le droit d'en enlever des éléments qui, aux yeux des voyants, faisaient partie intégrante, au même titre que les secrets de l'avenir, de la « révélation » qu'ils avaient reçue et qu'ils voulaient transmettre aux autres. Le domaine de l'apocalyptique est plus vaste que celui de l'eschatologie; celle-ci rentre dans celle-là : encore faut-il que les enseignements eschatologiques, pour être vraiment apocalyptiques, se présentent sous forme de révélation.

Il faut se hâter d'ajouter que, généralement, le passé et le présent n'entrent pas en ligne de compte pour eux-mêmes ; le vrai centre de gravité de l'apocalyptique juive est le rétablissement futur de toutes choses dans l'ordre désiré ; c'est l'avenir qui, avant tout, préoccupe les voyants, et c'est en fonction de l'avenir que, très habituellement, le passé et le présent sont envisagés. L'apocalypse veut être un message d'espérance pour les juifs fidèles, une menace pour les gentils et les juifs apostats, parfois une invitation à la conversion. En tout cas, les grands événements par lesquels Dieu opérera le salut d'Israël sont imminents. Le passé s'est déroulé conformément aux plans divins : la libération viendra avec la même implacable nécessité. Le présent contient déjà les signes précurseurs des changements attendus. — Quant à la révélation des secrets astronomiques ou cosmologiques, elle donne occasion de montrer comment le gouvernement divin s'étend aux moindres détails de la machine du monde et dispose toutes choses pour le plus grand bien des justes. C'est encore une leçon de sagesse, et donc de confiance pour les pieux Israélites, qui ressort des révélations sur l'au-delà, sur le séjour des impies, sur le bonheur des justes. — Le fond du message apocalyptique est bien d'essence eschatologique.

3° *Eschatologie terrestre et eschatologie transcendante des apocalypses.* — Mais quelle est la nature de cette doctrine eschatologique ?

Les critiques sont assez d'accord pour discerner dans l'eschatologie des apocalypses juives deux courants : l'un national et terrestre, qui a pour thème général la victoire future d'Israël sur ses ennemis, la prospérité extraordinaire qui s'ensuivra pour le peuple élu, la paix entière et définitive dont il jouira : les horizons s'arrêtent à la vie présente. Le Messie a généralement sa place marquée dans ces tableaux d'avenir : c'est le fils de David, le roi national, *Hénoch* (sauf les *Paraboles* et le *Livre de l'exhortation*); *Jub.*; *Test. des Patr.*; *Sib.*, III; *Ps. Sal.* — Avec le second courant, transcendant, universaliste, à caractère plus nettement moral, les horizons s'élargissent : ce n'est plus seulement Israël, c'est l'humanité entière qui est prise en considération; ce qui préoccupe, c'est le salut des individus et leur sort dans l'au-delà; le Messie — quand Messie il y a — est un personnage céleste, préexistant, dont la principale fonction est d'exercer le jugement sur les hommes; le monde présent, irrémédiablement corrompu, sera bientôt remplacé par le monde à venir, éternel : on y entrera par la résurrection, et c'est le ciel qui est le lieu de la félicité; les pécheurs sont jetés dans l'enfer, *Paraboles d'Hénoch; Hén.*, XCI-CIV (sauf l'*Apocalypse des semaines*); *Sib.*, IV; *Ass. Mos.* — Ces deux courants mêlèrent leurs eaux dans certaines apocalypses de date plus tardive par exemple le *IVe livre d'Esdras*, l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, le *Ve livre de la Sibylle*, l'*Apocalypse d'Abraham.* — C'est avec de nombreuses nuances particulières à chaque auteur, la position de Charles, de Volz, de Bousset, et de beaucoup d'autres.

Mais en face de cette théorie se dressent deux opinions diamétralement opposées. — Pour Baldensperger la transcendance est le trait essentiel et vraiment caractéristique de l'apocalyptique. La tendance apocalyptique pure oppose au monde actuel, dominé par la puissance occulte du diable, le monde à venir, tout transcendant; celui-ci ne sort pas du monde présent, il est préparé près de Dieu et s'instaurera par une véritable palingénésie : résurrection générale, jugement universel exercé, le cas échéant, par un Messie céleste, suivis d'une félicité toute surnaturelle au milieu de cieux et d'une terre renouvelés. Sans doute, cette « métaphysique apocalyptique » ne se rencontre jamais à l'état pur : du ciel où elle perche, elle est attirée sur la terre par le messianisme traditionnel, national. Les apocalyptiques n'ont pas su se dégager pleinement de l'enveloppe d'ordre matériel et

sensible que leur avait légué le passé. C'est cependant le mérite de l'apocalyptique juive d'avoir aplani les voies aux conceptions les plus hautes et les plus spirituelles du christianisme. — Sur ce dernier point, Baldensperger se rencontre avec Charles et plusieurs autres critiques.

Nils Messel prend tout juste le contre-pied de cette doctrine. Pour lui, une unité profonde règne dans l'eschatologie juive : tout se ramène aux espérances nationales, politiques, terrestres. Les traits transcendants que certains auteurs croient découvrir dans les tableaux d'avenir ne sont que le résultat d'une fausse interprétation : ils prennent au pied de la lettre des descriptions où il y a beaucoup d'images et de poésie, souvent des exagérations, parfois des conceptions nouvelles dont on a méconnu le caractère national et politique. Les juifs trouvaient la satisfaction complète de toutes leurs aspirations dans le bonheur terrestre des temps messianiques, et la résurrection n'avait d'autre but que de permettre aux justes défunts d'y participer. Le « monde à venir » est simplement l'ère de félicité qui succédera au temps des malheurs présents : ce sont là deux moments distincts dans une durée continue, non deux « mondes » différents; les catastrophes cosmiques par lesquelles les apocalyptiques semblent annoncer la fin du monde actuel ne sont qu'une mise en scène poétique et font traditionnellement partie de la description de toutes les grandes interventions de Dieu. L'appareil transcendant qu'offrent certaines représentations des temps messianiques est une imagerie empruntée au souvenir du Paradis terrestre, etc. — Reste encore à expliquer le « Fils de l'homme » aux traits si particuliers des *Paraboles d'Hénoch*. Pour Nils Messel, l'appellation « Fils de l'homme » n'est originale que dans *Hén.*, XLVI, 2-4 et XLVIII, 2; partout ailleurs elle est une interpolation faite par le traducteur éthiopien chrétien; d'ailleurs dans les passages authentiques, elle signifie, comme dans *Dan.*, VII, 13, le peuple juif, non une individualité déterminée. L'expression « l'Elu » se rapporte pareillement au peuple juif. Enfin, il n'est pas, non plus, question d'un Messie préexistant dans le *IVe livre d'Esdras*. — On ne peut donc pas parler d'eschatologie transcendante. C'est notre eschatologie chrétienne qui, en dédoublant la venue du Messie, a été la cause dernière de toutes ces méprises. Nils Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1915; idem, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, Giessen, 1922. D'autres nient pareillement que les juifs aient eu l'idée d'un Messie réellement préexistant : Billerbeck, *Nathanael*, 1903, p. 97-125; 1905, p. 89-150; *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, von H. Strack und P. Billerbeck, t. II, Munich, 1924, p. 334.

Il faut reconnaître que beaucoup de critiques dirigées par Nils Messel contre les partisans exagérés de la transcendance dans l'apocalyptique juive, sont justes; il a raison de mettre en relief le caractère particulariste, national, politique, terrestre, des espérances juives en général, même dans les apocalypses qui présentent des traits indiscutables de transcendance. On doit ajouter que l'apocalyptique se prête facilement à des figures très hardies, à des symboles aux contours très flous, à des exagérations de toute sorte. D'après le chap. X de l'*Assomption de Moïse*, lors de la théophanie libératrice, la terre tremblera, les montagnes s'effondreront, le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, les étoiles seront dans le trouble, la mer et les fleuves dans l'effroi : Israël montera sur la nuque et les ailes de l'aigle et s'envolera jusqu'au ciel des étoiles d'où il comtemplera le châtiment exercé par le Très-Haut contre ses ennemis. Comment interpréter à la lettre cette description où l'on veut trouver communément les caractéristiques du messianisme transcendant! Y a-t-il là autre chose que des métaphores, traditionnellement employées dans la poésie hébraïque chaque fois qu'il s'agit de dépeindre l'intervention toute-puissante de Dieu dans les destinées de son peuple, métaphores puisées dans les souvenirs du Sinaï? et l'envol d'Israël au ciel, sur les ailes de l'aigle, est-ce autre chose que le symbole de la sécurité parfaite que Dieu accordera à son peuple? — Pour les phénomènes de la nature, cf. Is., XIII, 9 sq.; XXIV, 21-23; XXXIV, 4-6; Jér., V, 23 sq.; Ez., XXXII, 7 sq.; Joel, II, 1 sq., 10, 28-32; III, 15 sq.; Amos, V, 18-20; VIII, 8 sq.; Soph., I, 14-18; Agg., II, 21 sq.; Ps., CXIV, 4-7. Pour l'exaltation au ciel, cf. Is., XIV, 13; Jér., XLIX, 16; LI, 53; Abd., 4; voir aussi *Ps. Sal.*, I, 5; Matth., XI, 23. — D'ailleurs, l'esprit franchement national de l'*Assomption de Moïse* ne permet guère d'admettre que, pour l'auteur, la terre d'Israël ne soit plus comptée pour rien à l'époque des rétributions.

Mais il est impossible de ramener toute l'eschatologie des apocalypses sur le plan terrestre. Les croyances à l'immortalité de l'âme, à la résurrection, aux sanctions de la vie future, à des récompenses d'ordre tout surnaturel, à un Messie préexistant, divin, à un Rédempteur spirituel qui régnera éternellement sur les hommes, avaient des racines trop profondes dans l'Ancien Testament pour pouvoir être oubliées tout d'un coup. La transcendance! elle apparaît dans la plupart des prophètes, elle éclate particulièrement dans Daniel, elle remplit tout le livre de la Sagesse. Il serait *a priori* inconcevable que les conceptions les plus hautes de l'Ancien Testament n'aient laissé aucune trace dans l'apocalyptique et que le judaïsme du temps de J.-C. ait totalement méconnu cet héritage du passé. Du reste, d'où les rabbins de l'époque talmudique auraient-ils tiré leurs idées sur le monde de l'au-delà, si jusqu'alors l'eschatologie juive avait été purement nationale et terrestre ? Et l'eschatologie chrétienne, dont on ne peut nier le caractère transcendant, universaliste, supra-terrestre, n'est pas davantage une création de toutes pièces; les principaux points d'attache préexistaient. Certes, dans l'apocalyptique, comme dans le judaïsme postérieur, les notions sont étrangement mêlées : Il a fallu la pleine lumière du Christ Jésus pour mettre de l'ordre dans cet écheveau si embrouillé. — Cf. Lagrange, *Le Messianisme*, p. 257-265; *Rev. bibl.*, 1922, p. 624 sq.

4° *Caractère compilatoire* de certaines apocalypses. — Il ne faut pas s'étonner si certaines apocalypses donnent l'impression d'être de vastes compilations. Les apocalyptiques étaient gens essentiellement conservateurs. Ils ne voulaient pas innover, mais le plus souvent se contentaient de juxtaposer des matériaux de provenance diverse, des représentations disparates qu'ils ne se croyaient même pas obligés de raccorder entre elles. Et tous ces éléments sont rassemblés pêle-mêle : les visions d'avenir sont entrecoupées de descriptions cosmologiques, d'exhortations morales, de récits de toute sorte; voir par exemple le *Livre d'Hénoch*, l'*Apocalypse d'Abraham*, le *IVe livre d'Esdras*. La *Sibylle* va jusqu'à incorporer à ses chants des oracles d'origine païenne. Aussi ne doit-on pas se hâter de conclure de la diversité des conceptions à la pluralité d'auteurs. Si le *Livre d'Hénoch* peut être légitimement considéré comme une mosaïque d'apocalypses d'origine diverse, on aurait tort de découper, avec Kabisch, de Faye, Charles, Box, le *IVe livre d'Esdras* en cinq sources distinctes, ajustées par un rédacteur final; l'accent y est partout le même, la même âme profondément religieuse donne l'unité aux sept visions qui composent le livre.

5° *Pseudonymie.* — Par le fait que les apocalyptiques prétendaient transmettre des révélations, et des révélations qui avaient pour objet fondamental l'avenir du peuple juif, ils prenaient forcément devant leurs contemporains allure de prophètes.

Or, à l'époque où ils écrivaient, les Juifs n'étaient guère disposés à reconnaître de nouveaux prophètes. Le Siracide présente « les douze prophètes » comme une catégorie close, XLIX, 10, et son petit-fils en fait de même pour la série entière : « la loi, les prophètes, et les autres écrivains »; « la loi, les prophètes et les autres livres de nos pères »; « la loi, les prophètes, et les autres livres »; *Prologue.* A tort ou à raison, on était persuadé que depuis longtemps il n'y avait plus de prophète en Israël, I Mach., IX, 27; cf. la *Prière d'Azarias*, 15 (= Dan., III, 38); Ps., LXXXIV, 9; I Mach., IV, 46; Josèphe, *Contra Ap.*, I, 8. Il est remarquable que Daniel n'ait pas été classé parmi les *Nebiim*, mais parmi les *Kethoubim*.

Les apocalyptiques n'avaient donc aucune chance d'agir sur la nation, en parlant en leur nom personnel. Pour être bien accueillis, ils n'avaient d'autres ressources que de présenter leurs productions comme des œuvres du passé et de les mettre sous le patronage d'hommes illustres qui avaient vécu dans la familiarité de Dieu et pouvaient bien avoir reçu communication de multiples secrets célestes; de ce nombre étaient Adam, Hénoch, Noé, Abraham, les douze fils de Jacob, Moïse, les prophètes, Esdras, etc. La pseudonymie était une nécessité pour l'apocalyptique juive.

D'ailleurs, l'autorité de ces grands personnages permettait d'élargir les horizons devant un judaïsme qui avait déjà tendance à se figer dans l'étude exclusive de la Loi et à se muer en rabbinisme. Beaucoup de juifs ne pouvaient se contenter des arides discussions juridiques dont les écoles commençaient à retentir; l'heure était grave : il fallait pousser à l'action, stimuler les courages, enflammer les enthousiasmes, donner une confiance inébranlable dans l'intervention de Dieu en faveur de son peuple. Cette tâche ne pouvait s'accomplir qu'à l'abri de noms respectés de tous. Du reste, Dieu n'a pas l'habitude de révéler ses secrets à tout venant; force fut de recourir à ceux qui étaient connus pour avoir été les dépositaires de son esprit.

6° *Caractère ésotérique.* — Mais une objection devait naturellement se présenter à l'esprit des juifs auxquels les apocalypses étaient adressées : comment des écrits si anciens et si autorisés ont-ils été ignorés pendant tant de siècles? La réponse est aisée : ces révélations, consignées par écrit sur l'ordre de Dieu, n'étaient pas destinées à être rendues publiques de suite; elles devaient rester secrètes jusqu'au temps final, jusqu'au jour où l'on en aurait besoin. — Déjà dans le livre de Daniel, VIII, 26; XII, 4, 9, on peut noter que les prédictions relatives aux temps à venir ne devaient pas être divulguées par le prophète. — Hénoch confie les révélations dont il a été l'objet à ses enfants, mais pour une génération lointaine, I, 2; il écrit lui-même un livre, XCII, 1, et invite ses enfants à garder fidèlement ses paroles : ces « livres seront donnés aux justes et aux sages, pour (leur communiquer) la joie et la vérité et une grande sagesse, » les justes y apprendront « toutes les voies de la vérité, » CIV, 10-13; cf. XCIII, 10; malgré LXXXII, 1 sq., où les livres d'Hénoch semblent destinés à de nombreux lecteurs, on a l'impression très nette que toute cette littérature doit rester le patrimoine d'un milieu privilégié, d'un cercle restreint de justes. — Dans *Hénoch slave*, XXX, 8-11, Dieu prescrit au patriarche de transmettre ses livres à ses enfants; de plus, il constitue l'archistratège Michel et deux autres anges gardiens de ces manuscrits, ainsi que de ceux d'Adam, de Seth, d'Enos, de Caïnan, de Malaléel et d'Ared, ses pères, pour qu'ils soient conservés jusqu'au dernier âge. D'après XXXV, 2, ces livres seront alors manifestés à des hommes fidèles, à des amis de Dieu, qui ne prononcent pas son nom en vain, et ils les feront connaître à leur génération; trad. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, Leipzig, 1922; cf. encore XLVII, 2 sq.; XLVIII, 7-9. Ces livres semblent bien être la propriété d'un cénacle; cependant Hénoch n'exige pas qu'on les cache, il désire qu'on les montre à tous ceux qui veulent les connaître, LVI. Évidemment, leur caractère « ésotérique » ne devra pas être affiché. — Dans l'*Assomption de Moïse*, I, 16; cf. X, 11; XI, 1, le législateur donne à Josué l'ordre d'oindre d'huile de cèdre les livres qu'il lui remettra et de les renfermer dans des vases de terre qu'il déposera à la place que Dieu « fit dès le début de la création du monde » (Jérusalem). Il semble bien qu'il ne s'agit pas uniquement du Pentateuque. — Le *IVe livre d'Esdras* ne laisse sur ce point aucune hésitation. Le voyant a été jugé digne de contempler les secrets du Très-Haut et l'ange lui dit : « Ecris tout ce que tu as vu dans un livre et cache-le en un endroit secret, et apprends-le aux sages de ton peuple, à ceux dont le cœur est capable de garder ces mystères, » XII, 36-38. Dieu allumera dans son cœur la lumière de l'intelligence, qui ne s'éteindra que lorsqu'il aura fini d'écrire; il devra publier une partie de son travail et livrer l'autre, en cachette, aux sages, XIV, 25. C'est ce qui fut fait : pendant quarante jours et quarante nuits, Esdras, en extase, dicte à cinq secrétaires ce que Dieu lui inspire et rédige ainsi quatre-vingt-quatorze livres. Et le Très-Haut lui dit : « Les vingt-quatre livres que tu as écrits en premier lieu, rends-les publics afin que les dignes et les indignes les lisent; quant aux soixante-dix derniers, conserve-les pour les remettre aux sages de ton peuple, car en eux (dans ces livres) il y a la source de l'intelligence, la fontaine de la sagesse et l'eau vive de la science, » XIV, 42-47. Les vingt-quatre premiers livres sont les livres canoniques de l'Ancien Testament accessibles à tout le monde. Les soixante-dix autres sont, sans aucun doute, les livres apocryphes, en particulier les apocalypses, cf. XIV, 5; ils sont plus excellents que les livres canoniques, ils contiennent un enseignement secret et sont uniquement destinés aux sages, aux parfaits d'entre les juifs, seuls capables de conserver ces mystères; ce sont, au sens original du mot, des livres « apocryphes », c'est-à-dire cachés, soustraits au vulgaire à cause de leur perfection même. D'ailleurs, ces enseignements remontent jusqu'à Moïse même, et Esdras n'a fait que les mettre par écrit; au Sinaï, Dieu avait montré à Moïse « les mystères des temps » et lui avait ordonné : « fais connaître tels de mes discours et cache les autres, » XIV, 5 sq. — Et voilà comment il se fait que les apocalypses remontent à la plus haute antiquité et, cependant, ont pu être ignorées pendant si longtemps! Elles n'en sont que plus vénérables et doivent être accueillies avec tout le respect qui est dû à des dépositaires de la révélation divine.

Les apocalyptiques étaient prisonniers du genre et, une fois entrés dans l'engrenage, il leur fallait être logiques dans leur fiction.

7° *Déterminisme.* — Ne pouvant présenter leurs prophéties sous leur propre nom, ils se transportent en arrière et, dès lors, il leur devient facile d'accréditer leurs prédictions de l'avenir par les prophéties du passé dont tout le monde peut vérifier l'accomplissement. — Les temps futurs sont offerts à leur contemplation sous forme de tableaux qui défilent devant leurs regards émerveillés. Mais il y a un double plan, le plan terrestre, sur lequel les événements

semblent se succéder sans ordre et surtout sans égard aucun à ce que semblaient exiger la justice et la sagesse divines, et le plan céleste qui explique tout : là tout est inscrit à l'avance sur les tablettes célestes, tout est prévu et fixé par le Tout-Puissant et rien n'arrive sans sa permission. Qu'Israël ait donc confiance! les événements du passé et du présent ont été réglés de toute éternité par Dieu et ils se déroulent dans l'ordre voulu par lui. Mais si le Très-Haut a tenu tous les fils de l'histoire jusqu'ici, il les tiendra encore dans les temps qui sont imminents et qui verront enfin se réaliser les promesses prophétiques en faveur du peuple élu. — L'histoire du monde prend ainsi des allures schématiques, presque mécaniques : tout se suit dans le cadre et selon le plan fixés à l'avance, les conseils divins ont tout déterminé et les événements se déclanchent comme mus par un ressort d'horlogerie; les empires se suivent à la surface de la terre, jusqu'à ce que la domination passe aux enfants d'Israël. Qu'on ne craigne donc pas : le triomphe final de la justice viendra inéluctablement, il suffit d'attendre les dernières scènes du grand drame. Sans doute, les acteurs de ce drame sont libres et les reproches véhéments que les voyants adressent aux ennemis d'Israël montrent qu'ils leur laissent la pleine responsabilité de leurs mouvements. Mais en réalité tout se passe comme si une machinerie secrète actionnait toute la représentation.

8° *Symbolisme.* — Les symboles avaient toujours été en honneur chez les Sémites; ils étaient surtout une des grandes ressources du genre prophétique. Faits réels, pures visions ou simples descriptionf, ils jouent un rôle important dans Osée et dsns Isaïe, spécialement dans Jérémie, Ézéchiel, Daniel et Zacharie, cf. D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923. Ils ont l'avantage de parler aux sens et de faciliter ainsi l'intelligence des choses spirituelles. C'est une remarque fréquemment faite par saint Thomas, que l'homme s'élève naturellement à la connaissance des choses invisibles par les choses visibles. Mais il y a aussi un danger, c'est que les symboles peuvent n'être pas très obvies ou n'avoir qu'une analogie lointaine avec l'idée à exprimer; et dans ce cas, loin d'être une aide, ils rendent les discours plus obscurs.

Le symbolisme était pour ainsi dire une nécessité du genre apocalyptique. Le voyant est censé contempler des mystères qui dépassent les concepts humains; incapable, avec sa pauvre intelligence, de saisir la pleine signification de ce qui lui est montré, il lui est encore plus difficile de traduire adéquatement ce qu'il a compris : le langage ordinaire est trop pauvre pour rendre de si hautes réalités; d'où la nécessité de recourir à des comparaisons, à des images, à des allégories.

Mais de plus, les auteurs de ces livres posent en prophètes, et les prophéties demandent à être enveloppées d'un voile, elles ne s'accommodent pas de la grande clarté du jour. D'autre part, ils ne parlent pas pour le commun du peuple et ne tiennent pas à être compris de tous. Pour ces différentes raisons, les apocalyptiques sont obscurs à dessein, et le symbolisme se prête merveilleusement à ces exigences du genre.

Les symboles sont nombreux, mais manquent parfois de cohérence. Les étoiles figurent tantôt des anges tombés, *Hén*, XVIII, 13-16; LXXXVI, 1-3; LXXXVIII, 1; XC, 21, tantôt des hommes, *Hén.*, XLVI, 7. Ailleurs, les hommes deviennent des taureaux blancs, s'ils sont justes, noirs, s'ils sont impies, les femmes des génisses, les enfants des veaux, *Hén.*, LXXXV, 3 sq.; LXXXIX; les géants de la Genèse deviennent des éléphants, des chameaux, des ânes, *Hén.*, LXXXVI, 4 sq.; LXXXVII, 4; LXXXVIII, 2; les gentils sont symbolisés par toute sorte de bêtes sauvages ou d'oiseaux de proie : lions, léopards (Assyriens et Babyloniens), chiens (Philistins), loups (Égyptiens), hyènes, porcs sauvages (Edomites), renards (Ammonites), écureuils, faucons, vautours, éperviers, aigles, corbeaux (Syriens), *Hén.*, LXXXIX, 10 sq.; les douze fils de Jacob sont les douze brebis qui donnent naissance à des troupeaux nombreux, *Hén.*, LXXXIX, 12 sq., si bien que Dieu devient « le Seigneur des brebis, » c'est-à-dire le Seigneur d'Israël, *Hén.*, LXXXIX, 16 sq.; Saül est un bélier, *Hén.*, LXXXIX, 42 sq. — Le Messie est tantôt un taureau blanc, *Hén.*, XC, 37, tantôt un lion, *IVe Esdr.*, XII, 31 sq.

L'empire romain est un aigle à douze ailes et trois têtes, *IVe Esdr.*, XI, 1-XII, 3, 11-32. Dans l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, les royaumes hostiles sont figurés sous l'image d'une forêt et d'un cèdre, le royaume du Messie sous les traits d'une vigne et d'une fontaine, XXXV-XL. Ailleurs, toute l'histoire du monde est symbolisée par une nuée qui laisse alternativement échapper des eaux claires et des eaux noires, l'époque messianique est figurée par un éclair, LIII-LXXII. — Jérusalem est ici une maison, *Hén.*, LXXXIX, 50 sq., là une vieille femme désolée, *IVe Esdr.*, IX, 38-X, 59.

Plusieurs de ces symboles se rencontrent dans l'Ancien Testament. Ézéchiel représente Israël sous l'image d'un troupeau de brebis qui devient la proie de toutes les bêtes sauvages, XXX, 3, 6, 8. Le même prophète parle des béliers, des agneaux, des boucs, des bœufs gras de Basan, c'est-à-dire des ennemis d'Israël, qui seront immolés au jour du jugement, XXXIX, 18 sq. Amos appelle les femmes de Samarie « vaches de Basan », IV, 1. Dans Dan., VII, les grandes monarchies universelles sont figurées par un « lion avec des ailes d'aigle, par un ours, par un léopard et par une quatrième bête, terrible, effrayante. » Souvent Israël est comparé à une vigne, la ville de Jérusalem à une femme. Ce qui, dans les apocalypses, rend ces symboles obscurs et fatigants, c'est leur continuité et leur enchevêtrement, parfois aussi le mauvais goût qui a présidé à leur choix, un réalisme extrême et l'absence de suite dans les développements, cf. *Hén.*, LXXXVI-XC.

Les nombres jouent un rôle important dans cette symbolique, moins cependant que dans Philon et dans certains auteurs chrétiens. Le chiffre sacré par excellence est *sept*, ne remplit-il pas déjà la première page de la Genèse de son mystère ? Il y a sept archanges, *Hén.*, XX; cf. Ez., IX, 2; Tob., XII, 15; *Test. Lévi*, VIII, 2 sq., sept cieux, *Hén. sl.*, III-XXI; *Test. Lévi*, II, 7-III, 3; cf. *Asc. Is.*, VII-XI; IV, 14; *Apoc. gr. Bar.*, II sq.; sept facultés de l'homme, *Hén. sl.*, XXX, 9; sept esprits ou sens dans l'homme, *Test. Rub.*, II, 3-9; cf. Eccl., XVII, 4; sept éléments matériels dans le corps humain; *Hén. sl.*, XXX, 8; sept esprits de tromperie, *Test. Rub.*, II, 1 sq.; III, 3-6; sept degrés de damnation, *IVe Esdr.*, VII, 81-87, et sept degrés de félicité des justes, *IVe Esdr.*, VII, 88-99; sept montagnes dont la septième est le siège de Dieu, *Hén.*, XVIII, 6; XXIV, 1-3, etc. — Le chiffre soixante-dix, multiple de sept, se rencontre assez souvent : il y a soixante-dix nations, parlant soixante-dix langues différentes et gouvernées par soixante-dix anges, *Test. hébr. Nepht.*, VIII, 1-6; il y a soixante-dix générations depuis le déluge jusqu'au jugement, *Hén.*, X, 12; d'après l'*Assomption de Moïse*, la captivité de Babylone durera soixante-dix plus sept années, III, 14; cf. Jér., XXV, 11 sq.; XXIX, 10; d'après le *Testament de Lévi*, les malheurs d'Israël se prolongeront pendant soixante-dix semaines d'années, XVI, 1; cf. Dan., IX, 2, 24-27; l'histoire d'Israël se partage en soixante-dix périodes, auxquelles répondent soixante-dix pasteurs, *Hén.*, LXXXIX, 59 sq.; XC, 1 sq. — Un autre multiple de sept, sept mille, se présente surtout quand il s'agit d'évaluer

la durée du monde, *Hén. sl.*, XXXIII, 1; cf. *Test. Abr.*, XIX, rec. A (la durée du monde sera de sept « éons »); VII, rec. B (sept mille « éons » s'écouleront depuis la mort d'Abraham jusqu'à la résurrection générale). Selon un autre calcul où le chiffre sept se combine avec le chiffre dix, le monde durera dix semaines, Hén., XCIII; XCI, 12-17. Dans les apocalypses canoniques on rencontre aussi la moitié de sept, trois et demi, Dan., VII, 25; IX, 27; *Apoc. Joan.*, XI, 9, 11; cf. XII, 14, ou, quand il s'agit d'une semaine d'années, quarante-deux mois, *Apoc. Joan.*, XI, 2, 3; XIII, 5, ou douze cents soixante jours, *Apoc. Joan.*, XI, 3; XII, 6.

Les apocalyptiques semblent avoir aussi une prédilection pour le chiffre douze; *IV Esdr.*, XIV, 11 : douze périodes du monde; *Ap. syr. Bar.*, XXII : douze temps de tribulations; cf. *Hén.*, LXXXIX, 71; *Hén.*, XC, 17 : douze derniers pasteurs; *Ap. syr. Bar.*, LIII sq. : douze alternances d'eaux claires et d'eaux noires, dans la vision du nuage; *Ap. Abr.*, XXIX : l'éon actuel dure douze « années ».

On rencontre enfin le nombre trois et quatre, *Hén.*, LXXXIX, 59 sq.; *IV Esdr.*, XII; *Apoc. syr. Bar.*, XXXIX; parfois un des multiples de quatre, quarante, chiffre auquel se rattachent de grands souvenirs de l'Ancien Testament, *Ap. syr. Bar.*, LXXVI, 4; cf. *IV Esdr.*, XIV, 23.

Il n'est pas facile de déterminer les cas où ces chiffres ont une signification symbolique; il est encore plus malaisé d'en dire le sens précis *Sept* et *douze* semblent signifier la plénitude normale, *soixante-dix* une multitude assez grande. Ce qui est clair, c'est qu'ils ne sont pas à prendre avec une rigueur mathématique.

9° *Indétermination du langage.* — Nous avons vu que les apocalyptiques étaient censés éprouver une grande difficulté à narrer leurs visions : les réalités célestes qu'ils avaient été admis à contempler étaient si ineffables! Le symbolisme venait bien au secours de la faiblesse humaine; mais, malgré tout, on restait toujours loin de l'idée à traduire. De là une autre conséquence : le style apocalyptique procède volontiers par approximations; il aime les mots à contours imprécis, il recherche les atténuations. Aussi rencontre-t-on fréquemment des termes de comparaison, « comme », « semblable à », etc. « J'approchai d'une grande maison, raconte Hénoch; les murs de cette maison étaient *comme* une mosaïque en pierre de grêle (cristal)... son toit était *comme* le chemin des étoiles... elle était brûlante *comme* du feu et froide *comme* de la neige, » XIV, 10-13. A un autre moment, il vit « quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était *comme* de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait *l'apparence* d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, *comme* un des anges saints, » XLVI, 1 sq.; cf. Dan. VII, 13. « Je vis là, au milieu de cette lumière *comme* une maison qui était bâtie en blocs de glace, » *Hén.*, LXXI, 5. — « Je vis des esprits qui volaient *en la forme* de deux oiseaux, l'un *comme* un phénix, l'autre *comme* un chalkydre, ils avaient *l'apparence* de lions, leurs pieds, leur queue et leur tête étaient ceux d'un crocodile, » *Hén. sl.*, XII, 1; cf. XXXIX, 4; XLII, 1, etc.

Ces locutions devaient en même temps produire dans les lecteurs l'impression que le voyant se contentait de rapporter fidèlement ce qui lui avait été montré : il décrit les formes extérieures, il n'entend pas se prononcer sur la nature intime des choses extraordinaires qu'il a contemplées. Qui n'admirerait un tel scrupule!

Enfin ces manières de parler avaient l'avantage de donner aux récits un je ne sais quoi de mystérieux, d'inexpliqué, qui devait augmenter la curiosité en même temps qu'il inspirerait un plus grand respect pour de si hautes révélations.

10° *Caractère factice du genre apocalyptique.* — De tous ces traits il résulte que le genre littéraire des apocalypses apocryphes est un des plus artificiels qui soient. La spontanéité y fait défaut et l'originalité ne trouve guère à s'y déployer. Toutes ces apocalypses se ressemblent. Le thème général est fourni à l'avance: l'auteur, sous le voile d'un nom biblique respecté, prédit des événements déjà réalisés et y ajoute ses prévisions ou ses espérances d'avenir. Même dans cette dernière partie, il n'a pas le choix du cadre : sous une forme ou sous une autre, il doit annoncer le triomphe des justes Israélites et le châtiment des ennemis; et cela, il l'a appris par un voyage au ciel ou par une révélation directe. L'imagerie elle-même lui est jusqu'à un certain point imposée : les apocalyptiques semblent avoir des traditions d'école auxquelles ils restent fidèles; ils connaissent les livres des prophètes authentiques et s'évertuent à les calquer. Mais le vrai souffle de l'inspiration leur manquant, ils tombent dans l'emphase. Leurs peintures rutilent de couleurs voyantes; les termes hyperboliques, les expressions grandiloquentes y abondent, et pourtant le lecteur reste le plus souvent froid. Ce n'est pas sans quelque raison que Baldensperger a pu appliquer à l'apocalyptique juive en général ce mot par lequel Hénoch décrit un palais céleste vu en songe : « La maison était brûlante comme du feu et froide comme de la neige; et il n'y avait dans cette maison aucun des agréments de la vie, » *Hén.*, XIV, 13. Enserrés dans la prison d'un genre littéraire ingrat, dépourvus du génie de Daniel et de saint Jean, privés des lumières surnaturelles qui donnent leur vrai prix aux apocalypses canoniques, les auteurs des apocalypses apocryphes devaient succomber sous leur tâche. Mais leurs intentions valaient mieux que leurs œuvres; si ces dernières sont des compositions littéraires médiocres, celles-là ne manquent ni de noblesse ni de générosité. Les apocalypses doivent leur existence à un des sentiments les plus profonds et les plus ardents de l'âme juive.

IV. ORIGINE DE L'APOCALYPTIQUE. — 1° *Circonstances historiques.* — Il est difficile de se faire une idée de la fermentation qui agitait les esprits en Palestine, pendant les deux siècles qui précédèrent la venue de Notre-Seigneur. La communauté juive qui, au retour de l'exil, s'était constituée en Judée, sous la direction d'hommes aussi marquants qu'Esdras et Néhémie, avait joui d'une tranquillité relative sous la souveraineté des rois perses, d'Alexandre le Grand et de ses successeurs, et s'était maintenue dans le ferveur, bien que les livres d'Esdras et de Néhémie, ainsi que les écrits des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie montrassent déjà chez bon nombre de Juifs, surtout dans la classe sacerdotale, un certain relâchement et des compromissions assez sérieuses avec les mœurs des populations environnantes. Mais la situation devint bien autrement grave au début du IIe siècle av. J.-C. Les conquêtes d'Alexandre avaient mis la civilisation grecque en contact avec tous les pays de l'Orient, et la Judée ressemblait à un îlot perdu au milieu des flots toujours montants de l'hellénisme. Un moment on pouvait croire que cet îlot allait être lui-même submergé. Antiochus Épiphane (175-164) veut noyer la religion juive sous les mœurs et les idées grecques, et dans cette entreprise sacrilège il est aidé par la complicité des classes juives les plus cultivées et d'une partie du sacerdoce. Défense est faite, sous peine de mort, de circoncire les enfants, de célébrer le sabbat, d'offrir des sacrifices. Les juifs fidèles sont massacrés par milliers ou vendus comme esclaves, les murs de Jérusalem sont abattus et les étrangers viennent souiller de leur présence la cité sainte. En 168, un autel païen est élevé au

Temple et l'on y offre des sacrifices idolâtriques.

C'est alors que, sous l'impulsion de quelques hommes résolus, inébranlables dans leur foi, jaillit l'étincelle de l'insurrection machabéenne. Entreprise insensée aux yeux des hommes! et pourtant le miracle s'accomplit, l'étranger est chassé, le culte du vrai Dieu est rétabli, les juifs recouvrent l'indépendance.

Mais un ferment de malaise subsiste, car les Juifs sont partagés en factions rivales, pharisiens et sadducéens, qui se disputent le pouvoir. La dynastie des Asmonéens s'use dans ces divisions incessantes, et l'an 63 av. J.-C., Pompée s'empare de Jérusalem : douze mille Juifs sont égorgés, d'autres sont conduits comme captifs à Rome. Les aigles romaines planent désormais sur la Judée. Hérode l'Iduméen pourra ceindre la couronne, mais ce sera avec la permission du sénat romain : le peuple élu est vassal de l'étranger. Cette situation si contraire à ce que semblaient avoir annoncé les prophètes, jointe aux vexations de toute sorte qu'Hérode et les procurateurs romains exercent à l'égard des Juifs, entretiennent chez ceux-ci une agitation qui se traduit par des révoltes fréquentes, et lorsqu'en 66 après J.-C. le procurateur Gessius Florus fait déborder la coupe, la guerre éclate, implacable, atroce. Elle finit par la destruction de Jérusalem et par l'incendie du Temple.

C'est dans ce cadre historique qu'il faut se transporter si l'on veut comprendre la genèse des apocalypses juives.

2° *Influence de la Bible.* — Au milieu de leurs tribulations, il reste aux malheureux persécutés une consolation qui surpasse toutes les autres : c'est la Bible, I Mach., XII, 9. C'est au nom de la Loi que le peuple se soulève; sous Judas Machabée, avant la bataille, le livre de la Loi est étendu devant le Seigneur, comme pour lui rappeler ses engagements, I Mach., III, 48, et devant les combattants mêmes on donne lecture du Livre saint, II Mach., VIII, 23. Antiochus Épiphane savait que, pour détacher les Juifs de leur religion, il fallait leur enlever la Bible, et c'est pourquoi il édicta la peine de mort contre tous ceux chez qui on la trouverait, I Mach., I, 60.

Les Juifs n'en furent que plus ardents à l'étude des Livres inspirés : ils y puisaient le courage de supporter héroïquement toutes les épreuves; les beaux exemples de vertu des personnages de l'Ancien Testament les exaltaient, mais surtout les promesses divines, faites à Israël, les remplissaient d'une énergie indomptable et faisaient briller à leurs yeux la lumière réconfortante d'un avenir plus heureux.

Pourtant, en lisant les pages sublimes dans lesquelles les voyants d'Israël annonçaient le bonheur futur du peuple élu, en contemplant les visions d'une splendeur inouïe que les prophètes déroulaient devant leurs regards émerveillés, ils ne pouvaient pas s'empêcher de comparer ces brillantes perspectives avec les tristes réalités dont ils étaient les témoins et de constater entre les deux une formidable antinomie. Ce fut là l'origine de l'apocalyptique juive. Car Dieu n'est pas sujet à l'erreur, et les prédictions des prophètes doivent se vérifier inéluctablement. Mais puisque le présent réalise si peu leurs oracles, il ne reste qu'à se réfugier dans l'avenir. Ce que Dieu a annoncé au sujet de son peuple, arrivera sans tarder : Israël sera vengé avec éclat, les tribus reviendront en Palestine, les incirconcis seront chassés de la Terre sainte, les Juifs ne seront plus soumis à la domination de l'étranger : ils auront pour chef Dieu lui-même ou son envoyé, le Messie; ils nageront dans l'abondance et la paix la plus parfaite régnera autour d'eux. Ces temps sont arrêtés dans les desseins de Dieu, et les apocalyptiques décrivent avec complaisance les phases historiques qui précéderont le déclanchement de la catastrophe qui sauvera Israël. L'intervention divine se produira immédiatement après les calamités dont on souffre au temps de l'auteur.

L'apocalyptique est donc avant tout le fruit d'une foi inébranlable en la véracité des Livres saints et en la parole de Iahvé. Sans doute, ces Juifs interprètent les textes sacrés trop à la lettre et donnent aux promesses divines le sens le plus matériel. Mais malgré tout, leurs œuvres sont un éclatant hommage rendu à la fidélité du Dieu d'Israël. Elles sont en même temps un message d'indéfectible espérance et témoignent, pour la plupart, d'un optimisme indéracinable : plus le présent est attristant, plus l'avenir sera rempli de splendeurs; plus la ruine de la nation juive semble irrémédiable, plus l'intervention divine sera merveilleuse. — Seules les apocalypses postérieures à la destruction du Temple rendent un son moins assuré. Et pourtant même là, la confiance dans l'accomplissement des oracles divins reste entière. Toutefois, la solution des problèmes apparaît avec moins de netteté: maintenant que Jérusalem est détruit et que Rome affermit son empire sur le monde, de quelle manière se réaliseront les promesses en faveur d'Israël ? Les horizons ont tendance à s'élargir : quel sera le sort des hommes en général ? quand et comment ce malheureux siècle prendra-t-il fin ? et qu'adviendra-t-il après ? Les contours des tableaux d'avenir s'estompent, mais l'espérance reste. Cf. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906; Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, Fribourg, 1922. Même quand ils pourraient être déroutés par les événements, les apocalyptiques restent encore des apôtres de courage, des semeurs d'enthousiasme. Aussi, tout en reconnaissant que le genre apocalyptique a le plus souvent des allures factices, froides, compassées, on serait injuste si l'on n'ajoutait que sous l'enveloppe artificielle de symboles plus ou moins habilement disposés, on sent battre des âmes ardentes, on devine des cœurs passionnés pour le triomphe dans le monde de ce qu'ils estiment être l'honneur de Dieu.

Il n'est donc pas exact de parler, comme le font Volz et un grand nombre d'autres critiques, du *pessimisme* des apocalyptiques, encore moins de prétendre, comme Baldensperger, qu'en marquant si fortement l'opposition entre ce monde, dominé par la puissance du diable, et le monde à venir où Dieu retrouvera tous ses droits, ils enseignent une sorte de dualisme et que, chez eux, seule « l'eschatologie sauve le monothéisme traditionnel, » *op. cit.*, p. 178-180. Les Juifs savent, par l'Ancien Testament que les puissances du mal jouent un rôle important, et l'histoire de leur époque en était la preuve; mais ils ne doutent jamais de la souveraineté absolue de Dieu sur toutes les créatures. Leurs écrits manifestent une foi magnifique en la puissance et en la justice du Seigneur, qui laisse le mal agir parce qu'il le veut bien et qui aura sa revanche solennelle et définitive à l'heure fixée par lui. L'apocalyptique est, au fond, un essai de justification des voies de la Providence divine, telles qu'elles apparaissent aux Juifs à la lecture de la Bible.

La Bible laissa d'autres traces dans les apocalypses. — Les tenants de l'école dite « d'histoire des religions, » comme Gunkel, Bousset, Böklen, Gressmann, et bon nombre d'autres critiques, prétendent que, dans une mesure très large, des influences étrangères se sont exercées sur l'apocalyptique juive. On veut y retrouver des spéculations d'origine babylonienne (mythes astraux, calculs astronomiques, division de la durée du monde en périodes déterminées régies chacune par une planète, c'est-à-dire un ange), surtout de nombreuses conceptions du parsisme (dualisme, jugement général, résurrection des morts, règne

final d'un dieu unique tout-puissant, vainqueur de Satan et des démons, apokatastase, spéculations sur des hypostases divines, angélologie), des doctrines grecques (représentations de l'au-delà, Hadès, Champs-Elysées, demeures des hommes vertueux), des théories helléno-égyptiennes (voyages d'Hermès au ciel, spéculations cosmogoniques, infiltrations gnostiques), des emprunts aux religions à mystères (révélations, inspirations divines, rites ou formules magiques, purifications et ascétisme). Cf. M. Nicolas, *Les doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, Paris, 1860, p. 49-55, 294-310; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Göttingue, 1895; N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901; Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*, Göttingue, 1902; Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingue, 1905; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd., Berlin, 1906, p. 540-594.

A l'encontre de ces théories, différentes remarques s'imposent : *a*) En beaucoup de cas, dans les rapprochement signalés, il ne s'agit que de vagues analogies, et les divergences sont encore plus grandes que les ressemblances. — *b*) Beaucoup de conceptions religieuses étaient répandues dans le monde antique en général et n'étaient le bien propre de personne. De plus, certains traits, à couleur mythologique, étaient l'équivalent pur et simple de concepts authentiquement juifs (par exemple Hadès = Cheol) ou n'étaient plus considérés que comme des embellissements littéraires. La Bible elle-même emploie des images ou des figures poétiques qui en dernière origine dérivent de récits mythiques, sans que pour autant elle veuille emprunter des idées à des légendes païennes; notre liturgie ne parle-t-elle pas d' « Olympe », de « Tartare », du « Tonnant », etc. ? — *c*) En ce qui concerne le parsisme en particulier, avant de parler de son influence sur la religion juive, il faudrait qu'on soit fixé sur l'âge des documents qui nous présentent des doctrines analogues à celles de nos apocalyptiques; et tout en admettant que les Gâthâs remontent au VIe siècle av. J.-C., on peut encore contester que la religion juive soit, sur des points importants, débitrice de la religion perse; pourquoi n'y aurait-il pas eu un développement similaire, mais indépendant ? Cf. Lagrange, *La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme*, Paris, 1905; *Rev. bibl.*, 1923, p. 153. — *d*) On acceptera facilement que les événements extérieurs ou le contact des Juifs avec les autres peuples aient pu stimuler le progrès de certaines idées ou même y introduire des éléments secondaires, p. ex. des concepts cosmologiques, astronomiques (cf. *Hénoch éth.* et *Hénoch slave*) ou des tendances gnostiques (*Hénoch slave*). — *e*) En ce qui regarde l'ensemble de ses idées religieuses, l'apocalyptique juive dérive en droite ligne de l'Ancien Testament; c'est donc par le développement interne de la religion juive qu'il faut avant tout l'expliquer. L'Ancien Testament offrait tout d'abord de beaux modèles de visions et de descriptions apocalyptiques, Is., II, VI, XI, XXIV-XXVII, LIII, LX; Ez., I, X, XXXVII-XXXIX; Zach., II sq., IX-XIV; Dan., II, VII, VIII, X, XII. Il contient aussi, du moins en germe, toutes les doctrines eschatologiques qui constituent le fond de l'apocalyptique juive. Il annonce la délivrance future, directement par Dieu ou par le Messie, le retour des exilés et le rassemblement des tribus, les splendeurs de la nouvelle Jérusalem, l'ère de prospérité matérielle, de paix, de bonheur, la défaite des ennemis et leur soumission au Dieu d'Israël, le jugement de Dieu sur les nations, des catastrophes cosmiques accompagnant la théophanie, la résurrection, le malheur des impies, le bonheur des justes. — Les textes sont si nombreux qu'il serait fastidieux de les énumérer. — On trouve dans l'Ancien Testament, spécialement dans les parties apocalyptiques, comme par exemple Is., XXIV-XXVII, LX; Ex., XXXIII-XLVIII; Joel; Zach., IX-XIV; Dan., VII-XII, tout l'essentiel de l'apocalyptique juive. Le grand nombre de rapprochements que les commentateurs des apocalypses sont obligés de faire avec des passages similaires de l'Ancien Testament en est d'ailleurs une preuve convaincante.

On ne saurait donc admettre l'opinion de Baldensperger qui, tout en reconnaissant que l'apocalyptique doit beaucoup à la Bible, et particulièrement aux prophètes, creuse cependant entre les deux un fossé infranchissable. Ce qui, à ses yeux, caractérise vraiment l'apocalyptique, ce sont la transcendance, l'individualisme spirituel et, par le fait, l'universalisme, en d'autres termes, le « dégagement de tout idéal terrestre et politique. » Aussi, « l'apocalyptique, à l'égard du messianisme des prophètes (qui, pour lui, est tout national et terrestre), ne signifie pas continuation mais rupture, elle n'en est pas le développement normal mais l'antithèse .. elle n'est pas une *finale* qui répercute des motifs déjà entendus, mais un nouveau chant dans un chœur d'ordre supérieur; » *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, 3e éd., Strasbourg, 1903, p. 173 sq. Nous avons déjà vu que cette prétendue transcendance des apocalypses doit être réduite à des proportions très modestes; ce qui y domine de fait, c'est le nationalisme le plus aigu, tandis que tous les éléments « transcendants » se retrouvent dans les prophètes.

Bien plus, les apocalypses juives omettent des traits importants que l'Ancien Testament avait ajoutés à ses tableaux d'avenir. Même dans les *Paraboles d'Hénoch*, le Messie reste sur le plan humain : il apparaît sans les prérogatives divines dont l'avaient orné en particulier Isaïe et Michée. Nulle part non plus, il n'est question du Serviteur souffrant de Iahvé; le mystère de la Rédemption des âmes par le sang du Juste reste insoupçonné. De plus, les apocalypses, même celles qui représentent une eschatologie plus haute, comme le *IV livre d'Esdras*, n'ont pas su se dégager de l'emprise nationale, alors que tant de passages prophétiques l'avaient fait. Enfin, les notions sur le bonheur futur des justes se sont épaissies et matérialisées. L'apocalyptique juive n'a pas rompu avec les prophètes; mais elle n'en a pas élargi les horizons; elle les a au contraire resserrés et a ainsi rendu plus difficile l'acceptation de l'Évangile.

3° *Milieu dans lequel les apocalypses juives prirent origine.* — Plusieurs critiques de marque ont voulu voir dans les apocalypses une manifestation de l'activité littéraire des Esséniens ou du moins d'un milieu qui leur était étroitement apparenté; A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Jéna, 1857, p. 253 sq.; Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhaeltniss zum Judenthum*, Strasbourg, 1881, p. 109-125; J. E. H. Thomson, art. *Apocalyptic Literature* dans *International Standard Bible Encyclopaedia*, t. I, Chicago, 1915, p. 161-178. D'autres leur attribuent au moins l'une ou l'autre apocalypse, par exemple, *Le livre d'Hénoch* (Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles*, Edinburgh, 1871, p. 222 sq.), ou du moins l'*Apocalypse des semaines* (O. Holtzmann), *Les Jubilés* (Jellinek), l'*Assomption de Moïse* (Merx, Schmidt, O. Holtzmann, Bertholet).

On a fait valoir en faveur de ces théories les spéculations des esséniens sur les anges et sur les choses de l'au-delà, leur mysticisme, leurs enseignements ésotériques, leurs tendances à la magie, leur ascétisme. Mais selon la remarque très juste de Schürer, « les points de contact qu'on pourrait invoquer sont beaucoup trop débiles pour qu'on ait le droit de qualifier

un seul de ces écrits comme un produit essénien; » *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., Leipzig, 1909, p. 262; cf. aussi Baldensperger, *op. cit.*, p. 203-207.

D'autres ont voulu attribuer certaines apocalypses à des pharisiens (*Jubilés*), au moins à des pharisiens d'ancien modèle (*Testaments des Douze Patriarches*, d'après Charles), à des zélotes (l'*Assomption de Moïse*), voire même à des sadducéens (*Testaments*, d'après Leszynsky). D'autres enfin, — et ils sont aujourd'hui le grand nombre (Baldensperger, Causse, M. Friedländer, Bousset, etc.), — croient que les apocalypses ont été composées par « les pieux » d'entre le peuple, les successeurs des hassidéens, « les silencieux », les « pauvres d'Israël », les « messianistes-piétistes », en somme par les humbles gens qui souffrent, se tiennent loin des intrigues politiques, placent toute leur confiance en Dieu et regardent avec une certaine défiance la religion officielle. Pour un peu, on les dirait des « protestants » avant la lettre! — M. de Faye distingue « l'apocalypse populaire », « les apocalypses rabbiniques » et « l'apocalyptique transcendante. » — Cette diversité même dans les appréciations montre qu'en réalité on manque des éléments d'information nécessaires. Avouons donc notre ignorance! On aurait tort de vouloir à tout prix affubler les apocalyptiques d'une des grandes étiquettes sous lesquelles on essaie de ranger tous les Juifs d'alors. Nous ne connaissons pas suffisamment le judaïsme du temps de J.-C. pour caractériser les milieux d'où sortirent les apocalypses. Le plus sage sera de s'abstenir de toute généralisation hâtive et de toute classification arbitraire.

Les apocalyptiques sont-ils du moins fils du vrai judaïsme, ou appartiennent-ils à des sectes dissidentes ? Les juifs d'aujourd'hui sont peu sympathiques à la littérature apocalyptique. A leurs yeux, elle ne saurait être considérée comme le témoin authentique de la pensée juive. Sur ce point, ils sont du reste en accord parfait avec les rabbins de l'époque talmudique. Mais en fut-il toujours ainsi ? C'est une question qui vaut la peine d'être examinée de près.

V. Histoire de l'apocalyptique. — 1° *L'Apocalyptique et le judaïsme.* — Nous avons vu que le mouvement apocalyptique prit naissance au IIe siècle av. J.-C., à l'époque si troublée de l'oppression syrienne, suivie de la magnifique réaction machabéenne. Dans les apocalypses les plus anciennes (la majeure partie du *Livre d'Hénoch*, les *Jubilés*, les *Testaments des Douze Patr.*) on sent encore les frémissements de la colère contre les odieux idolâtres ou contre les Juifs apostats, l'orgueil des victoires récentes dues à l'épée des Asmonéens, la confiance dans l'avenir de la dynastie, avenir qui tend même à se fondre avec les perspectives messianiques. Les données fournies par les apocalypses suivantes sont trop imprécises et leurs dates de composition trop discutables pour qu'on puisse tracer la ligne de leur développement historique. Il serait encore plus risqué de vouloir reconstituer une période historique déterminée à l'aide de ces apocalypses. Il faut arriver à la destruction de Jérusalem en 70, pour trouver de nouveau des points d'appui fermes; le *IVe livre d'Esdras* et l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, écrits sous le coup de ces événements tragiques, exhalent la douleur la plus vive et permettent de mesurer la profondeur de la réaction produite par eux dans certaines âmes juives. L'insurrection de Bar-Kochba et l'impitoyable répression d'Adrien (132-135 apr. J.-C.) semblent avoir donné le coup de grâce à l'apocalypse juive, du moins à l'apocalypse messianique.

Quelle fut, à l'origine, la position de l'apocalyptique dans le judaïsme ?

Écoutons M. S. Schechter, « président du séminaire théologique juif d'Amérique à New-York », dont les idées, sur ce point, sont partagées par la plupart de ses coreligionnaires : « C'est parmi les sectes séparées du grand corps du judaïsme, que nous devons chercher l'origine d'ouvrages pseudépigraphes, tels que le livre des *Jubilés*, le *Livre d'Hénoch*, les *Testaments des Douze Patriarches* et de productions similaires, — et non dans le judaïsme des pharisiens. Ce fait était reconnu depuis plus d'un demi-siècle par Beer, qui s'exprima ainsi à l'égard du livre des *Jubilés :* « Sa physionomie « générale est singulière, et il dut apparemment son « origine à une communauté séparée. » Mais c'est là une caractéristique qui peut être appliquée aussi au *Livre d'Hénoch* et aux *Testaments des Douze Patriarches*, qui ont des affinités si étroites entre eux et qui tous poussèrent sur le terrain des sectes. Et assurément, il est impossible d'avoir une opinion différente sur cette classe d'écrits, si l'on a fait une étude personnelle de la littérature rabbinique, telle qu'elle s'offre à nous dans la *Mischna*, le *Talmud* et les *grands Midraschim.* Quand on passe de ces œuvres authentiques des rabbins aux pseudépigraphes, on se sent transporté dans un monde différent, — d'un monde où l'on interprète et où l'on argumente à un monde imaginaire. Ce n'est plus la voix vivante de l'école qu'on entend, mais les fictions mortes de quelque écrivain, qui s'identifie avec les héros des anciens temps... Étant schismatique, il ne tient pas à former un anneau dans la chaîne de la tradition, mais il s'efforce d'apparaître lui-même comme la source de la tradition. Ses révélations ne s'accordent pas avec la coutume et l'usage, c'est ce qui l'oblige à leur assigner une date dans l'époque biblique ou patriarcale. Cette manière d'agir est absolument inconnue au « judaïsme officiel » des anciens temps, si l'on entend par « judaïsme officiel » le pharisaïsme, qui formait la grande masse de la nation, s'identifiait avec la Synagogue, enseignait dans les écoles et, de plus, contrôlait largement le service du temple.... Quels que soient les changements et les interpolations que ces pseudépigraphes aient pu subir — et certaines de ces modifications ont peut-être été faites avec le dessein de réconcilier leurs enseignements avec ceux de l'ensemble de la nation — leur caractère séparatiste (*sectarian*) demeure toujours saillant, surtout dans leurs parties halachiques. Il va sans dire que tout ce groupe de pseudépigraphes est d'une importance capitale pour l'histoire du christianisme, lequel, sans doute aucun, était le dernier terme de tous les efforts séparatistes (*sectarian*) antérieurs et a dû absorber tous les éléments hostiles, en lutte avec le judaïsme officiel; mais ce n'est pas là une raison qui puisse les faire considérer comme un facteur dans le développement du judaïsme pharisien; » *Documents of jewish sectaries*, Cambridge, 1910, t. I, p. XXVI-XXIX; voir, du même auteur, *Some aspects of rabbinic theology*, Londres, p. IX, 5 sq.

M. Gérald Friedlander, *minister of the western Synagogue* à Londres, renchérit encore sur M. Schechter, en écrivant : les éléments apocalyptiques du Nouveau Testament « n'ont pas d'importance pour les Juifs, qui ont rejeté tout entière la littérature postérieure à la Bible, comme opposée à ce qu'il y a de meilleur dans la pensée et le sentiment des Juifs, » *The jewish sources of the Sermon on the mount*, Londres, 1911, p. 36 et *passim*.

Ces raisonnements sont bien ceux de rabbins élevés dans le respect scrupuleux du judaïsme officiel; mais ils ont le tort de supposer que le judaïsme des deux derniers siècles avant J.-C. ne comptait que des pharisiens, et des pharisiens du type le plus rigide. L'histoire ne cadre pas avec des vues aussi étroites. Le grand sacerdoce, occupé à peu près exclusivement par les sadducéens, Act. V, 17; IV, 1, le Sanhédrin

recruté en bonne partie parmi l'aristocratie du Temple, ne faisaient-ils pas partie du judaïsme, et même du judaïsme officiel ? Les Juifs de la Diaspora, nullement pharisiens, étaient-ils excommuniés ? L'historien Josèphe, pharisien lui-même, du moins dans sa jeunesse, estime que le nombre des pharisiens était de 6 000, *Ant.*, XVII, II, 4. Quelle que soit la valeur de ce calcul, il n'en ressort pas moins que, parmi les Juifs qui habitaient alors la Palestine, les pharisiens ne formaient qu'une minorité qui ne se confondait point avec « la grande masse de la nation. » Le Nouveau Testament confirme pleinement, sur ce point, la donnée de Josèphe : les pharisiens y apparaissent comme un groupe délimité, distinct du peuple. Leur nom même, « les séparés » — ou plutôt « séparatistes », *p^erûšim* — montre qu'ils constituaient une fraction dans l'ensemble du judaïsme, et le Nouveau Testament, aussi bien que l'historien, caractérise au mieux cette situation en les appelant « une secte », αἵρεσις, Act., xv, 5; Josèphe, *Vita*, 38.

A la lecture des apocalypses, c'est l'atmosphère juive la plus pure qu'on respire. Les auteurs de ces ouvrages n'ont point conscience d'être des « non-conformistes », ils se sentent en communion d'idées parfaites avec leurs coreligionnaires, ils prennent la part la plus active à leurs douleurs, à leurs espérances; les intérêts dont ils se constituent les défenseurs sont ceux du judaïsme entier. Rien de ce qui est juif, ne leur est étranger.

Mais ce qui emporte la conviction, c'est l'attitude des apocalyptiques à l'égard de la Loi mosaïque. On a pu écrire, que « toute la vie religieuse du peuple juif, à l'époque de J.-C., se meut autour de deux pôles : l'accomplissement de la Loi et l'espérance de la gloire à venir. C'est parce qu'on espère celle-ci, qu'on est zélé pour celle-là »; Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 548. « Seigneur, disent les apocalyptiques à Dieu, avec de multiples variantes, tu nous as donné la Thora et nous l'avons gardée. Quelle récompense nous donneras-tu en retour ? » — Et la réponse est invariable : « c'est l'empire sur le monde entier que je vous donnerai. » — C'est là la pensée fondamentale des apocalypses, le *leitmotiv* qui les traverse toutes depuis le *Livre d'Hénoch* jusqu'au *IV livre d'Esdras*. On ne pourrait en désigner une seule qui ne mette en relief l'importance de la Loi : toutes elles exhortent à une conduite conforme à la Loi, toutes elles gémissent sur les infractions que trop de juifs se permettent à son égard. Elles ne connaissent d'autre voie à la félicité messianique ou au bonheur éternel que la Loi : elle jouit d'une suprématie incontestée, dans *Hénoch*, v, 4; XCIII, 6; XCIX, 2; CVI, 14; CVIII, 1; dans les *Jubilés* qui en sont le commentaire méticuleux, dans les *Testaments des Douze Patriarches*, *Rub.*, III, 8; VI, 8; *Lévi*, XI, 6; XIII, 1-3; XIX, 1 sq.; *Jud.*, 3; XVIII, XXVI, 1; *Zab.*, III, 4; x, 2; *Iss.*, v, 1; *Dan*, v, 1; VI, 9 sq.; *Nepht.*, II, 6; III, 2; *Gad*, III, 1 sq.; IV, 7; *Acher*, VI, 3; VII, 5; *Joseph*, IV, 5; XI, 1; *Ben.*, x, 3; dans l'*Assomption de Moïse*, dont le héros s'écrie : « Mourons, plutôt que de transgresser les commandements du Seigneur des Seigneurs, du Dieu de nos pères, » IX, 6; dans toutes les apocalypses sans exception, jusque dans le *IVe livre d'Esdras*, III, 29-36; IV, 25; v, 27-30, etc.

Il semble donc bien que, dans les débuts, il y ait eu identité fondamentale entre le judaïsme des apocalyptiques et le judaïsme des autres juifs.

Cependant, il faut reconnaître qu'il y avait là deux tendances distinctes : les apocalyptiques préféraient porter leurs regards sur l'avenir glorieux qui devait récompenser un jour la fidélité des Juifs; se rattachant plus volontiers à la tradition prophétique, ils laissaient la casuistique de la Loi à d'autres. Mais autour d'eux il en est qui sont beaucoup moins préoccupés de savoir ce que le peuple peut attendre, que de lui inculquer ce qu'il doit faire : ce sont les Docteurs de la Loi. Or, l'état d'esprit d'un juriste est assez différent de celui d'un prophète, et là où le nomisme gagne, l'apocalyptique doit marquer un recul. On peut constater que le *Livre des Jubilés*, si riche en commentaires halachiques, est très sobre en espérances messianiques. C'est que l'homme appliqué tout entier à analyser un texte juridique, à collectionner les opinions des interprètes, à entourer la moindre prescription légale de la haie protectrice de défenses multiples et minutieuses, ne sera pas facilement porté à donner créance à des visions apocalyptiques et il n'y verra qu'un jeu puéril, ou du moins il les subordonnera à ce qu'il estime l'essentiel. Entre la tendance *nomiste* et la tendance apocalyptique, il y avait donc une opposition latente, que les événements extérieurs se chargeront d'amener à l'état de conflit ouvert.

Pourtant les deux tendances se rattachaient à la tradition orale, qui prétendait être une explication authentique de l'Écriture. En effet, à côté de la Parole divine écrite, la théologie juive reconnaissait une loi orale, embrassant l'*halacha* et l'*haggada*; l'*halacha* commentait les dispositions législatives de la Thora et formait un enseignement plutôt scientifique donné par les rabbins dans leur maison et plus tard dans le *Beth-Hammidrasch*; l'*haggada* était d'allure moins sévère, elle embellissait de détails nouveaux les récits historiques de la Bible ou y superposait des exhortations morales : elle constituait le fond de la prédication synagogale. Mais ce double enseignement oral était réputé remonter à Dieu : Moïse le reçut au Sinaï et par une succession ininterrompue il passa aux représentants actuels de la Synagogue, *Pirqé Aboth*, I, 1 sq.; voir le commentaire de Herford, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, Oxford, 1913 ,t. II, p. 691.

Les apocalyptiques, qui offraient un complément à la partie prophétique de l'Ancien Testament, avaient l'ambition de faire reconnaître leur enseignement comme également authentique. N'était-il pas divin, lui aussi, puisqu'il était une révélation transmise par de vénérables personnages bibliques à leurs descendants ? Pourquoi n'aurait-il pas fait partie de la tradition orale, qui était le commentaire indispensable de la Loi écrite ?

Il est difficile de savoir quelle fut, au Ier siècle de notre ère, l'attitude du judaïsme à l'égard de l'apocalyptique. Les Évangiles nous montrent que ce qui semblait spécialement préoccuper les Juifs d'alors, c'était la casuistique légale, les « traditions des pères », les purifications imposées à la suite de contacts avec des objets impurs, les dîmes, les prescriptions sur le sabbat, la manière d'entendre les serments, les sacrifices, etc. A vrai dire, les interlocuteurs de Jésus étaient le plus souvent des pharisiens, et de leur part ce genre de soucis était naturel. Mais il semble bien que l'apocalyptique n'ait pas été proscrite. L'attente messianique paraît vive dans toutes les classes de la société, surtout dans les couches populaires; Jésus ne produit aucun étonnement quand on l'entend parler du Fils de l'homme, il est compris du Sanhédrin quand il annonce la venue du Fils de l'homme, assis à la droite de Dieu, sur les nuées du ciel; le peuple a appris que le Christ se présentera inopinément et qu'il est impossible de savoir d'où il vient; il aura des précurseurs et son rôle principal sera de rendre à Israël la royauté; le banquet messianique est le comble des félicités et l'on estime heureux ceux qui pourront y prendre part; en attendant, le sein d'Abraham est la demeure des justes tandis que l'enfer

est le réceptacle des méchants. Sans doute, ces idées pouvaient être admises indépendamment des apocalypses; mais est-il défendu de penser que celles-ci ont contribué à les maintenir et à les généraliser ?

Ajoutons que les chrétiens reçurent les apocalypses des mains des Juifs, et s'ils leur ont fait bon accueil, c'est qu'apparemment ces écrits jouissaient de quelque crédit sur le sol où ils avaient pris naissance.

Personne du reste ne prétend que chacun de ces livres soit l'expression fidèle de la pensée de tous les Juifs d'alors. Au sein du judaïsme contemporain de J.-C., comme dans tout groupement religieux où il n'y a pas d'autorité doctrinale reconnue de tous, il y eut des divergences, même sur des questions fondamentales. En dehors de quelques points assez peu nombreux, sur lesquels entre Juifs il ne pouvait y avoir de discussion, la liberté la plus grande régnait encore et dans ces conditions un ouvrage ne peut attester que les opinions du milieu où il vit le jour et où il fut accepté. Jusqu'à quel point les apocryphes représentent-ils les conceptions communes ? Personne n'oserait le déterminer.

Ce qu'on peut dire, c'est que les apocalyptiques faisaient partie de la grande communauté juive, et rien ne permet d'affirmer qu'ils aient appartenu à des sectes dissidentes.

2° *L'apocalyptique et le christianisme.* — Il est devenu de mode, dans le camp des critiques non catholiques, d'attribuer à l'apocalyptique un rôle capital dans l'histoire religieuse de l'humanité. Selon eux, cette littérature a une part essentielle dans la préparation du christianisme : elle serait le trait d'union entre l'idéal prophétique et l'idéal chrétien, elle serait l'anneau qui soude l'Ancien Testament au Nouveau et en expliquerait les croyances primitives. Dès lors, le christianisme à ses origines n'apparaît plus que comme l'aboutissement logique et nécessaire d'un processus intellectuel qui avait commencé longtemps avant lui : il n'est qu'une étape de cette évolution naturelle gigantesque qui emporte hommes et choses vers le progrès indéfini

« C'est un principe généralement admis aujourd'hui, écrit Michel Nicolas en 1860, qu'il ne s'est produit aucun événement important dans le monde sans avoir été longuement préparé par une succession de faits analogues et tendant tous à lui comme à leur dernière conséquence et à leur forme la plus complète. » Le christianisme ne fait pas exception à la règle commune, il est le produit de son milieu, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, Paris, 1860, p. II sq. « Jésus et l'Évangile, déclare Loisy, ne s'expliquent pas immédiatement par l'A. T., mais par le judaïsme de leur temps, » *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1911, p. 584. L'attente fiévreuse de la parousie est une conséquence de l'apocalyptique : « Plusieurs critiques admettent que la pensée de Jésus reste entièrement dominée par l'eschatologie apocalyptique.... Jésus annonçait le royaume (eschatologique) et c'est l'Église qui est venue, » *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 2 et 111. D'après A. Sabatier, « Le messianisme apocalyptique dominait toute la pensée juive depuis l'époque des Macchabées, et les premiers chrétiens (en) étaient peut-être plus imbus et plus possédés que tout le reste de leur peuple. » Ce messianisme apocalyptique enveloppe tous les enseignements de Jésus et de saint Paul; mais comme on ne peut pas vivre perpétuellement dans cette attente de la parousie, « le messianisme disparaît pour faire place au catholicisme, » *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 6e éd., 1901, p. 222, 223; cf. p. 205.

Pour Baldensperger, l'apocalyptique, avec son surnaturalisme et sa transcendance, fut l'étape intermédiaire qui permit de passer du messianisme tout terrestre des prophètes à la religion tout intérieure et à la prédication du royaume purement spirituel de Jésus, *op. cit.*, p. 229-232.

Charles attribue à l'apocalyptique une influence hors pair sur la formation du christianisme; elle est « le pont » jeté sur l'abîme qui sépare l'Ancien Testament du Nouveau : c'est à elle que le christianisme, aussi bien que le judaïsme talmudique, « doit ses conceptions spirituelles de la vie future, » *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, 2e éd., Londres, 1913, p. 195; cf. p. 178-182; *idem : the Apocrypha*, t. II, p. VII. C'est à elle aussi qu'il doit sa morale si élevée. L'influence du *Livre d'Hénoch* sur le Nouveau Testament fut particulièrement profonde : saint Paul et la plupart des autres écrivains du Nouveau Testament « étaient familiarisés » avec ce livre et de nombreux passages néo-testamentaires « en dépendent directement soit pour l'expression soit pour l'idée. » Sur des points fondamentaux, les enseignements du *Livre d'Hénoch* « ont eu une part indiscutable dans la formation des doctrines correspondantes du Nouveau Testament, » *The Book of Enoch*, Oxford, 1912, p. XCV-CXXX; cf. *The Apocrypha*, t. II, p. 180 sq. — Il en est de même pour les *Testaments des Douze Patriarches*. Charles n'hésite pas à déclarer que les écrivains du Nouveau Testament et Notre-Seigneur lui-même ont fait de nombreux emprunts à cet apocryphe, *The Testaments of the Twelve Patriarches*, Londres, 1908, p. XVII, LXXII-XCII; cf. *The Apocrypha*, t. II, p. 291 sq.

Tant que nous n'avons pas compris les apocalypses juives, affirme M. Causse, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, le sens de l'évolution des idées religieuses nous reste impénétrable; « elles sont le lien entre l'Ancien et le Nouveau, entre la Bible des prophètes et l'Évangile... » Les apocalypses d'*Hénoch* et de *Moïse*, les *Psaumes de Salomon*, les *Testaments des Douze Patriarches* « furent les livres d'édification populaire de ce temps, les livres qu'on lisait à Nazareth, à Capharnahum, à Bethsaïda, quand Jésus était enfant, » *Les Pauvres d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 138.

On a vu plus haut ce que pense M. Schechter des apocalypses; se refusant à voir en elles un produit du judaïsme orthodoxe, il déclare cependant qu'elles sont d'une importance capitale pour l'histoire du christianisme, *op. cit.*, p. XXIX.

« L'apocalyptique, ignorée il n'y a pas cent ans, n'est-elle pas devenue un peu trop envahissante ? » se demande le P. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1919, p. 191. Certes, on peut s'étonner de la hardiesse de ces affirmations lorsqu'on examine de près les arguments qui sont chargés de les étayer.

On peut distinguer deux points de vue assez différents :

a) Les Évangiles et les écrits des Apôtres *dépendent-ils*, soit pour les idées, soit pour les expressions, des apocalypses juives ?

b) L'apocalyptique a-t-elle du moins préparé les voies à l'Évangile ?

Si l'on veut ne tenir compte que des documents et si l'on fait abstraction des théories évolutionnistes qui érigent en principe le déterminisme historique, on est obligé de donner, dans l'ensemble, une réponse négative aux deux questions.

a) *Dépendance.* — Quelques remarques permettront d'entrevoir la vérité. — 1. *Les idées.* — Rien ne prouve que c'est aux apocalypses que le Nouveau Testament doive ses conceptions spirituelles sur la vie future et sa morale si élevée. Pour ce qui est de la doctrine de l'immortalité de l'individu et de la vie future heureuse, Charles reconnaît qu'on peut en trouver les commen-

cements dans l'Ancien Testament, Job, xiv, 1-15; xix, 25-27; Is., xxiv-xxvii; Ps., xlix et lxxiii; Daniel, xii; *A critical history...*, 2e éd., 1913, p. 69-78, 178 sq. A ces textes on doit ajouter le témoignage explicite et répété des livres rangés par les protestants parmi les « apocryphes » : Tob., ii, 17 sq.; iii, 6; iv, 11; xii, 9; II Mach., vii, 36; cf. vi, 26 et 30; vii, 14; Judith, xvi, 20 sq. Et le livre de la Sagesse n'est-il pas tout entier rempli de l'idée de l'immortalité et de la félicité dont les justes jouiront près de Dieu, cf. i, 11-16; ii, 24 sq.; iii, 1-8; iv, 1 sq. 7-15; v, 1, 16 sq.; vi, 18-21; viii, 13; xv, 3, etc. ? Pourquoi alors recourir aux apocalypses qui ne semblent avoir jamais eu une grande diffusion et qui, en tout cas, n'ont rien donné de supérieur à ces croyances ?

Quant à la morale, c'est surtout aux *Testaments des Douze Patriarches* que Charles fait l'honneur d'avoir inspiré l'enseignement néo-testamentaire. Mais d'abord, sommes-nous bien sûrs que ces textes sont tous d'origine juive ? Lorsque dans un apocryphe on trouve une christologie complète, introduite par des chrétiens à partir du iie siècle, cf. Charles, art. *Testaments of the Twelve Patr.*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. iv, Edinburgh, 1902, p. 722 sq. ; voir plus loin, art. Apocryphes, col. 380 sq., on a le droit d'hésiter à admettre que cet apocryphe ait été une des sources principales de la morale chrétienne. Du reste, rien n'empêche de penser que des doctrines morales assez hautes, conformes à ce qu'il y a de meilleur dans l'Ancien Testament, aient été professées par certains Juifs. Mais à qui fera-t-on croire que Notre-Seigneur et saint Paul ont eu besoin des *Testaments* pour leur enseignement moral, qui jaillit des profondeurs les plus intimes de leur âme et qui est incomparablement supérieur à celui des meilleures apocalypses ?

Notons cette réflexion de Plummer : « Quelques-unes des rencontres entre les *Testaments* et le Nouveau Testament sont probablement fortuites. D'autres peuvent être dues à l'influence des écrits juifs (soit canoniques soit extracanoniques) et de traditions juives, d'une part sur l'auteur des *Testaments* et d'autre part sur les écrivains du Nouveau Testament. Mais la plupart sont l'œuvre de scribes chrétiens qui n'hésitèrent pas à remanier le texte des *Testaments* afin de rendre le livre plus édifiant, » *The Expositor*, déc. 1908, p. 490. Et le même critique fait remarquer avec raison que si l'on admet cette influence extraordinaire des *Testaments* sur Notre-Seigneur et ses Apôtres que suppose Charles, il devient impossible d'expliquer comment l'apocryphe n'a laissé aucune trace dans la littérature chrétienne des premiers temps, par exemple, chez saint Clément Romain, saint Ignace, Barnabé, dans la *Didachè*, chez Aristide, saint Justin, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie.

2. *La forme.* — On a beau parcourir les tableaux où Charles compare minutieusement des expressions du Nouveau Testament avec des locutions analogues du *Livre d'Hénoch* ou des *Testaments*, on n'y trouve rien de vraiment caractéristique, rien qui force à admettre une dépendance littéraire, réserve faite pour Jud., 14 sq. Le plus souvent, la similitude des termes s'explique sans peine par l'analogie des pensées. On est bien forcé de donner à des idées semblables un vêtement à peu près identique.

Et n'est-il pas évident qu'entre l'Ancien Testament, la littérature juive et le Nouveau Testament, il devait y avoir un fond commun de pensées et, partant, d'expressions? Les rapprochements signalés ne dépassent pas ce qu'on pouvait logiquement attendre.

Enfin, au-dessus de la lettre, même quand elle est identique en plusieurs écrits, il y a l'esprit; surtout en matière de religion, ce qui importe, ce n'est pas tant l'expression matérielle que l'âme dont les textes sont imprégnés et le souffle qui les traverse. Or, à ce point de vue, sauf quelques rabbins juifs, comme Gérald Friedlander, aucun critique sérieux ne mettra sur un pied d'égalité les productions juives et l'Évangile, cf. J.-B. Frey, *Le Pater est-il juif ou chrétien? Rev. bibl.*, 1915, p. 556-563.

b) *Préparation à l'Évangile.* — L'apocalyptique juive a-t-elle du moins facilité la conquête des âmes par l'enseignement chrétien ? Est-elle vraiment le pont jeté entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le trait d'union qui, par ses notions transcendantes, joint l'idéal terrestre des prophètes à l'idéal tout spirituel de Jésus et de ses Apôtres ?

On doit dire plus tôt que l'apocalyptique a faussé l'Ancien Testament et a contribué à l'échec de la prédication évangélique parmi les Juifs. Loin d'insister sur les éléments spirituels de l'enseignement messianique des prophètes, les apocalyptiques l'ont rabaissé. Tandis que l'ère messianique était présentée par les grands voyants d'Israël sous l'image d'une lumière qui se répand sur le peuple élu pour le reconduire dans les voies de la justice et de la sainteté, lumière qui se propagera aussi sur la gentilité laquelle, désormais, connaîtra le vrai Dieu et le servira, dans les apocalypses l'image de l'avenir est grossièrement matérialisée; quand elles n'éliminent pas l'élément religieux et moral, elles le subordonnent aux promesses d'ordre matériel. Le Messie est avant tout un roi national, dont la première tâche sera de rendre au peuple juif l'indépendance politique; le reste de l'humanité n'est toléré que s'il consent à graviter dans l'orbite d'Israël. Et si dans quelques apocalypses la perspective eschatologique va au delà des conditions présentes, le ciel envisagé sera le plus souvent un paradis terrestre où il n'y a guère de place que pour les Juifs et leurs amis. Le Messie n'est jamais considéré comme rédempteur des âmes, chargé du poids de leurs péchés.

Dès lors, il est facile de comprendre les obstacles immenses que rencontra la prédication de l'Évangile chez les Juifs de Palestine et chez ceux de la Diaspora. S'il est malaisé de déterminer dans quelle mesure les apocalypses pénétrèrent dans les masses, elles montrent bien, cependant, pourquoi Jésus-Christ se heurta à tant d'incompréhension. C'est que les conceptions religieuses et morales dont elles sont l'écho et qu'à leur tour elles affermissent étaient, sur les points fondamentaux, en opposition flagrante avec les enseignements de J.-C. Les doctrines du Sauveur sur Dieu qui est notre Père, le Père de tous les hommes sans distinction de nationalité, sur l'efficacité rédemptrice de sa mort, sur le royaume messianique où la pureté intérieure et la charité sont préférées à toutes les observances rituelles et à la filiation abrahamique elle-même, ces doctrines — et beaucoup d'autres — n'ont aucun parallèle dans nos écrits, même pas dans le *IVe livre d'Esdras*. Aussi le jugement qu'annonce Jésus s'exercera-t-il pour la condamnation d'Israël, non au profit de ses vengeances, comme dans les apocalypses.

L'apocalyptique n'a pas préparé les voies à Jésus, elle a entravé son action en renforçant les préjugés. Son esprit a mené les Juifs, non à l'Évangile, mais à l'insurrection et au désastre national.

Il semble même que l'apocalyptique juive postérieure à l'établissement du christianisme accuse une certaine réaction contre les nouvelles doctrines, particulièrement contre la divinité du Christ et contre le rôle qui lui est attribué spécialement dans le jugement dernier. On est frappé de lire dans le *IVe livre d'Esdras*, vi, 6; « Tout cela (la création) a été fait par

moi et non par un autre, de même que la fin viendra par moi et non par un autre. » *Facta sunt haec per me et non per alium, ut et finis per me et non per alium*, vers. lat.; les autres versions présentent des variantes importantes. Bruno Violet omet, dans sa traduction critique, la seconde partie du passage. Il se pourrait que le texte revienne en fin de compte à une locution très biblique, cf. Job, XIX, 27; Is., XLV, 21. — L'auteur déclare aussi que « personne d'entre les habitants de la terre ne peut voir » le Messie et ses compagnons, jusqu'au jour marqué, XIII, 52; n'y aurait-il pas là une pointe anti-chrétienne ? Cf. aussi VII, 29 = la mort du Messie. — On peut observer encore que l'*Apoc. syr. de Baruch* défend avec insistance le point de vue juif en ce qui concerne le péché d'Adam : « Adam n'est cause (de ruine) que pour lui seul; chacun de nous tous est devenu son propre Adam, » LIV, 14-19; elle proclame le salut par les œuvres, LI, 3, 7; LXIII, 3, 5, et le rôle capital de la Thora, laquelle protège ceux qui la reçoivent, les justifie, les remplit de confiance, constitue le meilleur rempart d'Israël et son principal titre de gloire, XXXII, 1; LI, 3, 7; XLVIII, 22, 24; LXXXV, 14; n'y aurait-il pas là une attaque directe contre l'enseignement de saint Paul dans l'*Épître aux Romains ?* cf. Rom., V, 19; III, 20; IV, 15.

3. *L'apocalyptique et le rabbinisme.* — Les tendances divergentes que nous avons constatées dans le judaïsme du Ier siècle, entre l'apocalyptique qui, tout en respectant la Loi, préférait porter ses regards sur les choses à venir et encourager les Juifs par des révélations merveilleuses, et le légalisme d'autre part, qui s'attachait à l'étude du texte sacré et faisait consister toute la vie juive dans des observances minutieuses, devaient un jour ou l'autre entrer en conflit et amener la disparition de l'une d'entre elles.

Les circonstances historiques favorisèrent le triomphe du nomisme. Il semble bien que toujours les Juifs épris des rêves apocalyptiques n'aient formé qu'une minorité. L'insistance avec laquelle on répète que les « révélations » sont transmises par les patriarches — comme un enseignement ésotérique — à une élite capable de comprendre et de garder ces mystères, et qu'elles ne devront être divulguées que lorsque les temps seront arrivés, montre suffisamment que le cercle des fervents était restreint. Les Docteurs de la Loi gagnaient de plus en plus en influence auprès du peuple. Les faux Messies trouvaient sans doute des adhérents; un de ces prophètes, Theudas, réunit un grand nombre de partisans enthousiastes dans le voisinage du Jourdain et leur promet que, sur sa seule parole, le fleuve se partagerait et les laisserait passer, *Ant.*, XX, V, 1; cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 11. Un autre, un juif d'Égypte, rassemble des foules considérables au désert d'où il les conduit au Mont des Oliviers : là ils attendent que, sur un signe du chef, les murs de Jérusalem s'écroulent. L'intervention des troupes romaines disperse ces fanatiques, *Bell. Jud.*, II, XIII, 4 sq.; *Ant.*, XX, VIII, 6; cf. Act., XXI, 38. — Mais l'on ne voit pas que les classes dirigeantes aient aucune part à ces mouvements, et si, au début de la grande révolte de l'an 66, des pharisiens et des grands prêtres interviennent, ils y sont poussés par leurs sentiments patriotiques, non par les prédications des apocalyptiques. D'ailleurs, les disciples de Hillel n'approuvent pas l'insurrection, cf. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904, p. 3 sq.

Le désastre de l'an 70 dut encore refroidir davantage les esprits à l'égard des « révélations » qui annonçaient toujours comme toute proche la grande intervention de Dieu. Les pseudoprophètes avaient apporté tant de désillusions! De plus en plus, Israël se replie sur lui-même. Avec la destruction du Temple, le sacerdoce juif a perdu sa raison d'être : les rabbins restent les seuls chefs spirituels du peuple, la Loi et les études qui s'y rapportent seront désormais seuls en honneur. Ils distinguent les livres dont le contact « souille les mains, » de ceux qui doivent être considérés comme sacrés et canoniques et qui seuls pourront être lus dans les synagogues. Par le fait, tous les autres écrits sont exclus et condamnés à disparaître. On commence même à codifier la tradition orale : avec la Michna, le talmudisme est né.

On peut voir dans le *IVe livre d'Esdras* une tentative de sauvetage des traditions apocalyptiques : Esdras est inspiré pour écrire non seulement les vingt-quatre livres canoniques, mais encore soixante-dix autres dont les enseignements remontent à la révélation faite par Dieu au Sinaï, XIV, 5 sq., 26 sq., 46 sq., et qui ne sont autres que les apocalypses puisqu'ils font connaître « les secrets des temps et la fin des délais. » Il est évident que l'auteur du *IVe livre d'Esdras* veut combattre une tendance hostile aux apocalypses : il cherche à les réhabiliter en les plaçant sous l'autorité même du grand législateur d'Israël et de celui qui, après l'exil, fut le restaurateur de la Loi. Esdras a rétabli, sous l'inspiration divine, les livres « secrets » aussi bien que les autres : ils jouissent donc tous de la même valeur et appartiennent au même titre à la tradition juive la plus authentique. Bien plus, dans les livres qui ne furent pas livrés à tous « est la source de l'intelligence, la fontaine de la sagesse et l'eau vive de la science, » XVI, 47. Cette apologie ne paraît pas avoir trouvé d'écho. La cause était désespérée. Sous l'influence des Docteurs de la loi réunis à Jamnia, c'est la casuistique qui l'emporta définitivement. L'un des principaux fondateurs du judaïsme talmudique, R. Johanan ben Zakkaï, le plus illustre disciple de Hillel, et qui, pendant le siège de Jérusalem, après avoir vainement conseillé la paix avec les Romains, avait quitté la ville, fait remarquer, à propos de Gen., XV, 18, que Dieu montra à Abraham, dans sa vision, le monde présent, mais non le monde à venir, *Bereschith Rabba*, 44. — D'ailleurs le savoir rabbinique a réponse à tout : il renferme des richesses inépuisables! On attribue au même Johanan ben Zakkaï cette déclaration qui ne pèche pas par excès d'humilité : « Si tous les cieux étaient du parchemin, tous les arbres des calames, toutes les mers de l'encre, cela ne suffirait pas encore à exprimer la science que j'ai apprise de mes maîtres, et cependant j'ai pris de leurs connaissances tout juste autant qu'une mouche qui plonge dans l'immense océan, » cf. Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, t. I, 2e éd., Strasbourg, 1903, p. 24.

Et pourtant, au dire de la tradition juive, ce même docteur s'est occupé beaucoup de spéculations ésotériques sur la cosmogonie de la Genèse et le mystérieux char divin dans Ézéchiel, cf. Bacher, *op. cit.*, p. 39. Mais ces théories ne se présentaient que comme une explication plus secrète du texte sacré et ne risquaient pas de provoquer des mouvements révolutionnaires : la kabbale n'est pas l'apocalyptique!

Les grandes lignes du messianisme traditionnel furent conservées dans les prières officielles de la Synagogue, le *Chema* et le *Qaddich*, qui demandent depuis près de dix-neuf siècles la délivrance d'Israël, le retour des exilés, la venue du rejeton de David, la reconstruction du temple et de la ville de Jérusalem, le rétablissement du pouvoir théocratique, la destruction des faux cultes, l'anéantissement des « hérétiques », la résurrection des morts pour qu'ils puissent avoir part au bonheur messianique. Cf. aussi saint Justin, *Dial. avec Tryphon*, c. VIII, XXXII, XLIX, LXXXIX, CX.

Le messianisme fiévreux des apocalyptiques et des zélotes semble avoir reçu le coup de grâce lors de la

grande guerre sous Adrien. Une partie des rabbins avait pris une part active à la révolte et R. Aqiba, leur maître incontesté, avait salué en Bar-Kochba l'Étoile annoncée par Num., XXIV, 17, « le roi messie, » bien que le chef des insurgés ne descendît pas de David, n'eût jamais fait de miracles et ne se distinguât pas par une grande piété, cf. Klausner, *op. cit.*, p. 5; Bacher, *op. cit.*, p. 284 sq.; Lagrange, *op. cit.*, p. 222 sq. Encore faut-il ajouter que le sentiment national, sans l'intervention des apocalyptiques, suffirait à expliquer leur attitude. L'effroyable catastrophe par laquelle se termina l'insurrection montra aux Juifs qu'il fallait décidément abandonner à Dieu le soin de fixer le temps où il rendrait à son peuple l'indépendance politique et que le perfectionnement individuel par l'étude et l'observation de la Loi était désormais la seule tâche utile.

En tout cas, l'apocalyptique historique, qui partage les événements du passé en un certain nombre de périodes et prédit comme imminent le triomphe d'Israël, est pour toujours bannie du judaïsme orthodoxe qui, jusqu'aujourd'hui, s'identifie avec le talmudisme.

Il ne semble pas que les sources rabbiniques fassent mention explicite des apocalypses pour les proscrire. Une *baraïtha* attribuée à R. Aqiba avait déclaré que « celui qui lit les livres apocryphes (בספרים החיצונים = livres « du dehors », c'est-à-dire livres de contenu religieux qui ne font pas partie des Livres sacrés) n'a pas de part au monde à venir, » *Sanhedrin*, XI, 1. — Mais d'après l'explication du Talmud de Babylone, *Sanh.*, 100 *b*, il s'agit là d'écrits des « sadducéens », terme de convention par lequel les Juifs du Moyen Age, par crainte de la censure, désignaient les *Minim*, c'est-à-dire les Judéo-chrétiens, cf. Bacher, *op. cit.*, p. 338; Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts*, t. I, Breslau, 1880, p. 68-76.

Dans d'autres passages, les rabbins se montrent fort animés contre des livres appelés גיליונים, *Schabbath*, 116, *a*; *jer. Schabbath*, 46 *a*, que certains critiques, par exemple Hölscher, *Kanonisch und Apokryph*, Leipzig, 1906, p. 42 sq.; Box, *The Ezra-Apocalypse*, Londres, 1912, p. LX, traduisent, en s'appuyant sur la signification du terme syriaque correspondant, par « révélations », c'est-à-dire « apocalypses ». Mais il ressort avec évidence du contexte et des jeux de mots blasphématoires que se permettent les rabbins, qu'il s'agit des *Évangiles;* cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, 4e éd., Leipzig, 1907, p. 445; A. Meyer, dans Hennecke, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1904, p. 70 sq.; Bacher, *op. cit.*, p. 258, n. 4.

Enfin, la *Michna*, *Chagiga*, II, 1, déclare : « Il vaudrait mieux n'être jamais né plutôt que de chercher à connaître quatre choses : ce qui est en haut, ce qui est en bas, ce qui fut avant, et ce qui sera après. » Le contexte montre qu'il est plutôt question de spéculations théosophiques ou kabbalistiques.

Malgré cette défense, des Juifs continuèrent à s'occuper de l'au-delà mystérieux et l'on vit encore paraître des « révélations » à tendance théosophique sur les différents cieux, le « char divin », les demeures des justes et les châtiments des damnés.

Parmi ces productions apocalyptiques d'époque tardive, on peut citer : *Le livre hébreu d'Hénoch*, *l'Ascension de Moïse*, *l'Assomption de Moïse*, *la Révélation de Josué ben Levi*, *le livre hébreu d'Élie*, *le livre de Zorobabel*, *les Guerres du roi messie*, *les Secrets de R. Siméon ben Johaï*, *la Prière de R. Siméon ben Johaï*, *le Midrasch des dix rois*, *l'Apocalypse perse de Daniel.* — Le texte de la plupart de ces écrits se trouve dans Jellinek, *Beth-Hammidrasch*, t. I-IV, Leipzig, 1853-1857; t. V, VI, Vienne, 1873, 1877. Plusieurs sont traduits en allemand par Aug. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, t. I-V, Leipzig, 1907-1910. Cf. aussi M. Buttenwieser, art. *Apocalyptic Literature, Neo-Hebraic,* dans *The jewish encyclopædia*, t. I, New-York, 1901, p. 675-685.

BIBLIOGRAPHIE. — Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, oder allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere*, 2e éd., 1852; A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Judenthums*, Jena, 1857; Le Hir, *Les Apocalypses apocryphes : Études bibliques*, t. II, Paris, 1869, p. 90-185; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg, 1890; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles*, Edinburgh, 1891; Eug. de Faye, *Les Apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique*, Paris, 1892; Bousset, art. *Apokalyptik* dans *Real-Encyclopædie*, 3 éd., t. I, 1896, p. 612-615; Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum*, Haarlem, 1898, p. 145-204; Charles, art. *Apocalyptic Literature*, dans Hastings, *Dict. of the Bible*, t. I, Edinburgh, 1898, p. 109 sq.; idem, art. *Apocalyptic Literature*, dans Cheyne, *Encycl. bibl.*, t. I, Londres, 1899, col. 213-250; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., Leipzig, 1901, 1907, 1909; C. C. Torrey, art. *Apocalypse*, dans *The jewish Encycl.*, t. I, New-York, 1901, p. 669-675; Baldensperger, *Die Messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, 3e éd., Strasbourg, 1903; Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903; Bousset, *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das N. T.*, Berlin, 1903; Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Gottingue, 1905; M. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905, p. 22-77; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Tubingue, 2e éd., 1906; Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd., Berlin, 1906; Fairweather, *The Background of the Gospels, or Judaism in the period between the Old and New Testaments*, Edinburgh, 1908; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.)*, Paris 1909; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vol., Ratisbonne, 1910; L. Gry, *Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1910; Oesterley and Box, *The Religion and Worship of the Synagogue. An introduction to the study of Judaism from the New Testament period*, Londres, 2e éd., 1911; Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, Tubingue, 1911; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vol., Oxford, 1913; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. I, *Introd. generalis*, Fribourg, 1913; Charles, *A critical history of the Doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity, or hebrew, jewish and christian Eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament Canon*, 2e éd., Londres, 1913; F. Crawford Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses. The Schweich Lectures*, Oxford, 1914; Nils Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1915; idem : *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, Giessen, 1922; B. Allo, *S. Jean. L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. XVIII-XLVII; A. Causse, *Les « Pauvres d'Israël » (Prophètes, Psalmistes, Messianistes)*, Strasbourg-Paris, 1922 ; L. Dürr, *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, Munster, 1923.

J.-B. FREY.

APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — GÉNÉRALITÉS SUR LE SENS DU MOT APOCRYPHE ET SUR LES APOCRYPHES.

Nous appelons « apocryphes » des ouvrages qui, n'étant pas inspirés, doivent être placés hors du canon des saints Livres, quoique, par leur titre ou leur objet, ils paraissent s'arroger une autorité divine ou qu'ils aient été tenus autrefois, du moins par certains, pour sacrés.

Les protestants désignent sous le nom d' « apocryphes » de l'Ancien Testament les livres ou parties de livres qui se trouvent dans la Vulgate mais sont absents de la Bible hébraïque, c'est-à-dire ceux que nous appelons deutéro-canoniques, auxquels ils ajoutent la Prière de Manassé, le IIIe livre d'Esdras, parfois aussi le IVe livre d'Esdras, le IIIe et le IVe livre des Machabées. A ceux que nous appelons « apocryphes » de l'Ancien Testament, ils donnent le nom de « pseudépigraphes ».

Étymologiquement, le mot *apocryphe*, ἀπόκρυφον, désigne une chose soustraite aux yeux, cachée, secrète.

Dans l'antiquité, quelques sectes religieuses ou philosophiques appelaient « apocryphes » des livres secrets, qui contenaient une doctrine ésotérique et qui étaient, par le fait, entourés d'une estime spéciale. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, xv, 69; *P. G.*, t. viii, col. 775.

Chez les Juifs, certains livres étaient appelés גנוזים, *ghenouzim*, « mis de côté », c'est-à-dire soustraits à l'usage ; non qu'on eût des doutes sur leur caractère sacré, mais parce que, usés par un long service ou ne remplissant pas les conditions exigées pour être employés dans la liturgie de la synagogue, ne pouvant ni servir à la lecture publique ni être détruits, ils étaient placés dans le « dépôt » ou « trésor », *gheniza ; Schabbath*, ix, 6 ; *Sanhedrin*, x, 6. Bien que la signification première des deux mots ait quelque parenté, les livres « mis de côté » ne répondent nullement à nos « apocryphes ».

D'autres livres étaient nommés חיצונים, *hisonim*, « qui sont en dehors », c'est-à-dire en dehors de la liste des livres sacrés ; quelques-uns d'entre eux pouvaient être lus « comme des lettres », bien qu'on ne permît pas de les mettre sur le même rang que les livres canoniques ; *jér. Sanh.*, x, 28 *a* ; mais d'autres étaient proscrits par les rabbins avec la plus grande rigueur. R. Aqiba refuse toute part au « siècle à venir » à celui qui lit des ouvrages « qui sont en dehors » ; *Sanh.*, xi, 1 ; et il ressort nettement de *b. Sanh.*, 100 *b*, qu'il s'agit là de livres hérétiques, c'est-à-dire chrétiens, cf. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, vol. i, *Von Hillel bis Akiba*, 2e édit., Strasbourg, 1903, p. 338.

Chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques, l'expression de « livres apocryphes » se présente avec des nuances diverses quoique apparentées entre elles. Elle désigne :

1o des livres dont l'origine est inconnue ou qui sont attribués à des auteurs dont ils n'émanent pas en réalité. Saint Jérôme, *Epist.*, cvii, *Ad Laetam*, *P. L.*, t. xxii, col. 877; saint Augustin, *De Civ. Dei*, xv, 23, 4, *P. L.*, t. xli, col. 470 ; cf. *Contra Faustum*, xi, 2, *P. L.*, t. xlii, col. 245;

2o des livres qui, tout en présentant parfois quelque utilité, contiennent cependant beaucoup de choses fausses. Origène, *Prol. in Cant.*, *P. G.*, t. xiii, col. 83 sq. ; saint Augustin, *loc. cit.;*

3o des livres qui ne sont pas admis à la lecture publique dans les églises. Rufin, *Expos. Symb.*, n. 38, *P. L.*, t. xxi, col. 374 ; cf. Orig., *In Matth.*, xxiii, 37-39; xxiv, 23-28; xxvii, 3-10, *P. G.*, t. xiii, col. 1636 sq., 1667, 1769;

4o par voie de conséquence, des livres qui ne sont pas canoniques. Saint Jérôme, *Prol. Gal.*, *P. L.*, t. xxviii, col. 556.

Ils entendent donc, généralement, par livres « apocryphes », des écrits de caractère religieux, d'origine incertaine ou supposée, qui renferment souvent des choses fausses mêlées à des éléments vrais et qui sont rejetés par l'autorité ecclésiastique comme non canoniques.

Parmi les anciens, seul saint Jérôme, trop féru de « vérité hébraïque », donna la qualification d' « apocryphes » aux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, *loc. cit.*

Les apocryphes se divisent en apocryphes de l'Ancien et apocryphes du Nouveau Testament, selon que leur titre porte un nom ressortissant à l'un ou à l'autre, ou, à défaut de titre, selon que le sujet traité se rapporte au premier ou au second. Ceux-là ont été composés le plus souvent par des Juifs ; ceux-ci ont toujours des chrétiens pour auteurs. On comprend, en effet, que les Juifs se soient exclusivement placés, pour la propagande de leurs idées, sur le terrain de l'Ancien Testament, et que, de leur côté, les chrétiens se soient en général cantonnés dans le Nouveau. Cependant pour ceux-ci, le champ demeurait libre et rien ne les empêchait de mettre des idées chrétiennes sous le nom vénéré de patriarches et de prophètes. En réalité, ils semblent avoir abandonné aux Juifs les personnages de l'Ancien Testament et s'être contentés d'interpoler, dans un sens chrétien, quelques-unes de leurs productions.

Le but poursuivi par ces auteurs était multiple. — Quelques apocryphes juifs ont une tendance *halachique* ou juridique et s'efforcent d'expliquer la Loi mosaïque et d'en préciser l'application ; d'autres ressortissent au genre *haggadique* ou moral, et ornent les écrits bibliques de développements pseudo-historiques ou les prennent pour point de départ d'exhortations pieuses ; d'autres enfin sont *apocalyptiques* et, sous le nom emprunté de patriarches ou de prophètes, annoncent aux juifs opprimés leur imminente libération. Les genres sont d'ailleurs souvent mêlés. Les apocryphes chrétiens n'ont le plus souvent d'autre but que de satisfaire la curiosité des fidèles et greffent des légendes, tantôt pieuses, tantôt puériles, sur les récits des Évangiles ou des Actes des Apôtres. Parfois aussi des hérétiques se servirent de ce moyen de propagande pour accréditer leurs fausses doctrines en se couvrant de l'autorité d'hommes apostoliques.

Il y avait là un péril très grave pour la pureté de la foi catholique et l'Église s'opposa de toutes ses forces à la diffusion de ces écrits. Déjà le fragment de Muratori dit : *Fertur etiam ad Laodicenses (epistola) alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam Ecclesiam recipi non potest ; fel enim cum melle misceri non potest* (l. 63-68). A plusieurs reprises, les souverains pontifes et les conciles proscrivirent les apocryphes. Le décret connu sous le nom du pape Gélase présente une longue liste d'ouvrages composés par des hérétiques, des schismatiques ou des auteurs suspects, et les frappe tous d'anathème.

La juste sévérité de l'ancienne Église, nécessaire pour la sauvegarde de la foi, fut en partie cause de la perte de beaucoup d'apocryphes. Il en reste cependant un nombre très considérable, et leur étude ne manque pas d'utilité. Les apocryphes de l'Ancien Testament nous montrent les idées religieuses et morales qui régnaient chez les Juifs au temps de Jésus-Christ et permettent de mieux situer l'action du Sauveur et de l'Église primitive. Les apocryphes du Nouveau Testament nous aident à mieux connaître les doctrines qui avaient cours, aux premiers siècles du christianisme, chez les fidèles ou dans les sectes.

Du reste, plusieurs d'entre eux sont cités avec honneur par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Quelques-uns, comme le *IIIe livre d'Esdras*, sont rangés parmi les livres canoniques, non seulement dans la version des Septante, mais encore dans des manuscrits de l'ancienne version latine. Le *Livre d'Hénoch* a été reçu dans la Bible éthiopienne. L'édition *Clémentine de la Vulgate* place après les livres

canoniques, en caractères plus petits, la *Prière de Manassé*, le *IIIe livre d'Esdras, ne prorsus interirent, quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur et in aliquibus Bibliis latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur*. Plusieurs textes apocryphes ont même trouvé bon accueil dans les livres liturgiques du rite romain. La diffusion que les légendes issues de ces écrits ont eue au Moyen Age fait qu'il est impossible de bien comprendre les œuvres des artistes de cette époque sans la connaissance des apocryphes.

Les apocryphes juifs peuvent se répartir en deux groupes principaux, suivant qu'ils sont d'origine palestinienne ou de provenance hellénistique. — Nous nous attacherons surtout à ceux dont la date de composition peut se fixer approximativement entre l'an 200 av. J.-C. et l'an 100 apr. J.-C. Nous suivrons, dans chacun des deux groupes, l'ordre chronologique, — pour autant qu'il peut être déterminé. — Parmi ces livres, nous rangeons aussi le *Document Sadocite*, bien qu'il ne mérite la qualification d' « apocryphe » que dans un sens très large.

I. Apocryphes d'origine palestinienne :

1. *Le livre d'Hénoch;*
2. *Le livre des Jubilés;*
3. *Les Testaments des Douze Patriarches;*
4. *Les Psaumes de Salomon;*
5. *Le Document Sadocite;*
6. *L'Assomption de Moïse;*
7. *L'Ascension d'Isaïe;*
8. *Le IVe livre d'Esdras;*
9. *L'Apocalypse syriaque de Baruch.*

II. Apocryphes d'origine hellénistique :

10. *La Sibylle juive;*
11. *Le IIIe livre des Machabées;*
12. *Le IIIe livre d'Esdras;*
13. *La Prière de Manassé;*
14. *Le IVe livre des Machabées;*
15. *Le livre d'Hénoch slave;*
16. Quelques apocryphes plus tardifs, ou fragmentaires : *les Paralipomènes de Jérémie* (Paroles de Baruch) ; *le Testament de Job ; le Testament de Salomon ; les Apocalypses d'Elie et de Sophonie ; l'apocryphe d'Ézéchiel*. Pour *la Vie d'Adam et d'Ève, l'Apocalypse de Moïse, le Testament d'Adam* et d'autres apocryphes qui se rattachent à Adam, cf. Adam. Supplément t. i, col. 101-134. Pour l'*Apocalypse d'Abraham* et le *Testament d'Abraham*, cf. Abraham. Supplément t. i, col. 28-38.

— Nous n'exposerons pas dans ce travail, les doctrines religieuses des apocryphes juifs. Il en sera parlé à l'article : Juive *(Théologie)*.

I. APOCRYPHES D'ORIGINE PALESTINIENNE.

1. Le Livre d'Hénoch. — Dans la série des écrits palestiniens, le *Livre d'Hénoch* est le premier qui réclame notre attention. Il paraît bien dépasser tous les autres en ancienneté et en importance. A vrai dire, il serait plus juste de parler de « littérature hénochique », car cet ouvrage est un recueil de morceaux très différents d'allure et de conceptions ; ils n'ont qu'un seul lien commun : à part quelques interpolations, ils sont tous censés écrits par Hénoch. La Genèse avait dit que ce patriarche marcha avec Dieu « et que Dieu l'avait pris, » v, 24 ; il était donc naturel de voir en lui le dépositaire de nombreux secrets célestes.

I. Contenu et but du livre. — Les parties principales dont se compose cette mosaïque sont les suivantes :

1. *La section initiale*, chap. i-xxxvi;
2. *Le livre des Paraboles*, chap. xxxvii-lxix ;
3. *Le livre astronomique*, chap. lxxii-lxxxii ;
4. *Le livre des visions historiques*, chap. lxxxiii-xc;
5. *L'Apocalypse des semaines*, chap. xciii; xci, 12-17 ;
6. *Le livre de l'exhortation et de la malédiction*, chap. xci-cv (moins l'*Apocalypse des semaines*).

1. *La section initiale*, chap. i-xxxvi. — Cette première partie elle-même n'est pas homogène. Hénoch annonce le jugement dernier et le châtiment des pécheurs, i-v, raconte la chute des anges et ses conséquences, vi-xvi, et décrit ce qu'il a vu au cours de deux voyages : le séjour de la tempête, l'abîme de feu, prison des mauvais anges, le lieu où demeurent les âmes des défunts avant le jugement, le paradis terrestre, et beaucoup d'autres merveilles, xvii-xxxvi.

Essayons de déterminer la date de cette section. Les données eschatologiques ne permettent pas une fixation très précise, car nous ignorons, dans le détail, les étapes que les doctrines ont parcourues dans les différents milieux où les apocryphes sont nés. L'auteur semble vivre à une époque de luttes religieuses : des justes ont été persécutés, il y a même eu parmi eux des martyrs, xxii ; ix, 10. L'injustice, la violence et le péché se sont répandus dans le monde, xiii, 2 ; cf. i, 9 ; xxv, 6, et les démons poussent les hommes à l'idolâtrie, xix, 1. Tous ces détails font songer au temps d'Antiochus Épiphane (175-164). — Charles et le P. Lagrange placent la composition de cette première partie avant l'an 170 av. J.-C. ; F. Martin la met vers l'an 166, avant les Machabées ; G. Beer, entre 167 et 64 av. J.-C. ; W. Bousset, entre 167 et 80 ; Székely, sous les Machabées ; O. Holtzmann, les chap. i-xii, au plus tard au iie siècle av. J.-C., les chap. xiii-xxxvi à une date postérieure ; Schürer, au dernier tiers du iie siècle av. J.-C. ; Causse, à la fin du règne de Jean Hyrcan ; Baldensperger, à partir des dernières années de Jean Hyrcan ; Felten, sous Alexandre Jannée (103-76). L'auteur du livre des *Visions historiques* et celui des *Jubilés* semblent avoir déjà utilisé cette première partie, ou du moins une source commune.

2. *Le livre des Paraboles*, chap. xxxvii-lxix. — *a) Contenu du livre.* — Hénoch prédit le sort des justes et des pécheurs, xxxviii-xliv, le jugement messianique, xlv-lvii, le bonheur des élus, lviii-lxix. Des fragments d'une apocalypse de Noé, c. xxxix, 1, 2*a*; liv, 7-lv, 2 ; lx ; lxv, 1-lxix, 25, et quelques interpolations de moindre importance viennent s'ajouter après les chap. lxiii. Les chap. lxx-lxxi racontent l'assomption d'Hénoch et sont probablement d'une autre main que les *Paraboles*. — M. Gry a cru pouvoir discerner dans les *Paraboles* plusieurs documents distincts : « Une source I paraît avoir fourni à notre livre les chap. xxxix, 12-xli, xliii, 3 sq., xlvi, lii, 1-5, lxi, 1-3 ; peut-être aussi xxxviii, xlv, 1-3, lviii, xlviii, 8-xlix. Il conviendrait d'attribuer à une source II les chap. lii, 5-liv 7, lv, 3 - lvi, 5, lxii, 3 - lxiii, 2, 11 et 12. Peut-être faut-il parler encore d'une source III qui nous aurait donné xxxix, 3-12, xlviii, 1, aussi ce fameux chap. xlii, si ce n'est pas plutôt une interpolation ou une transposition. » Enfin des fragments d'un livre d'astronomie : xli, 3-9, xliii, 1-3, xliv, lix ; *Les Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme*, Paris, 1910, p. 73. On peut voir, sur cette hypothèse, les remarques du P. Lagrange, *Le Messianisme*, p. 87, note.

b) Questions des interpolations chrétiennes. — La section des Paraboles est sans conteste la plus belle et la plus importante de tout le livre d'Hénoch, Mais est-elle d'origine juive? Un certain nombre de

savants ont voulu l'attribuer à un chrétien (Hoffmann, Weisse, Hilgenfeld, Volkmar, Philippi, Colani, Cornill, Kœnig). Cette opinion a été encore soutenue par Ed. Herstein, d'après lequel les Paraboles, d'origine chrétienne, seraient postérieures à l'an 70, *Die Menschensohnfrage im letzten Stadium. Ein Versuch zur Einsicht in das Wesen des altchristlichen Schriftentums*, Berlin, 1911. Cette hypothèse se heurte toutefois à ce fait qu'aucune doctrine spécifiquement chrétienne ne se rencontre dans ces pages. Il paraît improbable qu'un chrétien eût parlé si longuement du Messie sans jamais faire la moindre allusion à Jésus de Nazareth et sans chercher à lui gagner des fidèles.

Ne faut-il pas du moins admettre des interpolations chrétiennes ? On serait tenté d'être moins affirmatif sur ce second point que sur le premier. Les nombreuses rencontres avec les idées et les expressions des Évangiles sont vraiment frappantes. Seize fois on y trouve l'expression si caractéristique « fils de l'homme » — *filius hominis, filius viri, filius prolis matris viventium* — appliquée au Messie. Elle ne se rencontrera plus avant l'Évangile. — Relevons aussi les rapprochements les plus remarquables : Matth., xix, 28 : « Lorsque, au jour du renouvellement, le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire » = *Hénoch*, LXII, 5 : « Quand ils verront le Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire » ; Matth., XXVI, 24 : « Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né » = *Hénoch*, XXXVIII, 2 : « Il eût mieux valu qu'ils ne fussent pas nés »; Marc., XII, 25 : « Ils sont comme les anges dans le ciel » = *Hénoch*, LI, 4 : « Tous deviendront des anges dans le ciel »; Luc., I, 52 : « Il a renversé de leur trône les potentats » = *Hén*., XLVI, 5 : « Il renversera les rois de leurs trônes »; Joa., v, 22 : « Il a donné au Fils de l'homme le jugement tout entier » = *Hén*., LXIX, 27 : « La somme du jugement a été donnée au Fils de l'homme »; Joa., VIII, 12 : « Je suis la lumière du monde » = *Hén*., XLVIII, 4 : « Il sera la lumière des peuples. » L'on croira difficilement que la dépendance — si dépendance il y a — se trouve du côté de Notre-Seigneur. Ajoutons que le plus ancien manuscrit que nous possédions des Paraboles ne remonte pas au delà du XVe siècle ; bien des retouches ont pu s'opérer jusque-là. Enfin, les Pères ou écrivains ecclésiastiques, qui connaissaient pourtant l'apocryphe, n'ont jamais cité les passages si caractéristiques concernant le Fils de l'homme ; cf. L. Gry, *Rev. bibl.*, 1909, p. 464 ; serait-ce parce que de leur temps ces passages n'existaient pas encore ? — Émus par des considérations semblables, plusieurs critiques se sont ralliés à l'hypothèse des interpolations chrétiennes. Drummond, *The jewish Messiah*, Londres, 1877, p. 61 sq. ; Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, Berlin, 1887, p. 315 sq., et d'autres critiques considèrent comme interpolés les passages messianiques. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum*, Göttingue, 1892, p. 105-108 (il a, depuis, renoncé à cette opinion, cf. *Die Religion des Judentums*, 2e édit., p. 301 sq.), et Nathanael Schmidt, art. *Son of Man*, dans Cheyne, *Encyc. bibl.*, t. IV, col. 4711, rejetèrent comme chrétiens les textes concernant le « Fils de l'homme ». Sans se prononcer catégoriquement en faveur de cette dernière hypothèse, le P. Lagrange l'expose avec une sympathie marquée, *Le Messianisme*, p. 89 sq., cf. *Rev. bibl.*, 1910, p. 615 ; 1922, p. 624, et L. Gry ne se refuserait pas absolument, semble-t-il, à admettre qu'une main chrétienne ait retouché les chap. LXII sq., *Les Paraboles d'Hénoch*, p. XIV.

Cette question a été récemment reprise par Nils Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, Giessen, 1922. Voici en deux mots la thèse de ce critique : L'appellation « Fils de l'homme » est partout une interpolation du traducteur éthiopien chrétien, excepté en deux passages, *Hén*., XLVI, 2-4 et XLVIII, 2, où elle désigne, « comme en Dan., VII, 13, » non un individu, mais le peuple juif ; car il est évident, par exemple, que « espérer en le Fils de l'homme, » LXII, 9, comme en un Dieu, trahit une main chrétienne. Du reste, l'expression même de « Messie », XLVIII, 10 ; LII, 4, n'est pas authentique ; le terme d' « Elu » ne se trouvait pas, dans le texte original, avant le chap. XLVI et ne désignait que le peuple élu. Il s'ensuit que « l'opinion selon laquelle l'expression « Fils de l'homme » aurait été chez les Juifs, au temps du Christ, une appellation messianique, est dépourvue de toute base dans les documents, » *op. cit.*, p. 8.

A cette manière de voir, on peut opposer les considérations suivantes : Même si l'on admet — et de sérieuses raisons y invitent — que le traducteur éthiopien ait introduit l'une ou l'autre fois le terme de « Fils de l'homme » et qu'il ait interpolé les textes où il est question de l'espérance des Gentils « en le Fils de l'homme » ou du « Messie », il resterait encore que l'appellation est authentique en plusieurs passages, comme le concède Nils Messel lui-même. Et il est impossible d'admettre que les expressions « Fils de l'homme » ou « l'Elu » désignent tout le peuple juif, car les fonctions qui sont attribuées au personnage ainsi désigné ne peuvent convenir qu'à un individu, XLVIII, 2-7. La manière dont le « Fils de l'homme » est introduit fait certainement allusion à Dan., VII, 13, mais suppose l'interprétation individuelle de ce texte, telle que nous la trouvons aussi sur les lèvres de Jésus, Matth., XVI, 27 ; XIX, 28 ; XXIV, 30 ; XXV, 31 ; XXVI, 64. D'ailleurs, Nils Messel ne peut soutenir ses opinions qu'en faisant subir aux textes un traitement violent et arbitraire.

D'autre part, on ne saurait prétendre que les passages où apparaît le « Fils de l'homme » sont eux-mêmes interpolés, car ils font si bien corps avec le contexte et avec tout l'ensemble qu'il serait plus logique d'attribuer tout le *Livre des Paraboles* à un auteur chrétien.

On peut donc légitimement affirmer que les paroles de Dan., VII, 13 ont été appliquées par les Juifs au Messie et que la dénomination de « Fils de l'homme » a servi à le désigner avant l'usage que le Christ en a fait. — Il serait toutefois excessif de conclure de ces constatations qu'elle fût une appellation messianique courante.

Les autres analogies signalées entre les Paraboles et le Nouveau Testament ne sont pas tellement caractéristiques qu'elles exigent une dépendance littéraire.

c) Époque de composition des Paraboles. — Il n'est point aisé de déterminer la date de composition des Paraboles. D'une part, on serait assez porté à croire que le chap. LVI, qui prévoit pour les temps messianiques une invasion de Parthes et de Mèdes, a été écrit après l'invasion des Parthes en Palestine (a. 40-38). — L'auteur reproche aussi aux rois et aux puissants qui oppriment les justes, de mettre leur confiance en des « dieux qu'ils ont faits de leurs mains, » XLVI, 7. Cette accusation d'idolâtrie ne viserait-elle pas Hérode le Grand, qui fit construire un amphithéâtre près de Jérusalem et des temples païens dans différentes villes de Palestine et de l'empire ? Cf. Schürer, *op. cit.*, t I, p. 388 sq., 391. L'auteur ne fait-il point allusion aux orgueilleux Romains, les amis et les protecteurs d'Hérode, quand il parle des « forts », des « élevés », des « puissants », XXXVIII, 4, 5, de « ceux qui jugent les étoiles (=les justes) et qui lèvent leurs mains contre le Très-Haut, qui foulent l'aride et habitent sur elle, et dont toutes les œuvres manifestent l'injustice, » XLVI, 7, qui « dominent » et

« possèdent la terre » ? xxxviii, 4 ; xlviii, 8 ; lxii, 1, 3, 6, 9 ; lxiii, 1, 12. Le règne d'Hérode semblerait bien répondre à ces différentes indications.

Mais d'autre part, les *Paraboles* supposent une époque de guerre religieuse, où les haines sont acharnées, les souffrances atroces, les martyrs de la foi nombreux; on « persécute les assemblées (de Dieu) et les fidèles qui sont attachés au nom du Seigneur des esprits; » xlvi, 8 ; « le sang des justes a été versé, » leurs gémissements et leurs cris de vengeance montent de la terre devant le Seigneur des esprits, » xlvii, 1, 2, 4. Or on ne voit pas qu'Hérode ou les procurateurs romains aient persécuté les Juifs pour motifs religieux. Hérode mit à mort des partisans d'Antigone, *Ant.*, XV, i, 2, et d'autres ennemis de sa politique, *Ant.*, XV, x, 4; XVII, ii, 4; XVII, xi, 2; il livra au dernier supplice 40 audacieux qui avaient osé arracher l'aigle placé par lui au Temple, *Bell. Jud.*, I, xxxiii, 2-4. Si l'Iduméen était loin de répondre à l'idéal religieux des Juifs fidèles, si par sa conduite il les vexait même profondément, *Ant.*, XV, x, 4, il ne semble pas du moins en avoir voulu à leur foi ; les chefs des pharisiens, Pollion et Saméas, étaient en grande faveur auprès du monarque, *Ant.*, XV, i, 1; il avait exempté tous les pharisiens du serment de fidélité, *Ant.*, XV, x, 4; il avait reconstruit le Temple avec une magnificence vraiment royale, *Ant.*, XV, xi, 5, 6. On ne peut pas dire qu'une persécution religieuse ait eu lieu sous le règne d'Hérode. L'on ne réussit pas davantage à découvrir autour de lui ces renégats puissants, acharnés, que l'auteur des *Paraboles* accable de son mépris et de ses menaçantes invectives, xxxviii, 2 ; xlv, 1, 2 ; xlviii, 10 ; surtout xlvi, 6-8. Quelle qu'ait été l'attitude d'Hérode, il était difficile de le traiter d'apostat. Les Iduméens avaient été contraints d'accepter la circoncision, du temps de Jean Hyrcan, *Ant.*, XIII, ix, 1; *Bell. Jud.*, I, ii, 6, mais ils ne furent toujours considérés que comme des « demi-juifs », *Ant.*, XIV, xv, 2. Les *Paraboles* supposent de vrais Juifs passant formellement au culte des idoles. Il n'y eut pas davantage de persécution religieuse proprement dite sous les procurateurs romains. Enfin le trait relatif aux Parthes et aux Mèdes, lvi, 5, n'est point nécessairement inspiré par l'invasion de l'an 40 av. J.-C.; on connaissait ces peuples depuis longtemps. Il serait d'autant moins conseillé de s'appuyer sur ce passage que, d'après Charles, *Hén.*, lvi, 5-lvii, 3 seraient une addition postérieure ; *The book of Enoch*, 1912, p. 109.

Dès lors, ne faut-il pas songer au règne d'Alexandre Jannée ? Josèphe relate les massacres inhumains ordonnés par ce roi : 6 000 Juifs furent égorgés un jour de fête, parce que le peuple jugeait indigne du grand sacerdoce un homme né d'une captive, *Ant.*, XIII, xiii, 5; 50 000 autres tombèrent dans les combats successifs qu'ils livrèrent à leur oppresseur, *ibid.*; 800 d'entre les principaux adversaires furent mis en croix sous les yeux du prince qui festoyait avec ses femmes, *Ant.*, XIII, xiv, 2.

N'est-on même pas obligé de remonter encore plus haut, jusqu'aux persécutions d'Antiochus Épiphane ? Les *Paraboles* supposent clairement qu'il s'agit d'une lutte pour la foi, qu'on persécute les Juifs fidèles précisément parce qu'ils sont « attachés au nom du Seigneur des esprits, » xlvi, 6, 8. Est-ce bien là le caractère de la lutte engagée entre Alexandre Jannée et une partie de ses sujets? L'ambition politique n'y jouait-elle pas un rôle bien autrement important que la religion ? L'auteur des *Paraboles* pouvait-il transformer en champions de la foi israélite des sujets rebelles qui appelèrent à leur secours un souverain étranger, un païen, le séleucide Démétrius III Acaïros, *Ant.*, XIII, xiii, 5, pour se défaire du roi national? Pouvaient-ils considérer comme des martyrs ceux qui succombèrent dans ces guerres fratricides ? Était-il possible de reprocher à Alexandre Jannée de se confier « en des dieux œuvre de ses mains » ?

Au contraire, l'époque d'Antiochus Épiphane et de Mathathias répond à merveille à toutes les données du problème : la lutte est purement religieuse, les martyrs de la foi se chiffrent par milliers. L'auteur stigmatise avec une insistance particulière les « pécheurs » et les « puissants » qui ont « renié le Seigneur des esprits » : « Le Fils de l'homme fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges... et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté. Il renversera la face des forts, et il les remplira de honte ; les ténèbres seront leur demeure et les vers seront leur couche, et ils ne pourront pas espérer se soulever de leur couche, parce qu'ils n'ont pas exalté le nom du Seigneur des esprits. Ce sont ceux qui font tomber les étoiles du ciel (= les juifs fidèles) et qui lèvent leurs mains contre le Très Haut... ; leur puissance réside dans leur richesse et leur confiance (va) aux dieux qu'ils ont faits de leurs mains! ils renient le nom du Seigneur des esprits, » et ils persécutent ses assemblées, et les fidèles qui sont attachés au nom du Seigneur des esprits, » *Hén.*, xlvi, 4-8 ; cf. xxxii, 2 ; xlv, 1, 2 ; xlviii, 10. Il y a donc des renégats parmi les Juifs ; ils forment un parti très influent, ils oppriment les justes, ils cherchent à détruire la religion d'Israël à laquelle ils préfèrent le culte des idoles. Est-il possible d'identifier ces personnages avec les Asmonéens et leurs partisans politiques, sans donner d'entorse ni à ces textes ni à l'histoire ? Les Machabées n'ont point été idolâtres, et jamais aucun Juif n'a lancé contre eux une aussi grave accusation. Fr. Martin reconnaît que « xlvi, 7 soulève une difficulté : ce passage accuse les rois de mettre leur confiance dans leurs idoles, et les Asmonéens n'ont pas adoré les idoles. » Mais — ajoute-t-il — « l'auteur a pu exagérer leur perversité pour mieux flétrir les rois hellénisants ; il est difficile d'appliquer les autres traits de sa peinture à des rois païens, » *op. cit.*, xcvii. Cette dernière incise semble viser surtout le passage qui associe les rois aux renégats, xlvi, 7. Mais est-on obligé d'y voir l'affirmation que les rois, eux aussi, ont renié le Seigneur ? Ce qui exaspère avant tout l'auteur, c'est l'apostasie d'un certain nombre de Juifs ; c'est contre ces derniers principalement que se déchaîne sa colère. Il ne paraît pas nécessaire d'appliquer spécialement aux « rois » du verset 5 tous les traits qui caractérisent les « puissants » du verset 7. C'est pareillement par une exagération de langage que Charles explique l'accusation d'idolâtrie portée contre les Asmonéens, et il renvoie aux *Psaumes de Salomon* « où l'on reproche aux mêmes personnes de dépasser les païens en idolâtrie, » *The book of Enoch*, 1912, p. 72. Mais en réalité, les *Psaumes de Salomon*, qui tracent un tableau si peu flatté des derniers princes asmonéens, s'abstiennent de formuler ce grief. Ils parlent longuement des « pécheurs » et de la conduite impie (ἀνομία, i, 8; ii, 3, 14 [12]) par laquelle ceux-ci profanaient le sanctuaire de leurs transgressions (παρανομία, iv, 1, 15 [12] ; viii, 9; xvii, 22 [20]), de leurs péchés qui dépassaient ceux des païens, i, 8; viii, 14 [13], de leur libertinage, ii, 12-15 [11-13] ; iv 3-5, qui ne reculait même pas devant l'inceste et l'adultère, viii, 9 sq., de leur orgueil, i, 4-6, de leurs parjures, iv, 4. On leur reproche de n'avoir pas « rendu gloire au nom de Dieu, » xvii, 7 [5], mais on ignore le péché d'idolâtrie. Charles ne fait aucune difficulté pour

reconnaître le sacerdoce hellénisant dans l'*Assomption de Moïse*, v, 3, où la même accusation d'idolâtrie est portée contre des Israélites, *Assumption of Moses*, p. 17 sq. Selon L. Gry, « il se peut que l'indignation des Hasidim ait été si forte, au temps des derniers Asmonéens, qu'on ait forcé la note plus que de juste, et qu'on leur ait jeté à la face un reproche assez immérité, » *op. cit.*, p. 156. Somme toute, les partisans de cette opinion sont obligés de convenir que le trait principal du tableau, — apostasie et idolâtrie, — ne saurait s'appliquer aux princes machabéens. Nils Messel, *op. cit.*, p. 80-85, montre très bien que ces reproches ne s'adressent pas aux Asmonéens. Mais, contrairement à ce que pense ce critique, ils ne visent pas davantage les procurateurs romains.

Ces renégats, qu'il est difficile de découvrir au temps d'Hérode et sous la dynastie asmonéenne, ne seraient-ce pas Jason, Ménélas, Alcime, et les « amis des Grecs » de la période antérieure ? Jason, frère d'Onias III, acheta à prix d'argent, d'Antiochus Épiphane, le grand sacerdoce (vers l'an 174). A peine installé dans ses fonctions, « il se mit à introduire les mœurs grecques, » établit à Jérusalem un gymnase ainsi qu'un éphébée. « L'hellénisme grandit alors à tel point, et l'on vit un tel entraînement vers les coutumes étrangères, par suite de l'excessive perversité de Jason, homme impie et nullement grand prêtre, que les prêtres ne montraient plus aucun zèle pour le service de l'autel, et que, méprisant le temple et négligeant les sacrifices, ils s'empressaient de prendre part, dans la palestre, aux exercices proscrits par la Loi... ils imitaient le genre de vie (des Grecs) et voulaient leur ressembler en tout. » « Le criminel Jason » alla jusqu'à offrir 300 drachmes d'argent « pour le sacrifice d'Hercule, pendant qu'on célébrait à Tyr les jeux quinquennaux. » En un mot, il se fit « détester par tous comme transgresseur des lois, exécrer comme le bourreau de sa patrie et de ses concitoyens, » II Mach., IV, 7-20 ; v, 5-10. Ménélas, qui supplanta Jason (v. 171), après avoir promis à Antiochus 300 talents de plus que son rival, vint prendre possession de la souveraine sacrificature, « n'ayant rien qui fût digne du sacerdoce et n'apportant que les instincts d'un tyran cruel et la fureur d'une bête sauvage; » il vendit une partie des vases du Temple, fit assassiner l'ancien grand prêtre Onias III, et, malgré les colères qu'il provoqua, réussit à « se maintenir dans sa dignité, grâce à la cupidité des puissants, grandissant en malice et devenant le cruel fléau de ses concitoyens. » Quand Antiochus se fut emparé de Jérusalem, eut massacré 40 000 hommes et en eut vendu autant comme esclaves, Ménélas l'introduisit dans le Temple et lui en livra les trésors. « Traître envers les lois et envers sa patrie, » il « s'élevait insolemment au-dessus de ses concitoyens, » nourrissant la haine la plus féroce « contre les patriotes Juifs, se faisant l'instrument servile de l'impie persécuteur, » II Mach., IV, 23-24 ; v, 15 sq., 23 sq.; XIII, 7. Alcime (v. 162) avait commis des crimes semblables; les souillures dont il s'était rendu coupable auraient dû lui interdire à tout jamais « l'accès à l'autel saint. » Il n'était d'ailleurs pas isolé; il se trouvait à la tête de « tous les hommes iniques et impies d'Israël, » I Mach., VII, 5-25 ; II Mach., XIV, 3-14, c'est-à-dire du parti hellénisant. Et sous Antiochus Épiphane l'acceptation des mœurs grecques n'était rien moins qu'un acte public d'apostasie, l'abandon de la religion israélite. Antiochus avait, en effet, publié un décret par lequel il ordonnait aux juifs « de suivre les coutumes des étrangers, » de cesser les sacrifices au Temple, de profaner les sabbats et les fêtes, de construire des temples d'idoles, de laisser leurs enfants incirconcis, de renoncer en un mot à la religion nationale. Toute infraction à ces ordres du roi devait être punie de mort. « Beaucoup d'israélites, raconte le texte sacré, consentirent à suivre son culte ; *ils sacrifièrent aux idoles* et profanèrent le sabbat... Tous ceux qui abandonnaient la Loi, se rallièrent aux Syriens, » I Mach., I, 43-56, cf. Josèphe, *Ant.*, XII, v.

Les renégats des *Paraboles d'Hénoch* ne seraient-ils pas ces Juifs ? L'analogie des situations est parfaite, et les précisions qu'apporteront sur cette même époque d'autres parties de la littérature apocryphe, confirmeront singulièrement cette opinion. Nous inclinerions donc à placer la composition des *Paraboles* au temps de l'insurrection machabéenne, peu après la mort d'Antiochus Épiphane (164).

On pourrait peut-être trouver d'autres coïncidences. Serait-il interdit, par exemple, de voir dans *Hén.*, XLVI, 5 sq., une allusion à la mort d'Antiochus Épiphane ? « Et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté... et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté... et les vers seront leur couche, et ils ne pourront pas espérer se soulever de leur couche. »

Voici en quels termes II Mach., IX, 5-9, parle de la fin de ce roi : « Le Seigneur le frappa d'une plaie incurable et horrible à voir... il ressentit une extrême douleur d'entrailles et de cruelles tortures à l'intérieur... Il était porté dans une litière, rendant manifeste aux yeux de tous la puissance de Dieu. Du corps de l'impie sortaient des essaims de vers ; lui vivant, sa chair se détachait par lambeaux avec d'atroces douleurs. » Serait-ce aussi par hasard qu'*Hén.*, XLVI, 8 : « ils persécutent ses assemblées » (littéralement « les maisons de ses réunions », c'est à dire les synagogues) se rencontre avec le Psaume LXXIV, 8, considéré par de nombreux critiques comme machabéen: « Ils ont brûlé tous les lieux de réunion (לכל־מועדי־אל = les synagogues) dans le pays » ?

Nous placerions donc volontiers la composition des *Paraboles d'Hénoch* aux premiers temps de l'insurrection machabéenne, peu après la mort d'Antiochus Epiphane (164).

Voici les dates adoptées par les principaux critiques : Székely : avant Alexandre Jannée (103-76), car les « rois » et les « puissants » pourraient être les Séleucides et leurs amis, les hellénistes, — ou du moins avant l'arrivée des Romains. O. Holtzmann et Felten : sous Alexandre Jannée; Fr. Martin et L. Gry : dans les dernières années du règne d'Alexandre Jannée; Charles : entre 94 et 96 av. J.-C.; Causse : entre 80 et 63 av. J.-C.; Beer : avant l'an 64 av. J.-C.; Bousset : entre la chute des Asmonéens et le règne d'Hérode; Baldensperger : sous Hérode, et peut-être la dernière année de sa vie; Schürer : au plus tôt du temps d'Hérode. Nils Messel : après Hérode, au temps des procurateurs romains ; le P. Lagrange : pas avant l'an 40 av. J.-C., *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 88; peut-être même pas avant l'an 66 apr. J.-C., *Rev. bibl.*, 1922, p. 625.

3. *Le livre astronomique*, LXXVII-LXXXII. — Hénoch expose les règles qui président aux évolutions du soleil et de la lune, ainsi que les lois qui régissent les douze vents. L'auteur fait donc un traité astronomique. Les considérations morales qui dominent dans le reste du livre d'Hénoch sont ici presque entièrement absentes. Les chap. LXXVII et LXXXI sont probablement interpolés.

Aucune allusion historique ne permet de fixer la date de cette section. Elle semble cependant antérieure aux Jubilés qui mentionnent un livre dans lequel Hénoch « écrivit les signes du ciel selon l'ordre de leurs mois, » IV, 17, 21. Charles fixe comme *ter-*

minus ad quem l'année 110 av. J.-C., *The book of Enoch*, 1912, p. XI, LIII.

4. *Le livre des visions historiques*, LXXXIII-XC. — Il se compose du récit de deux visions : dans la première, Hénoch voit le déluge s'abattre sur la terre LXXXIII-LXXXIV; la deuxième esquisse, sous des figures symboliques, l'histoire du monde envisagée du point de vue juif, LXXXV-XC.

A l'époque où écrit l'auteur, les Juifs fidèles, représentés sous l'image de brebis, sont dévorés par des ennemis nombreux, des chiens, des aigles, des éperviers, etc. Mais voici que « des agneaux naquirent de ces brebis blanches; » ils essaient de rallier les brebis autour d'eux, sans y parvenir; les corbeaux fondent sur un des agneaux et dévorent les brebis. « Il pousse des cornes à ces agneaux, » mais les corbeaux les font tomber. Alors « une grande corne poussa à une de ces brebis, » elle réussit à grouper autour d'elle tout le troupeau et tient tête aux corbeaux ; ceux-là veulent lui enlever sa corne, mais ils ne le peuvent. La lutte est acharnée. C'est au moment où la situation paraît désespérée qu'intervient le secours divin et qu'a lieu le jugement des nations, XC, 4-20.

Les critiques sont partagés sur l'interprétation de ces allégories. Pour les uns, les agneaux sont les Hasidim qui préparent l'insurrection nationale ; les cornes sont les fils de Mathathias ; la « grande corne » qui combat victorieusement les ennemis d'Israël et implore le secours du ciel, est Judas Machabée (Lücke, Schodde, Langen, Bousset, O. Holtzmann, Charles, Fr. Martin, Causse). Les autres identifient la grande corne avec Jean Hyrcan (135-104), (Dillmann, Beer, Schürer, Lagrange). Székely laisse la question ouverte. Baldensperger ne se croit point obligé de choisir entre Judas Machabée et Jean Hyrcan. Il place ce qu'il appelle « l'écrit fondamental » d'Hénoch, I-XXXVI; LXXII-CV, après Jean Hyrcan, considère comme très problématiques toutes les déductions qu'on prétend tirer de ces textes apocalyptiques, d'ailleurs mal conservés. Felten assigne pour date le règne d'Alexandre Jannée. — L'opinion des premiers paraît plus probable; il est difficile, en effet, de placer au temps de Jean Hyrcan les persécutions et les violences dont les Juifs sont l'objet de la part de leurs ennemis, même après la naissance de la « grande corne », XC, 11-13. A l'époque de ce roi les affaires juives étaient en excellent état, *Ant.*, XIII, VIII, 10. On ne s'expliquerait pas d'ailleurs le silence qu'aurait gardé l'auteur sur Judas, le plus grand des Machabées. Cette partie d'Hénoch, qui rappelle la situation décrite par les *Paraboles*, peut donc avoir été composée avant la mort de Judas Machabée (161 av. J.-C.). De toutes manières, elle est antérieure aux *Jubilés* qui s'y réfèrent assez explicitement, IV, 19.

5. *L'Apocalypse des semaines*, XCIII ; XCI, 12-17. — Dans une nouvelle vision, Hénoch partage l'histoire du monde en dix périodes ou « semaines » ; sept sont déjà passées, trois sont encore à venir.

L'auteur vit à la fin de la septième semaine, au milieu d'une « génération perverse », dont toutes les œuvres sont « abomination » (Charles : « génération d'apostats » dont toutes les œuvres sont « apostasie »); il espère voir arriver bientôt la semaine « de la justice » : une épée sera alors remise à Israël « pour qu'il soit fait jugement et justice des oppresseurs, et les pécheurs seront livrés aux mains des justes. » Ces paroles indiquent qu'au moment où l'auteur écrit, Israël est opprimé et persécuté par les pécheurs. Il mentionne avec complaisance les nombreux livres remplis de « la science de la création » qui sont composés à son époque. Avec le P. Lagrange nous pensons que « cette petite apocalypse, très apparentée au début d'Hénoch, et cependant animée d'une ardeur guerrière, pourrait dater des premiers temps machabéens, » *Messianisme*, p. 79. Beer, Fr. Martin, Charles et Székely n'y trouvent pas d'allusion aux Machabées. Beer et Székely placent notre section « avant 167 av. J.-C. » Martin un peu avant 170 av. J.-C., Charles « avant la révolte machabéenne. » Les apostats sont les juifs hellénisants de l'époque.

6. *Le livre de l'exhortation et de la malédiction*, XCI-CV (moins l'Apocalypse des semaines). — Hénoch encourage les justes à rester fermes dans leur foi et leur fait entrevoir les récompenses éternelles. En même temps, il adresse de terribles menaces aux pécheurs, et leur reproche les crimes qu'ils ont commis.

Quels sont ces justes et ces pécheurs auxquels l'auteur destine son écrit? Si l'on arrivait à fixer ce point, on aurait par le fait déterminé de façon approximative la date du livre.

Les pécheurs en question sont des gens riches, qui mettent toute leur confiance dans les biens terrestres, XCIV, 8 ; XCVI, 4 ; mais leurs richesses sont acquises par l'injustice, XCVII, 8-10, par l'oppression et par la fraude, XCIV, 6-7 ; XCIX, 12 sq. Leur faste est sans limite, XCVIII, 2 ; leur dépravation est extrême, XCI, 7. Ils persécutent avec acharnement les justes, les pillent, les frappent, les condamnent sans raison, et souvent les font disparaître par le meurtre, CIII, 11-15; XCV, 7; CIX, 15 ; C, 10. Ils se font les « complices des pécheurs, » XCVII, 4 ; cf. XCIX, 2, et « aident ceux qui dépouillent » les bons, alors qu'ils auraient dû les défendre contre leurs ennemis, » CIII, 15; cf. XCIX, 15; CIV, 3. Bien plus, ils pactisent avec les adversaires de la religion, XCIX, 12 ; ils font des sortilèges, XCV, 4, ont la bouche remplie de blasphèmes, XCI, 7 ; XCIV, 9 ; XCVI, 7 ; au mépris de la Loi, ils mangent le sang, XCVIII, 11 ; ils descendent jusqu'au crime d'apostasie ; abandonnant la foi de leurs pères, ils deviennent des adorateurs d'idoles. L'auteur en frémit d'indignation, et il lance les plus terribles anathèmes contre ces renégats, XCIX, 14 ; CIV, 9, et contre les idolâtres en général, XCI, 9 ; XCIX, 7-9. Les doctrines qu'ils professent sont le digne pendant de leur conduite. Dieu ne fait pas attention aux actions des humains, prétendent-ils, XCVIII, 6 sq. ; CIV, 7 ; tout finit avec la vie présente, il n'y a pas de sanction dans l'au-delà, CII, 6-8. Enfin, pour mettre le comble à leur impiété, ils affirment que l'homme est dans la nécessité de pécher, XCVIII, 4; ils cherchent à séduire le peuple par leurs écrits pernicieux, ils altèrent l'Écriture divine, XCVIII, 15 ; XCIX, 2 ; CIV, 9 sq., et accusent de mensonges leurs adversaires, XCVIII, 14.

En face des pécheurs se trouvent les justes, qui sont plongés dans la tristesse et l'affliction. Tandis que les premiers dominent « au milieu de la mer et sur l'aride, » XCVII, 7, les justes ne savent où s'enfuir pour échapper à l'oppression et trouver un peu de repos, CIII, 13. Dans leur détresse, ils ont porté leurs doléances aux « princes », mais ceux-ci n'ont pas daigné écouter leur voix, CIII, 14 ; cf. CIV, 3. Leur accablement est tel qu'ils ont besoin d'être soutenus par la perspective du jugement à venir, XCI, 10 ; XCII, 3 ; XCIX, 11 ; CIII, 7 sq.; CIV, 5 sq. La haine qu'ils nourrissent contre leurs persécuteurs est féroce ; ils se consolent à la pensée qu'au jour de la rétribution, « le cheval avancera jusqu'à ce que son poitrail (baigne) dans le sang des pécheurs, et le char jusqu'à ce que sa partie supérieure soit submergée, » C, 3.

Une seule époque répond à l'ensemble de ces traits, le règne d'Antiochus Epiphane. Deux accusations surtout sont caractéristiques : l'apostasie éclatante

d'un certain nombre de juifs influents, et leur alliance avec les Gentils, dont ils appuient les entreprises dirigées contre leurs coreligionnaires. L'opinion généralement reçue qui identifie les « pécheurs » avec les sadducéens, les « justes » avec les pharisiens, et place la composition du livre sous Alexandre Jannée, sous Aristobule II ou même sous les Hérodes (Beer, Baldensperger, O. Holtzmann, Bousset, Charles, Fr. Martin, Felten, Székely, Lagrange), ne tient pas un compte suffisant de ces données. On ne voit pas que les sadducéens et les princes asmonéens qui les protégeaient aient renié la religion juive et aidé les idolâtres à dépouiller les Juifs fidèles. Il est même piquant d'observer que, précisément sous Alexandre Jannée, les adversaires de ce roi, — dans l'hypothèse, les « justes » d'Hénoch, — se firent prêter main forte par Démétrius III Acaïros, battirent avec son concours les troupes royales et en firent un grand carnage. Qu'on se reporte, au contraire, à l'époque d'Antiochus ; qu'on se rappelle l'édit de ce roi enjoignant à tous les Juifs, sous peine de mort, d'abandonner leur religion, la défection d'un grand nombre, l'alliance des renégats avec les Syriens, les complicités scandaleuses que l'hellénisme trouva jusque dans les grandes familles sacerdotales et parmi les ministres du Temple, la terreur que les apostats firent régner dans le pays au point de forcer « les Israélites fidèles à se cacher dans toutes sortes de refuges, » les atrocités sans nom qui poussèrent finalement les Juifs à la révolte et l'on sera frappé de la ressemblance des situations; voir plus haut, col. 363 sq. Les pauvres victimes, dit Hénoch, firent parvenir des plaintes aux oreilles des « princes ». Or, lorsque Ménélas, « coupable de tous les crimes, » II, Mach., IV, 47, 50, non content d'opprimer le peuple, pilla encore les vases du Temple, les Juifs envoyèrent trois de leurs principaux concitoyens à Antiochus pour protester contre de tels excès : le roi déclara Ménélas innocent et condamna à mort les malheureux plaignants qui avaient osé prendre la défense de la ville, du peuple et des trésors sacrés, II Mach., IV, 39-48. Fr. Martin fait observer avec raison, à propos d'*Hén.*, CIII, 14 sq., que « les expressions de l'auteur s'appliquent très exactement aux événements rapportés II Mach., III, 4-6, IV, 43-50. » Voir une déclaration semblable dans Baldensperger, p. 15, note. Les arguments par lesquels Charles, *The book of Jubilees*, London, 1902, p. LXIX, sq., s'efforce de prouver que les chap. XCI-CIV dépendent des *Jubilés* et leur sont par conséquent postérieurs, n'emportent guère la conviction ; la relation contraire pourrait aussi facilement expliquer les faits. La situation décrite par notre apocalypse est exactement celle que l'histoire nous fait connaître pour l'époque d'Antiochus Épiphane. Les deux partis en présence sont donc, d'une part, les juifs *hellénisants*, traîtres à la foi d'Israël, impies, pervers, cupides, uniquement soucieux d'accaparer les hautes positions, et, d'autre part, les *Hasidim* persécutés et, en général, les Israélites pieux, qui, forts de leurs convictions religieuses, « soutinrent la cause de la Loi contre la puissance des païens et contre la puissance des rois et ne courbèrent pas le front devant le pécheur, » I Mach., II, 42-48. Il n'est pas jusqu'aux expressions de cette phrase, par laquelle l'auteur du premier livre des Machabées veut caractériser les Hasidim, qui ne rappellent de la manière la plus frappante la terminologie du *Livre d'Hénoch*, cf. *Hén.*, XXXVIII, 5 ; XLVI, 4 sq., etc.

Les doctrines attribuées aux « pécheurs » sont, il est vrai, du moins en substance, celles que Josèphe mettra sur le compte des sadducéens. Le déterminisme moral des « pécheurs », XCVIII, 4, cadre cependant assez mal avec la théorie sadducéenne qui réclame pour l'homme une liberté illimitée, *Bell. Jud.*, II, VIII, 14. Quoi qu'il en soit, il n'était sans doute point nécessaire d'attendre les sadducéens, pour trouver en Israël des gens niant la survie de l'âme et la rétribution future ; ce matérialisme était bien dans la note des hellénisants, les précurseurs des sadducéens.

Livre de Noé. — Le *Livre d'Hénoch* se termine par un extrait du *Livre de Noé*, CVI-CVII, dont d'autres fragments encore nous ont été conservés dans notre apocalypse, et par un appendice sur le châtiment des pécheurs et la récompense des justes, CVIII. Charles estime avec raison que le *Livre de Noé* est antérieur à l'an 161 av. J.-C. Quant au dernier chapitre, il est, selon le P. Lagrange « très interpolé dans le sens chrétien, » *Messianisme*, p. 90, note 1.

II. DATE DU LIVRE D'HÉNOCH. — Si les dates que nous avons cru pouvoir attribuer aux différentes parties du *Livre d'Hénoch* sont exactes, il faut dire que les sections principales de l'apocryphe ont été composées au IIe siècle avant Jésus-Christ, sous le règne d'Antiochus Épiphane (175-164 av. J.-C.), ou peu après la mort de ce prince. On objectera peut-être que certaines doctrines, par exemple celles qui concernent le Fils de l'homme et l'eschatologie, ne semblent guère permettre une date si reculée. Mais sommes-nous en mesure de fixer, ne fût-ce que de façon approximative, les étapes que les idées religieuses ont parcourues, pendant les deux ou trois derniers siècles avant Jésus-Christ, dans les milieux si différents qui donnèrent naissance aux apocryphes? Personne n'oserait le prétendre. Quelque portée qu'on attribue aux enseignements ou aux termes caractéristiques de telle ou telle section du livre, il est impossible de prouver qu'ils conviennent moins bien au IIe siècle avant Jésus-Christ qu'au Ier. Pour déterminer la date d'un livre, des indications historiques positives auront toujours plus de poids que des conjectures basées sur le développement des doctrines religieuses. — Le groupement des différentes sections en un seul livre a sans doute été fait à une date plus tardive, par exemple, au Ier siècle avant Jésus-Christ, et quelques éléments nouveaux ont peut-être été ajoutés à ce moment-là.

III. TEXTES DU LIVRE D'HÉNOCH. — Le *Livre d'Hénoch* nous a été conservé grâce à une traduction éthiopienne, publiée pour la première fois par Laurence en 1838. Il existe aussi un court extrait d'une version latine et des fragments plus importants d'une version grecque (Gs = citations de Georges le Syncelle, vers l'an 800; Gg = papyrus de Ghizeh, du VIIIe siècle, découvert par la Mission archéologique française au Caire, pendant l'hiver de 1886-1887).

Tous les critiques s'accordent aujourd'hui à dire que le texte original fut rédigé dans une langue sémitique. Mais l'accord cesse quand il s'agit de déterminer cette langue ; tandis que Halévy, Littmann et Fr. Martin se déclarent pour l'hébreu, Lévi, Wellhausen, Nathanael Schmidt et Schürer se décident pour l'araméen ; d'autres, comme Dillmann, Lods, Beer, Flemming, hésitent. Charles, qui tenait autrefois pour un original hébreu, pense maintenant que les chap. VI-XXXVI furent écrits en araméen, et les chap. I-V, XXXVII-CIV en hébreu.

Si l'on manque d'arguments convaincants pour trancher cette question, on peut du moins affirmer avec certitude que l'ouvrage fut composé en Palestine et probablement dans la partie septentrionale.

La traduction éthiopienne d'Hénoch fut faite sans doute en même temps que celle de la Bible, c'est-à-dire au IVe ou Ve siècle, très probablement sur le texte grec. Nath. Schmidt s'est efforcé de démontrer que les *Paraboles* furent traduites directement sur

l'araméen, *The original language of the Parables of Enoch : Old Testament and semitic studies in memory of W. R. Harper*, Chicago, 1908, t. II, p. 327-349, et L. Gry reconnaît à cette hypothèse « une vraie probabilité », *Rev. biblique*, 1909, p. 464.

IV. Influence qu'il a exercée. — La fortune de cet apocryphe fut considérable. Il est mentionné par les *Jubilés*, présupposé par les *Testaments des Douze Patriarches* et l'*Apocalypse syriaque de Baruch;* l'épître de saint Jude, 14, s'y réfère, selon la plupart des auteurs ; l'épître de Barnabé en cite un passage comme Écriture, Tertullien lui reconnaît une autorité canonique, Origène lui-même n'ose pas le rejeter catégoriquement, et l'Église éthiopienne l'accueillit dans sa Bible où il est généralement placé avant Job. Beaucoup d'écrivains ecclésiastiques des premiers siècles le citent ou y font des allusions assez explicites. Mais saint Jérôme et saint Augustin le proclamèrent nettement « apocryphe » et son crédit déclina à partir de cette époque.

Si le *Livre d'Hénoch* eut une assez grande diffusion dans les milieux chrétiens des premiers siècles, il serait téméraire de lui attribuer un rôle décisif dans la formation des doctrines néo-testamentaires. Charles n'hésite pas à affirmer que « l'influence d'Hénoch sur le Nouveau Testament fut plus grande que celle de tous les autres livres apocryphes et pseudépigraphiques pris ensemble, » que de nombreux passages du Nouveau Testament « dépendent directement d'Hénoch, soit pour l'expression soit pour l'idée, » que sur des points fondamentaux les enseignements de ce livre ont eu une part indiscutable dans la formation des doctrines correspondantes du Nouveau Testament, que saint Paul et la plupart des autres écrivains du Nouveau Testament « étaient familiarisés » avec l'apocryphe et se laissèrent « plus ou moins influencer par lui et pour la pensée et pour l'expression, » *The book of Enoch*, 1912, XCV, XCIX, IX, note. C'est méconnaître la puissante originalité et la divine inspiration de ceux à qui nous devons le Nouveau Testament. Il ne suffit pas d'une vague analogie dans les termes employés, ni même dans les idées exprimées, pour qu'on soit en droit d'établir une dépendance entre deux écrits. Sauf peut-être dans le cas de saint Jude, les rapprochements signalés ne sont point de telle nature qu'on soit obligé d'admettre un emprunt direct à Hénoch ; l'identité des sujets traités, les réminiscences de l'Ancien Testament, le fonds d'idées alors communes à tous les Juifs, suffisent à les expliquer. C'est ailleurs que dans des ouvrages apocryphes que Jésus-Christ et ses apôtres avaient coutume de puiser leurs doctrines.

V. Bibliographie. — I. *Textes.* — 1. Version éthiopienne. — La première édition fut faite par Laurence, d'après trois manuscrits, Oxford, 1838; celle de Dillmann repose sur cinq manuscrits, Leipzig, 1851; celle de Flemming sur quatorze, Leipzig, 1902. — L'édition la plus complète est celle de Charles, qui a utilisé vingt-trois manuscrits : *The ethiopic version of the Book of Enoch edited from twenty-three MSS. together with the fragmentary greek and latin versions* [*Anecdota Oxioniensia, Semitic series*, part. XI], Oxford, 1906. — 2. Fragment de la version grecque : chap. V-XXXII. Il fut édité pour la première fois par Bouriant, *Fragments du texte grec du Livre d'Hénoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre*, dans les *Mémoires* publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, t. IX, 1e part., Paris, 1892. Il a été souvent reproduit, en particulier par Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1905, t. III, p. 789-809, et par Charles, dans son édition du texte éthiopien, p. 3-75, ainsi que dans sa traduction de 1912, p. 273-304. — 3. Un fragment latin : chap. CVI. — Il a été découvert et publié par James, *Apocrypha anecdota* [*Texts and Studies, edited by A. Robinson*, t. II, n. 3, Cambridge, 1893], p. 146-150. Charles le reproduit dans son édition, p. 219-222.

II. *Traductions.* — 1. en français. — Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 393-514, Paris, 1856 (traduction faite sur celle de Laurence); Fr., Martin. *Le Livre d'Hénoch*, traduit sur le texte éthiopien avec introduction et des commentaires, Paris, 1906.

2. en anglais. — Laurence, Oxford, 1821; Schodde, Andover, 1882; Charles, *The Book of Enoch translated from Professor Dillmann's ethiopic text emended and revised in accordance vith hitherto uncollated ethiopic MSS. and with the Gizeh and other greek and latin fragments which are here published in full, edited with introduction, notes, appendices and indices*, Oxford, 1893; Charles, *The Book of Enoch or Enoch translated from the editor's ethiopic text and edited with the introduction notes and indexes of the first edition wholly recast enlarged and rewritten together with a reprint from the editor's text of the greek fragments*, Oxford, 1912. La même traduction est reproduite dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 163-281.

3. en allemand. — Hoffmann, Jéna, 1833-1838; Dillmann, Leipzig, 1853; Beer, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900 et 1921, t. II, p. 217-310; Flemming, *Das Buch Henoch herausgegeben von Flemming und Radermacher* [*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Iahrhunderte*, t. V], Leipzig, 1901.

4. en italien. — F. Feier et E. de Giovanni, *Il Libro di Enoch, tradotto e annotato*, dans *Rivista delle Riviste*, t. VI, 1908, p. 297-319, 377-384, 412-419.

5. en russe. — A. Smirnof, *Le Livre d'Hénoch, étude historico-critique, traduction russe et commentaire du Livre apocryphe d'Hénoch*, Kasan, 1888.

III. *Travaux divers.* — Notons parmi les plus importants : Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, Fribourg-en-B., 1866, p. 35-64; Halévy, *Recherches sur la langue de la rédaction primitive du Livre d'Enoch*, dans *Journal asiatique*, 1867, avril-mai, p. 352-395; Drummond, *The jewish Messiah*, Londres, 1877, p. 17-73; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Iesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, I. *Hälfte : Die messianischen apokalyptischen Hoffnungen des Iudentums*, 3e éd., Strasbourg, 1903, p. 10-24 ; Dean, *Pseudepigrapha; an account of certain apocryphal sacred writings of the Iews and early Christians*, Edinburgh, 1891, p. 49-95; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles*, Edinburgh, 1891, p. 225-248, 389-411; de Faye, *Les Apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique*, Paris, 1892, p. 205-216; Charles, dans sa double traduction, 1893-1912, et dans son édition du texte éthiopien, 1906, le même article *Enoch*, dans Hastings, *Dict. of Bibl.*, t. I, 1898, p. 705-708, et art. *Noah, book of, ib.*, t III, 1900, p. 556 sq.; le même, art. *Apocalyptic Litterature*, dans Cheyne, *Encyc. bibl.*, t. I, 1899, col. 220-225; le même, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Iudaism, and in Christianity, or hebrew, jewish and christian eschatology, from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon*, 2e édition, Londres, 1913; G. Beer et Fr. Martin, dans les prolégomènes à leurs traductions; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des Alten Testaments*, dans *Realencyclopadie für protestantische Theologie und Kirche, begr. von Herzog*, 3e éd. par A. Hauck, Leipzig, 1896-1913, t. XVI, p. 237-241; Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903, p. 12-21; Bousset, *Die Religion des Judentum im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e éd., Berlin, 1906, p. 12-14; Osc. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e éd., Tubingue, 1906, p. 290-295; L. Gry, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme*, Paris, 1901; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.), Paris, 1909, p. 60-64, 78-81, 87-98 et *passim;* Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 1909, p. 268-290; F. Mari, *Le idee escatologiche del Libro di Enoch* dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. V, 1909, p. 1-11; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Iudentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Ratisbonne, 1901, t. I, p. 530-538; St. Székely, *Bibliotheca apocrypha. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinæ*, t. I : *Introductio generalis, Sybillæ et apocrypha Vet Test. antiqua*, Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 169-227; F. Perles, *Zur Erklarung des Buches Henoch, Orientalistische Literaturzeitung*, XVI, 1913, p. 481-487; G. Kuhn, *Beitrage zur Erklarung des Buches Henoch, Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft*, 1921, p. 240-275; Nils Messel, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*, dans *Beihefte*

zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 35, Giessen, 1922; A. Causse, *Les Pauvres d'Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes)*, Strasbourg, 1922, p. 142-146 (*Études d'hist. et de philos. relig.* publiées par la fac. de théol. protestante de l'univ. de Strasbourg, fasc. 3); Nath. Schmidt, *Traces of early acquaintance in Europe with the Book of Enoch*, dans *Journal of the american oriental Society*, 42, 1922, p. 44-52; Adam C. Welch, *A zealot pamphlet* (*Hén.*, XCI, 12-17; XCIII, 1-14), dans *The Expositor*, 1923, I, p. 273-287.

2. Le Livre des Jubilés. — Le *Livre des Jubilés*, ainsi appelé parce qu'il partage l'histoire du monde en périodes jubilaires de 49 années, a reçu parfois encore les noms de *Leptogenèse* ou *Petite Genèse* parce qu'il entre dans plus de détails que la Genèse canonique qu'il commente, et d'*Apocalypse de Moïse*, car c'est Moïse qui est censé recevoir les enseignements divins consignés dans le livre. Très répandu dans l'antiquité, il semblait perdu depuis longtemps, quand, vers le milieu du dernier siècle, il fut retrouvé dans une version éthiopienne.

I. CONTENU ET BUT DU LIVRE. — L'apocryphe se présente sous forme de révélation faite par Dieu à Moïse et rédigée avec l'assistance d'un ange « de la Face. » Durant le séjour de quarante jours et de quarante nuits que le chef du peuple d'Israël avait fait au Sinaï, Dieu lui avait montré « l'histoire passée et future de la division de tous les jours de la loi et du témoignage, » I, 4. Il s'agissait maintenant de conserver ces connaissances aux générations à venir, et, pour en garantir l'exacte transmission, Dieu enjoignit à un ange de les fixer lui-même par écrit, I, 27. Il semble cependant que le messager divin se soit contenté de dicter à Moïse ce que contenaient les tablettes célestes. Il parle d'ordinaire à la première personne du pluriel, comme représentant de toutes les milices angéliques. Cette fiction permettait à l'auteur d'assurer à ses doctrines l'autorité même dont jouissaient les Écritures inspirées; dans les deux cas, n'était-on pas en présence d'enseignements directement descendus du ciel ? Et les *Jubilés* avaient, en effet, besoin d'une puissante recommandation : tout en exaltant la Thora, ils constituaient une refonte de la Genèse; ils en offraient une seconde édition, revue, parfois corrigée, sur beaucoup de points augmentée, toujours rendue conforme aux conceptions particulières que l'auteur avait sur la transcendance de Dieu, la grandeur d'Israël, la sainteté des Patriarches, le rôle spécial de Lévi, le caractère obligatoire de certaines prescriptions morales et rituelles. L'auteur manipule le texte sacré avec une liberté, qui forme un singulier commentaire aux célèbres paroles de l'historien Josèphe : « La pratique manifeste quel respect nous portons à nos Écritures. Après tant de siècles écoulés, personne ne s'est permis d'y rien ajouter, d'en rien retrancher, d'y faire aucun changement, » *Contra Apionem*, I, 8. Quand les idées qui lui sont chères sont en jeu, l'auteur des *Jubilés* n'hésite pas à supprimer, à modifier, à compléter, à gloser les paroles divines elles-mêmes; il pousse l'audace jusqu'à se mettre en contradiction avec le récit inspiré, cf. Deane, *op. cit.*, p. 204-226, et surtout Fr. Martin, qui fait une étude détaillée de ces différents points, *Rev. bibl.*, 1911, p. 327-344. Il voulait à tout prix donner à ses coreligionnaires une grande estime pour le passé d'Israël, pour ses ancêtres, pour sa législation, pour ses traditions, les enthousiasmer pour tout ce qui est juif et leur inspirer une aversion profonde à l'égard des gentils.

II. ÉPOQUE DE COMPOSITION. — Le but poursuivi par l'auteur nous montre ainsi qu'il l'écrivit à une époque de luttes religieuses. Parmi les Israélites, beaucoup négligent les antiques observances. Ils discutent le caractère obligatoire de la Loi, ils ont oublié commandements, alliance, fêtes, néoménies, sabbats, jubilés et toutes les prescriptions, XXIII, 19. Ils ont « abandonné l'alliance que le Seigneur fit entre eux et lui..., toutes leurs œuvres sont impureté et abomination, et toutes leurs voies sont souillure, impureté et corruption, XXIII, 14-17; cf. XVI, 6, XX, 3-7; XXX, 21 sq. Ils méprisent la circoncision, « le signe de l'alliance, » XV, 28; ils provoquent la colère de Dieu « en n'observant pas l'ordonnance de cette loi, » ils traitent leur personne comme les Gentils, et deviennent ainsi des fils de Béliar, XV, 33 sq. Les contemporains de l'auteur ont besoin qu'on leur rappelle les peines sévères édictées contre les profanations du sabbat, la perpétuité de l'obligation de célébrer les grandes solennités juives, II, 17-32; L, 6-13 (sabbat); VI, 17-22 (fête des semaines); VI, 23-27 (néoménies); XVI, 20-31 (fête des Tabernacles); XXXIV, 18 sq. (Yom Kippour); XLIX (la Pâque); la défense de se promener nus « comme les païens, » III, 31; cf. VII, 20; la prohibition absolue de manger le sang, VI, 7, 10-14; VII, 31 sq.; XXI, 17; de contracter mariage avec les gentils, XXII, 20; XXV, 5; XXVI, 10; XXX, 7-17, ou même de prendre de la nourriture avec eux, XXII, 16. Des mœurs et des pratiques étrangères se sont infiltrées parmi les Juifs, et l'idolâtrie a fait de terribles ravages, XX, 7-9, XXI, 3-5; cf. XI, 4; XII, 20; XXII, 18 ; « ils offrent des sacrifices aux morts, adorent les démons et mangent sur les tombeaux, » XXII, 17, imitant ainsi les Gentils dans leur célébration des *parentalia.* Pour devenir riches, ils trompent le prochain et volent son bien; ils vont jusqu'à « polluer le Saint des Saints par leur impureté et par la corruption de leur souillure, » XXIII, 21.

Les traits de ce tableau rappellent, point par point, le temps d'Antiochus Épiphane (175-164). N'est-ce pas alors qu'il fut ordonné aux Juifs de « suivre les coutumes des étrangers, de faire cesser dans le Temple les holocaustes, les sacrifices et les libations, de profaner les sabbats et les fêtes, de souiller le sanctuaire..., de laisser leurs enfants mâles incirconcis, de se souiller eux-mêmes par toutes sortes d'impuretés et de profanations, de manière à leur faire oublier la Loi et à en changer toutes les prescriptions ? » Et ne vit-on pas « beaucoup de Juifs sacrifier aux idoles, profaner le sabbat, » « abandonner la Loi et se rallier aux Syriens »? I Mach., I, 43-56. N'est-ce point alors que de jeunes Israélites s'exhibèrent nus dans les jeux de la palestre et s'appliquèrent à faire disparaître toute trace de circoncision, « se séparant ainsi de l'alliance sainte pour faire cause commune avec les Gentils » ? II Mach., IV, 12-15; I Mach., I, 15 sq.; Josèphe, *Ant.*, XII, I, 1. Enfin, n'est-ce point alors que le flot montant de l'hellénisme rendait fréquents les mariages avec les Gentils et que des orgies sans nom souillaient le sanctuaire ? II Mach., IV, 7-20; VI, 4 sq. Ce qui donne à ces considérations tout leur poids, c'est la ressemblance frappante que présente la description des *Jubilés* avec celles que le *Livre d'Hénoch* et les *Testaments des Douze Patriarches* nous ont laissées. Les trois ouvrages se réfèrent manifestement à la même époque de fermentation politique et religieuse : des passions identiques, des préoccupations semblables animent ces différents auteurs, et ce sont bien les mêmes adversaires qu'ils combattent.

Ces constatations nous permettent de conclure que les *Jubilés* furent composés en un temps qui n'est pas trop éloigné de la persécution d'Antiochus Épiphane. L'auteur est encore sous le coup des événements tragiques auxquels il fait allusion, on dirait même qu'il place les temps messianiques presque immédiatement après cette tourmente, XXIII, 26 sq.

D'autres indices, cependant, montrent que le danger a été conjuré et qu'Israël a remporté de brillantes

victoires sur ses ennemis. Ce n'est point à une époque d'anéantissement politique que l'auteur d'un apocryphe aurait prêté à Dieu ces magnifiques promesses : « Je multiplierai ta postérité (celle de Jacob), des rois sortiront de toi et ils domineront partout où l'homme aura posé son pied. Je donnerai à tes fils la terre entière qui est sous le ciel, ils régneront sur tous les peuples à leur gré, ils posséderont toute la terre et ils l'auront en héritage pour toujours, » xxxii, 18 sq. Et si l'on objecte que ces paroles se rapportent à l'avenir messianique, que dire du rôle glorieux dévolu à Lévi et à ses enfants ?

Il n'est pas douteux que l'auteur n'éprouve une singulière dévotion pour l'ancêtre du sacerdoce juif. La Genèse avait nettement mis en relief le crime odieux dont Lévi s'était rendu coupable, avec son frère Siméon, à l'égard des Sichémites, Gen., xxxiv, 13-31; elle avait enregistré la malédiction solennelle que Jacob mourant avait, pour ce fait, lancée à ses deux enfants; Gen., xlix, 5 sq. Les *Jubilés* transforment le forfait en acte de vertu et rattachent au saint zèle dont Lévi fit preuve en cette circonstance la collation de tous les privilèges qui échurent à sa tribu : « Et la descendance de Lévi fut choisie pour exercer les fonctions de prêtres et de lévites; ils serviront devant Dieu, comme nous (les anges), tous les jours, et seront bénis à jamais, Lévi et ses fils. Car il fut rempli de zèle pour faire justice et jugement et tirer vengeance de tous ceux qui s'élevaient contre Israël, » xxx, 18. En mettant à mort les habitants de Sichem, il n'avait fait qu'exécuter un ordre divin, inscrit sur les tablettes célestes, xxx, 5. Aussi son acte lui fut-il « imputé à justice et inscrit en justice, » xxx, 17; cf. xxx, 19, 20, 23. Bien plus, la malédiction de la Genèse se transforme en une grandiose bénédiction ; mais comme il était difficile de la placer sur les lèvres de Jacob lui-même, c'est Isaac qui est chargé de la donner. Le patriarche fait venir près de son lit de mort Lévi et Juda, « et l'esprit de prophétie descendit dans sa bouche, et il saisit Lévi de la main droite et Juda de la main gauche. Et il se tourna d'abord vers Lévi et se mit à le bénir le premier, en disant : « Que le Seigneur de toutes choses, le Seigneur des siècles, te bénisse, toi et tes enfants dans tous les siècles. Que le Seigneur te donne, à toi et à ta postérité, la grandeur et la gloire, et que, de préférence à toute chair, il te fasse approcher, toi et ta postérité, pour le servir dans son Sanctuaire, à l'instar des anges de la Face et des saints. Comme eux, que la postérité de tes fils soit riche de gloire, de grandeur, de sainteté, et qu'il les fasse grands à jamais. Et ils seront princes et juges et chefs sur toute la postérité des fils de Jacob; ils annonceront la parole de Dieu selon la vérité, et ils prononceront tous ses jugements selon la justice, et ils feront connaître mes voies à Jacob, et mes sentiers à Israël. La bénédiction du Seigneur sera dans leur bouche pour bénir toute la postérité du bien-aimé (Abraham)... Que tous ceux qui te haïssent tombent devant toi, que tous tes adversaires soient déracinés et périssent! Béni soit celui qui te bénit, maudite soit toute nation qui te maudit, » xxxi, 12-17. Une pareille glorification de Lévi, au mépris des textes les plus clairs de la Genèse, devait être puissamment motivée. Suffit-il de dire, avec Felten, que l'auteur a voulu exalter la tribu à laquelle sans doute il appartenait ? Évidemment non, si les descendants de Lévi n'ont pas été, à un moment donné de l'histoire, « princes, juges et chefs » d'Israël. Mais cette dernière condition ne fut-elle pas, aussi bien qu'à l'époque des Machabées, réalisée « plus tard, quand le grand prêtre et les familles sacerdotales se trouvaient en réalité placés à la tête du peuple juif » ? Felten, *op. cit.*, t. i, p. 557. Rien ne serait plus opposé à l'esprit et à la lettre de ces brillantes promesses à teinte presque messianique, que d'identifier les « princes, juges et chefs » de la nation avec les grands prêtres du début de l'ère chrétienne, personnages sans envergure, sans influence réelle sur le peuple, asservis à la politique des Romains; cf. Schürer, *op. cit.*, t. ii, p. 252 sq.; t. iii, p. 377. Au temps où furent écrits les *Jubilés*, les fils de Lévi avaient entre leurs mains non seulement la conduite des affaires, mais encore la direction intellectuelle et morale des enfants d'Israël, xxxi, 15; ce qui nous oblige à remonter au delà du règne d'Alexandra (76-67 av. J.-C.). Enfin, l'effacement de Juda, xxxi, 12 sq. auquel l'apocryphe ne peut pourtant s'empêcher de reconnaître certains privilèges, entre autre celui de produire le Messie, xxxi, 18 sq., est inexplicable, si l'on n'admet que l'auteur est ébloui par les services extraordinaires que la tribu sacerdotale a rendus à la nation. Un phénomène semblable se remarquera dans les *Testaments des Douze Patriarches*.

La conclusion s'impose : les *Jubilés* furent écrits à une époque où, d'une part, l'hellénisme avait fait de nombreuses victimes et constituait encore un formidable danger pour la foi des Israélites, et où, d'autre part, les enfants de Lévi étaient acclamés par les meilleurs éléments de la nation comme les chefs religieux et politiques du peuple élu, c'est-à-dire au milieu du iie siècle avant Jésus-Christ ou peu après. En 153 av. J.-C., Alexandre Balas, prétendant au trône de Syrie, nomma Jonathas grand prêtre des Juifs et lui envoya la pourpre et le diadème. Le parti hellénisant perdait ainsi la prépondérance politique qu'il s'était arrogée jusque-là; toutefois, il se sentait encore suffisamment fort pour essayer, en plusieurs circonstances, de reprendre le dessus. C'est en 142 avant J.-C. que l'indépendance nationale fut conquise et l'hellénisme définitivement vaincu : alors « le joug des nations fut ôté d'Israël, et le peuple d'Israël commença à écrire sur les actes et les contrats : en la première année de Siméon, grand prêtre éminent, général et ethnarque des Juifs, » I Mach., xiii, 41 sq. Dans ces paroles du Ier livre des Machabées on sent percer la noble fierté d'un peuple qui, après des luttes héroïquement soutenues, voit enfin son autonomie reconnue. Ce sont des sentiments analogues qui animent le livre des *Jubilés*. Tout le livre est pénétré d'une admiration profonde pour les fils de Lévi; s'ils occupent le premier rang dans la nation, ils ne font qu'user de leur droit : en eux se réalise la bénédiction du patriarche Isaac. Personne ne songe à les appeler « usurpateurs du trône de David » comme le feront plus tard les *Psaumes de Salomon*, xvii, 5-8 [4-6].

Il n'est pas jusqu'aux expéditions guerrières de Jacob et de ses fils qui ne reflètent la situation d'Israël telle qu'elle était aux premiers temps des Machabées. D'après les *Jubilés*, xxxvii-xxxviii, les Édomites font alliance avec les Araméens, les Philistins et d'autres peuples, pour combattre Jacob et ses fils; mais ces derniers leur infligent une sanglante défaite, les réduisent en servitude et leur imposent des tributs; « et les fils d'Edom n'ont pas secoué le joug de la servitude que les douze fils de Jacob leur imposèrent jusqu'à ce jour, » xxxviii, 14. Or, lorsque Judas Machabée eut remporté ses premières victoires sur les Syriens, « il fit la guerre aux fils d'Esaü dans l'Idumée..., parce qu'ils attaquaient les enfants d'Israël; il leur infligea une grande défaite, les humilia et prit leurs dépouilles, » I Mach., v, 3; cf. *ib.*, v, 66. C'est l'attitude des Édomites à l'égard des Juifs durant la guerre d'indépendance, qui justifie le mieux la haine que leur porte l'auteur et qui lui fait transformer en une imprécation la bénédiction donnée par Isaac à Esaü. Comparer *Jub.*, xxvi, 34 avec Gen.,

xxvii, 40. En tous cas, l'accent de triomphe avec lequel il relate la soumission des Iduméens, montre qu'il a écrit avant l'arrivée au pouvoir de l'Iduméen Antipater.

Les Juifs avaient eu aussi à souffrir beaucoup de la part des Philistins. Au début de l'insurrection nationale, cet ennemi héréditaire d'Israël avait joint ses troupes à celles des Syriens pour accabler Judas Machabée, I Mach., iii, 41, et après la défaite, il avait donné asile aux débris de l'armée syrienne, I Mach., iv, 22. Ils furent sévèrement punis : Accaron fut donnée à Jonathas par Alexandre Balas, I Mach., x, 89; Ascalon se soumit volontairement, I Mach., x, 86; xi, 60; Gaza fut obligée de se rendre, I Mach., xi, 61 sq.; Azot, pillée une première fois par Judas Machabée, I Mach., v, 68, retomba aux mains des Juifs, du temps de Jonathas : la ville fut réduite en cendres, même le temple de Dagon devint la proie des flammes, et un nombre considérable de Philistins furent passés au fil de l'épée, I Mach., x, 84 sq. C'est sans doute parce que l'auteur des Jubilés est sous le coup de ces différents événements, qu'il manifeste une animosité presque féroce à l'égard des Philistins, dont « la postérité tout entière est destinée à la destruction, à l'anéantissement et à l'extirpation de dessus la terre, » xxiv, 28-32. Des rapprochements semblables peuvent se faire encore pour d'autres guerres faites par les premiers Asmonéens, cf. Charles, *The Book of Jubilees*, 1902, p. lxii sq.

Pour toutes ces raisons, nous plaçons la composition des Jubilés au début de la seconde moitié du IIe siècle avant J.-C. Beaucoup de critiques, à la suite de Charles, mettent la rédaction du livre sous le règne de Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.), avant la brouille qui survint entre ce prince et les Pharisiens quelques années avant sa mort entre 109 et 105. Charles allègue en faveur de cette opinion l'argument suivant : « c'est dans la destruction de Samarie, qui est esquissée dans la destruction de Sichem, xxx, 4-6, que nous avons à chercher le vrai *terminus a quo*. Or, d'après tous les récits, Samarie fut détruite par Hyrcan environ quatre ans avant sa mort. D'où nous concluons que les *Jubilés* furent écrits entre 109 et 105 av. J.-C, » *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, t. ii, p. 6. L'argument, il faut bien le reconnaître, manque de force probante. *Jub.*, xxx, 4-6 se contente de raconter, suivant Gen., xxxiv, 25 sq., le massacre général des habitants de Sichem, par Siméon et Lévi, frères de Dina, pour l'outrage fait à leur sœur, et l'auteur en prend occasion pour inculquer la défense de tout mariage entre Israélites et Gentils et pour glorifier Lévi. Il est difficile d'apercevoir dans ce récit le moindre rapport avec la destruction de Samarie faite par Jean Hyrcan : les Juifs, dit Josèphe, « prirent le ville, la détruisirent et réduisirent les habitants en esclavage, » *Bell. Jud.*, I, ii, 7, D'ailleurs, le rappel de Gen., xxxiv, 25 sq. se présentait tout naturellement dans le récit des *Jubilés*.

Bohn place la composition des *Jubilés* vers le milieu du IIe siècle avant J.-C. Bousset: au temps de Jean Hyrcan, avant sa rupture avec les pieux, au plus tard sous le règne d'Alexandra; Fr. Martin : « vers la fin du IIe siècle avant notre ère; » Kohler et G. Beer : sous le règne de Jean Hyrcan; Littmann: probablement au temps des Machabées ; O. Holtzmann : vers l'an 100 avant J.-C.; Székely : à l'époque des Machabées, à la fin du IIe ou au début du Ier siècle avant J.-C.; Schürer s'est rallié, à partir de 1903, sur des points importants, à la thèse de ceux qu'il avait combattus jusque-là : il admet que les *Jubilés* aient pu être composés « entre Jean Hyrcan et Hérode; » Baldensperger : au milieu du Ier siècle avant J.-C.; il croit reconnaître l'intervention de Pompée dans le passage eschatologique des *Jub.*, xxiii, 20 sq. ; Felten : « au début du Ier siècle de l'ère chrétienne, après la mort d'Hérode et la déposition d'Archélaüs;» enfin, Singer place la composition du livre entre 58 et 60 de l'ère chrétienne. D'après lui, ce serait un pamphlet judéo-chrétien dirigé contre les doctrines pauliniennes sur l'abrogation de la loi mosaïque et l'universalité du salut.

Mais, d'une part, dans les *Jubilés* nous percevons nettement l'écho des premières luttes machabéennes, et la violence avec laquelle les passions s'y manifestent ne permet pas de s'écarter trop sensiblement du milieu du IIe siècle av. J.-C. Et d'autre part, les arguments donnés par Charles pour fixer la date du livre au règne de Jean Hyrcan sont loin d'être péremptoires. Rien ne prouve, en particulier, que Jean Hyrcan, le premier, ait reçu le titre de « prêtre du Dieu Très Haut; » cf. *Jub.*, xxii, 1, où Lévi est appelé « prêtre du Dieu Très Haut. » Durant tout le IIe siècle avant Jésus-Christ, Dieu était couramment désigné sous le nom de « Dieu Très Haut; » cf. pour les seuls *Jubilés*, vii, 36; xii, 19; xii, 16, 29; xvi, 27; xx; xxi, 20, 22, 23, 25; xxii, 6, 11, 13, 19, 23, 27 (*bis*); xxv, 3, 11, 21; xxvii, 15; xxxii, 1; xxxvi, 16; xxxix, 6. Enfin, la rupture de Jean Hyrcan avec les pharisiens ne pourrait entrer en ligne de compte que si l'auteur des *Jubilés* avait été lui-même pharisien, ce qui est fort discutable.

III. Auteur. — Il est, en effet, singulièrement difficile de déterminer le parti religieux auquel appartenait l'auteur. Autrefois Jellinek en avait fait un essénien, adversaire farouche du pharisaïsme, *Beth Hammidrasch*, t. iii, 1855, et dans le tiré à part : *Ueber das Buch der Jubiläen und das Noah-Buch*, Leipzig, 1855. Le livre offre sans doute des traits qui ne détonneraient pas dans un ouvrage essénien, par exemple l'angélologie développée, l'existence de livres secrets, l'immortalité de l'âme sans résurrection. Mais on n'y trouve aucune prescription concernant les ablutions qui jouaient un rôle si important dans la secte. L'auteur accepte les sacrifices sanglants; s'il rejette comme une abomination l'usage de manger le sang, vi, 7, 10-14; vii, 31 sq. : xxi, 17, c'est en conformité avec la Genèse, ix, 4, et le Lévitique, xix, 26. D'ailleurs le judaïsme postérieur tenait à cette abstention au point d'en faire un des sept commandements noachiques, imposés même aux prosélytes; cf. Schürer, *op. cit.*, t. iii, p. 178 sq. La même défense se trouve dans la septième lettre du pseudo-Héraclite; cf. Schürer, *ibid.*, p. 624.

L'origine samaritaine, préconisée par B. Beer, est exclue par le fait que le mont Garizim n'est nommé nulle part, tandis que le mont Sion est glorifié, iv, 26; ce dernier a même l'honneur d'être « le centre de l'ombilic de la terre, » viii, 19. L'auteur ne peut être sadducéen, puisque ceux-ci n'admettaient ni l'immortalité de l'âme ni l'existence d'esprits, Act., xxiii, 8; cf. Josèphe, *Ant.*, XVIII, i, 4. L'affirmation concordante de l'historien inspiré et de l'historien profane sur ces points de doctrine des sadducéens s'impose à tout esprit non prévenu et les arguments par lesquels Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, veut en atténuer la force, ne semblent pas pécher par un excès de logique : tandis qu'il considère « la négation de l'immortalité » comme une preuve de l'origine sadducéenne de l'Ecclésiaste, p. 171, il n'hésite pas à attribuer les *Jubilés* à un auteur sadducéen malgré leur doctrine de l'immortalité, p. 180 : d'un côté, il déclare que les sadducéens ne pouvaient même pas songer à nier l'existence des anges, puisqu'ils étaient les fidèles partisans de la Thora, p. 91; de l'autre, il ne fait aucune difficulté d'admettre que, tout en acceptant les livres des Prophètes comme sacrés, ils

aient pu, au moyen d'une exégèse subtile, se débarrasser de tous les textes où il était question de la résurrection ou du Messie davidique, de même que les pharisiens savaient habilement tourner les passages scripturaires qui ne cadraient pas avec leur système, p. 165. Quant à l'hypothèse que les *Jubilés* aient été composés par un sadducéen d'un genre archaïque, p. 180, elle ne satisfait même pas Leszynski.

Sera-t-il pharisien ? C'est le qualificatif que beaucoup de critiques lui donnent : par exemple, Charles, Fr. Martin, Bousset, Littmann, Schürer (avec quelques restrictions), contre Langen, Felten. Et en effet, l'auteur est attaché par toutes les fibres de son être à la Thora et à toutes ses ordonnances, il formule les prescriptions les plus minutieuses sur l'observation du sabbat, il pousse à la séparation la plus complète avec les Gentils, au point qu'il défend même de manger avec eux, *Jub.*, XXII, 16; cf. Charles, *The Book of Jubilees*, p. LI sq. On est pourtant obligé d'avouer que le pharisaïsme de l'auteur est d'une espèce particulière, inconnue de l'histoire. Il admet l'immortalité de l'âme, mais sans résurrection, XXIII, 31; or, la croyance à la résurrection est un des signes caractéristiques du parti pharisien. C'est au sacerdoce qu'est confiée la garde des livres secrets, XLV, 16, ainsi que la formation intellectuelle et morale du peuple, XXXI, 15. Les tendances de l'auteur sont si favorables au sacerdoce, que plusieurs critiques, comme Charles, Littmann, Fr. Martin, sont portés à voir en lui un prêtre. Il se montre adversaire résolu du calendrier pharisien : il adopte l'année solaire (de 364 jours!) au lieu de l'année lunaire, VI, 23-32, et s'élève avec violence contre ceux qui introduisent d'autres manières de régler les nouvelles lunes, les sabbats et les fêtes, 14, I; VI, 33-35. Enfin, sur plusieurs points, l'*halacha* des *Jubilés* est différente de celle qui est représentée par les écrivains d'inspiration pharisienne (Philon, Josèphe) et par la Michna; cf. Schürer, *op. cit.*, vol. III, p. 377 sq.; Charles, *The Book of Jubilees*, p. LXV. Suffira-t-il de répondre que l'auteur est un pharisien d'un type plus archaïque ? C'est un saut dans l'inconnu. A vouloir classer tout écrivain dans un parti déterminé, on court risque de ne pas tenir compte de la complexité des faits réels et des nuances multiples que peut revêtir, dans un pays, la pensée politique et religieuse. Contentons-nous de constater que l'auteur est un juif de Palestine, croyant, pieux, zélé pour la Loi et ses observances, peu enclin à entrer en relations avec l'étranger, dévoué à la dynastie des Machabées et plein d'admiration pour la tribu sacerdotale, réservant cependant aux enfants de Juda l'honneur de donner le jour au Messie.

IV. Textes. — Les *Jubilés* furent composés en hébreu; l'enthousiasme de l'auteur pour la langue sacrée, XII, 25-27; XLII, 15, le faisait deviner, les études de Littmann et de Charles l'ont rendu très probable; l'usage qu'en a fait le *Document sadocite*, XX, 1, a transformé la probabilité en certitude. L'ouvrage fut traduit en grec assez tardivement; c'est de cette version grecque que dérivent le texte éthiopien, ainsi que les fragments latins qui couvrent à peu près le quart du livre. Quelques citations du texte grec furent conservées par Origène, Diodore de Tarse, Isidore de Péluse, saint Épiphane, Jean Malala, Anastase le Sinaïte, le Syncelle, Cédrénus, Suidas, Zonaras, Glycas; cf. Charles, *op. cit.*, p. XXVI sq.; LXXVII-LXXXIII.

Jusqu'à ces dernières années, on hésitait à admettre l'existence d'une version syriaque. Mais aujourd'hui le doute n'est plus possible. Dans une Chronique syrienne anonyme, éditée par Mgr Rahmani, *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris*, Charfé (Liban), 1904, traduite en français par M. Fr. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII (1907), p. 429-440; XIII (1908), p. 90-99, 321-328, 436-443, Mgr E. Tisserant put identifier dix-sept passages qui reproduisent d'une manière plus ou moins littérale le texte des *Jubilés*. Ils se réfèrent à *Jub.*, II, 2-16, 24 sq.; III, 28; IV, 25, 29 sq.; V, 1 sq., 9; VI, 1-3, 7, 10; VIII, 2-4, 11 sq., 21-30; X, 29; XI, 16-23; XII, 1-7, 12-29; XIII, 17, 21-29; XXXIII, 2-16; XXXVIII, 1-38, 9; XLI, 4-24. L'auteur de la chronique syrienne n'a pas utilisé la traduction grecque des *Jubilés*, « mais une traduction syriaque faite directement sur l'hébreu. » Cette « traduction syriaque doit appartenir aux premiers temps de la littérature syriaque, elle doit être, ou peu s'en faut, contemporaine de la pešita; » *Fragments syriaques du Livre des Jubilés*, *Rev. bibl.*, 1921, p. 55-86, 206-232.

V. Rapports avec d'autres livres. — L'apocryphe présente de nombreux points de contact avec les *Testaments des Douze Patriarches*. Mais il est impossible de prouver qu'il existe entre les deux livres une dépendance littéraire directe. Tout s'explique aisément si l'on admet que les deux ouvrages ont puisé à des sources communes, d'où certains Midrachim juifs ont également tiré leurs matériaux. Cette hypothèse rend le mieux compte du fait que le récit le plus complet se trouve tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre de ces apocryphes. On peut comparer, par exemple, les différents récits que font de la guerre de Jacob et de ses fils contre les rois Amorrhéens : 1) les *Jubilés*, XXXIV, 1-9; 2) le *Testament de Juda*, III-VII; 3) le *Midrach Vayissaou*, cf. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, p. 235-238; 4) la *Chronique de Yerahmeel*, XXXV; cf. Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel*, Londres, 1899, p. 80-84; 5) le *Sépher Ha-Yaschar*, cf. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. II, col. 1173-1184. Les *Testaments* sont plus complets que les *Jubilés*. Comparer encore les différentes narrations que donnent de la lutte fratricide entre Jacob et Esaü : 1) Les *Jubilés*, XXXVII-XXXVIII; 2) Le *Testament de Juda*, IX; 3) le *Midrach Vayissaou*, cf. Charles, *The ethiopic Version of the hebrew Book of Jubilees*, Oxford, 1895, p. 180-182; 4) La *Chronique de Yerahmeel*, XXXVII, cf. Gaster, *op. cit.*, p. 84-87; 5) Le *Sépher Ha-Yaschar*, cf. Migne, *Dict. des Apocr.*, t. II, col. 1326-1238. Ici les *Jubilés* sont plus complets que les *Testaments*. Comme d'ailleurs ces deux apocryphes sont sensiblement contemporains, une utilisation directe est peu probable. — Il est possible que les *Jubilés* aient été mis à contribution dans le *IV*e *livre d'Esdras* et dans certaines collections haggadiques juives; mais on ne saurait démontrer qu'il y a dépendance directe; cf. Charles, *The Book of Jubilees*, p. LXXV sq. Par contre, il n'est point douteux qu'ils n'aient joui d'une grande estime dans la secte qui donna naissance au *Document Sadocite*. Ils étaient connus de beaucoup d'écrivains ecclésiastiques. Outre les noms que nous avons mentionnés plus haut, on peut encore citer Jules l'Africain, saint Hippolyte, Didyme l'Aveugle, saint Jérôme.

Le *livre des Jubilés* est cité explicitement dans une compilation d'origine chrétienne où se trouvent incorporés beaucoup d'éléments juifs; Le *livre des Mystères du Ciel et de la Terre*. Le texte éthiopien de cet ouvrage a été édité, avec une traduction française, dans la *Patrologia orientalis* de Mgr Graffin, la première partie dans le tome I, Paris, 1907, p. 1-97, par J. Perruchon et J. Guidi; la seconde dans le t. VI, Paris, 1911, p. 361-464, par S. Grébaut. On lit t. VI, p. 396 : « Abraham aussi est un prophète, qui a prophétisé beaucoup, Le *livre des Jubilés te le dit*. Abraham a prophétisé en disant : « Des enfants se lèveront pour «rénover ta loi, » cf. *Jub.*, XII, 20;—t. VI, p. 427 sq. : « Les

anges de la face et les anges de la sanctification ont la circoncision. Comme quoi les anges de la face et les anges de la sanctification ont la circoncision, écoute comment dit le *Livre des Jubilés:* Telle est la circoncision des anges de la sanctification, » cf. *Jub.*, xv, 27. Le *Livre des filles d'Adam* ou *Leptogenèse*, que réprouve le décret de Gélase, était, selon quelques critiques, une liste de noms de femmes extraits des *Jubilés* du genre de celle dont un fragment syriaque fut publié par Charles, *The ethiopic version of the hebrew Book of Jubilees*, Oxford, 1895, p. 183; cf. Mgr Tisserant, *Fragments syriaques du Livre des Jubilés, Rev. bibl.*, 1921, p. 55-59. On sait qu'une des spécialités de notre apocryphe est d'indiquer les noms des femmes de tous les patriarches. Voir cependant plus haut, art. ADAM, col. 132-134.

Si l'on en croit Charles, les *Jubilés* auraient « très probablement fait partie de la bibliothèque de quelques-uns des écrivains ecclésiastiques » et seraient la source de certains passages du Nouveau Testament, *The Book of Jubilees*, p. VIII, LXXXIII-LXXXVI. Mais pour étayer cette thèse, il faudrait des rencontres caractéristiques; quelques analogies lointaines ne sauraient suffire.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Texte éthiopien.* — L'édition de Dillmann, *Mashafa Kufâlê, sive Liber Jubilaeorum, æthiopice ad duorum librorum manuscriptorum fidem primum*, ed. Kiel, 1859, qui ne reposait que sur deux manuscrits récents et incorrects (*C, D*), a été avantageusement remplacée par celle de Charles, qui est basée principalement sur deux nouveaux manuscrits, meilleurs que les précédents. Cette édition donne aussi les fragments grecs et latins, ainsi que les textes hébreux et syriaques, dans lesquels le *Livre des Jubilés* a été mis à contribution : *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees, otherwise known among the Greeks as* ἡ λεπτὴ Γένεσις, *edited from four manuscripts and critically revised through a continuous comparison of the Massoretic and Samaritan Texts, and the Greek, Syriac, Vulgate and Ethiopic Versions of the Pentateuch, and further emended and restored in accordance with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments of this Book, which are here published in full*, dans *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series*, Part. VIII, Oxford, 1895.

II. *Traductions.* — 1° en anglais. — Schodde, *The Book of Jubilees, translated from the Ethiopic*, Bibliotheca Sacra, 1885-1887; Charles, d'abord dans la *Jewish Quarterly Review*, 1893 1895, puis, avec des corrections et un commentaire complet : *The Book of Jubilees or the Little Genesis, translated from the Editor's Ethiopic Text and edited with Introduction, Notes and Indices*, Londres, 1902; le même, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 1-82; le même, *The Book of Jubilees, or the Little Genesis, translated from the Ethiopic Text by R. H. Charles, with an Introduction by the Rev. Canon Box* [Transl. of Early Doc.], Londres, 1917. — 2° en allemand. — Dillmann, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, aus dem äthiopischen übersetzt*, dans *Jahrbücher der biblischen Wissenschaften*, t. II, 1850, p. 230-256; t. III, 1851, p. 1-96; Littmann, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900 et 1921, t. II, p. 31-119. — 3° en russe. — Smirnof, *Le Livre des Jubilés*, Kasan, 1895.

III. *Travaux divers.* — Notons parmi les plus importants: B. Beer, *Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniss zu den Midraschim*, Leipzig, 1865; Langen, *Das Judenthum in Palästina*, Fribourg, 1866, p. 84-102; Rönsch, *Das Buch der Jubiläen*, Leipzig, 1874; Drummond, *The Jewish Messiah*, Londres, 1877, p. 143-147; Epstein, *Le Livre des Jubilés, Philon* et le *Midrasch Tadsché*, dans *Revue des Études juives*, t. XXI, 1890, p. 80-97; XXII, 1891, p. 1-25; Deane, *Pseudepigrapha*, Edinburgh, 1891, p. 193-236; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostels*, Edinburgh, 1891, p. 297-320, 433-439; Singer, *Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis*, I Theil : *Tendenz und Ursprung, zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Stuhlweissenburg (Hongrie), 1898; Bohn, *Die Bedeutung des Buches der Jubiläen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1900, p. 167-184; Charles, art. *Apocalyptic Literature*, § 48-58, dans Cheyne, *E. B.*, t. I, 1899, col. 230-233; le même, *A critical History of the Doctrine of a future Life*, 2e édition, Londres, 1913; voir aussi les introductions du même auteur à l'édition éthiopienne, 1895, et à ses traductions, 1902 et 1913; Littmann, Introduction à sa traduction allemande 1900; Bousset, *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1900 [p. 187-209], p. 197-206; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, I. Hälfte : *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, 3e éd., Strasbourg, 1903, p. 25-33; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd., 1906, p. 14 sq.; Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, Tubingue et Leipzig, p. 23-26; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des A. T.*, dans *Realencyklopedie* de Herzog-Hauck, t. XVI, p. 257-260; Osc. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1906, p. 274-277; Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 371-384; Lagrange, *Messianisme*, p. 66-68; Fairweather, *The Background of the Gospels, or Judaism in the period between the Old and New Testaments*, Edinburgh, 1908, p. 229-231; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1910, t. I, p. 553-557; Fr. Martin, *Le Livre des Jubilés, but et procédés de l'auteur; ses doctrines*, dans *Revue biblique*, 1911, p. 321-344, 502-533; Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, p. 179-236; Szekely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, 1913, p. 329-358.

3. Les Testaments des Douze Patriarches. — I. CONTENU. — Les Testaments des Douze Patriarches prétendent nous livrer les dernières paroles que les douze fils de Jacob adressèrent à leurs enfants. Chaque discours se divise en trois parties : histoire, parénèse et prophétie. Le mourant fait le récit de sa vie et met surtout en relief le vice auquel il a succombé ou la vertu dans laquelle il a excellé; il fait à sa descendance des exhortations en rapport avec cet exposé biographique, et enfin prédit l'avenir de sa tribu. L'allure générale du livre est donc plutôt celle d'un traité de morale; c'est ainsi que Ruben parle de la fornication, Siméon de l'envie, Lévi de l'orgueil et du sacerdoce, Juda de la bravoure, de la cupidité et de la fornication, Issachar de la simplicité, Zabulon de la compassion et de la miséricorde, Dan de la colère et du mensonge, Nephtali de la bonté, Gad de la haine, Aser des deux voies qui se présentent devant l'homme, celle du vice et celle de la vertu, Joseph de la chasteté, Benjamin de la droiture des sentiments.

II. ORIGINE JUIVE. — Un livre pareil dut être accepté sans peine par les disciples de la foi nouvelle. Il le fut si bien qu'on le prit autrefois pour l'œuvre d'un chrétien. Les passages interpolés où la venue du Christ était clairement supposée, aidaient à cette méprise. Mais il n'y a point de doute que le fonds de l'écrit ne soit d'origine juive. L'histoire des patriarches est développée à la manière de l'haggada rabbinique. L'auteur désire vivement l'union de tous les enfants d'Israël autour de Lévi et de Juda. A ses yeux, la tribu sacerdotale dépasse en importance et en autorité toutes les autres, même celle de Juda, *Rub.*, VI, 7; *Sim.*, V, 6; VII, 1; *Lévi*, II, 11; *Jud.*, XXI, 1-3; XXV, 2; *Iss.*, V, 7; *Dan*, V, 4; *Nepht.*, V, 3, sq.; VIII, 2; *Joseph*, XIX, 11. C'est à elle qu'il appartient d'offrir les sacrifices, *Lévi*, IX; *Rub.*, 8, d'enseigner la Loi, *Levi*, XIII, 1-4; *Rub.*, VI, 8, voire de combattre les guerres du Seigneur, *Sim.*, V, 5; cf. *Rub.*, VI, 5. L'observation de la Loi est d'ailleurs fréquemment recommandée, *Rub.*, VI, 8; *Lévi*, XIII, 1; *Jud.*, XIII, 1; XXVI, 1; *Iss.*, V, 1; *Zab.*, V, 1; X, 2; *Dan*, V, 1; *Nepht.*, III, 2; *Gad*, III, 1; *Aser*, VI, 1-3; *Joseph*, XI, 1; XVIII, 1; XIX, 11; *Benj.*, III, 1; X, 3-5, 11.

III. INTERPOLATIONS CHRÉTIENNES. — Il est admis de tous que des interpolations chrétiennes sont venues, au cours des temps, se surajouter à ce fonds primitif; un juif ne peut avoir écrit les textes où il est ouvertement question de l'incarnation de Dieu, *Sim.*, VI, 5, 7; *Lévi*, IV, 1; *Iss.*, VII, 7; *Zab.*, IX, 8 (quelques mss.); *Dan*, V, 13; *Nepht.*, VIII, 3; *Aser*, VII, 3; *Benj.*, X, 7-9. Voici comment Charles résumait en 1902 la « christologie des *Testaments* » : L'agneau de Dieu,

Benj., II, 8, l'Unique, *Benj.*, IX, 2, naîtra d'une vierge de Juda, *Jos.*, XIX, 8, vrai homme, *Nepht.*, IV, 5, de la postérité de Juda, *Jud.*, XXIV, 1, à la fois Dieu et homme, *Sim.*, VII, 2. Dieu prendra un corps, *Sim.*, VI, 7, et se présentera comme Dieu incarné, *Benj.*, X, 8, et demeurera avec les hommes sur la terre, *Nepht.*, VIII, 3. Il sera sans péché, *Jud.*, XXIV, 1; *Benj.*, III, 8, Lumière du monde, venu pour illuminer tout homme, *Lévi*, XIV, 4, Rejeton du Très Haut et Source de vie pour toute chair, *Jud.*, XXIV, 4. Il sera Grand Prêtre, *Rub.*, IV, 8, Sauveur d'Israël, *Nepht.*, VIII, 2, Sauveur des Gentils, *Dan*, VI, 9, Sauveur du monde, *Lévi*, IV, 4; XVII, 2; *Benj.*, III, 8; il sauvera Israël et tous les Gentils, *As.*, VIII, 3; cf. *Benj.*, III, 8, bien plus, toute l'humanité, *Lévi*, II, 11; cf. *Sim.*, VI, 7. Sur terre il sera baptisé, *Lévi*, XVIII, 7, et reconnu du haut du ciel par la voix du Père, *Lévi*, XVIII, 6 sq.; après quoi il sera pris par les grands prêtres, *Lévi*, XIV, 2, insulté, méprisé, élevé sur un arbre, *Benj.*, IX, 3, crucifié, *Lévi*, IV, 5 (quelques mss.), et mourra pour les impies, *Benj.*, III, 8. Le voile du Temple se déchirera, *Benj.*, IX, 4, l'Hadès sera dépouillé par ses souffrances, *Lévi*, IV, 1; il rachètera ses fils tombés au pouvoir de Béliar, *Zab.*, IX, 8 (quelques mss.), enlèvera à Béliar ses captifs, même les âmes des saints, *Dan*, V, 11, montera de l'Hadès, *Benj.*, IX, 5, ressuscitera, *Lévi*, XVI, 5; XVII, 2 et montera au ciel, *Lévi*, XVIII, 4 (quelques mss.), *Benj.*, IX, 5; — art. *Testaments of the XII Patriarchs*, dans Hastings, *D. B.*, t. IV, p. 722. On y parle aussi de l'apôtre saint Paul, *Benj.*, XI, 2. Il est un grand nombre d'autres passages, qui par la terminologie ou par la doctrine accusent une parenté étroite avec le Nouveau Testament, cf. Deane, *op. cit.*, p. 190 s.; Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, p. LXXVIII-XCIX. D'après Plummer, leur chiffre s'élève à près de 130 ou 140, *Expositor*, décembre, 1908, p. 481. De quel côté se trouve la dépendance ? Charles n'hésite pas à déclarer que ce sont les écrivains du Nouveau Testament et Notre-Seigneur lui-même qui ont fait des emprunts aux *Testaments*, tant pour les pensées que pour l'expression, *The Testaments*, p. XVII; *The Apocrypha*, t. II, p. 282. « Le discours sur la Montagne, dit-il, reflète en plusieurs passages l'esprit et va jusqu'à reproduire les phrases mêmes de notre texte, » *The Apocrypha*, t. II, p. 291. Saint Paul, lui aussi, était « pleinement familiarisé avec la version grecque » de cet apocryphe, *The Testaments*, p. LXXXV, si bien que le livre « semble lui avoir servi de *vade-mecum*, » *The apocrypha*, t. II, p. 292. Selon Charles, les Testaments exercèrent une influence profonde sur la formation de la moralité chrétienne; sur ce point, leur enseignement est « infiniment plus haut et plus pur que celui de l'Ancien Testament et aide à combler l'abîme qui sépare l'Ancien et le Nouveau Testament, » *The Testaments*, p. XVII; *The Apocrypha*, t. II, p. 282. On y trouve des exhortations au pardon mutuel, à l'amour de Dieu et du prochain, qui n'auront de pendant que dans le Nouveau Testament et, à une époque où les Juifs professaient les vues les plus étroites sur le sort des Gentils, notre livre leur promettait à tous le bonheur et le salut. L'universalisme le plus éclairé avait donc déjà des partisans parmi les Juifs. En un mot, avec les *Testaments*, la morale juive s'élève à une hauteur inégalée jusque-là; l'école, d'où ce livre est sorti, a directement « préparé les voies au Nouveau Testament, » *The Apocrypha*, p. 291.

Ces positions du savant professeur d'Oxford rencontrèrent de chaudes sympathies. Ger. Friedlander, *The jewish sources of the Sermon on the Mount*, Londres, 1911, p. 16, écrit : « Dans Philon et dans les *Testaments des Douze Patriarches*, nous trouvons sous une forme concise la pensée et l'enseignement de deux Juifs antérieurs à Jésus et nous osons croire leur doctrine égale à celle de Jésus en valeur et en originalité. Le niveau de leur enseignement moral n'est nullement inférieur à celui des Évangiles. » Cf. aussi p. 163 et p. 185 : « Il n'y a guère de doute que Jésus ou les Évangélistes n'aient lu les *Testaments*. » J. H. A. Hart: « L'originalité de l'enseignement de Jésus est un dogme qui peut être difficilement maintenu, excepté en des milieux où l'Ancien Testament, les Apocryphes (au sens plus large) et Philon sont ignorés. Les apologistes du christianisme feront bien de laisser de côté, une fois pour toutes, cette arme de leur arsenal... Des découvertes du genre de celles que Charles a faites au sujet de la date des *Testaments des Douze Patriarches* sont fatales à une telle conception, » *Journal of theological Studies*, avril 1912, p. 430; cf. aussi W. K. Lawther Clarke, *S. Luke and the Pseudepigrapha*, *Journal of theological Studies*, juillet 1914, p. 597-599. Oesterley : « L'enseignement moral (des *Testaments*) est aussi élevé que beaucoup de ceux que nous lisons dans les Évangiles; et il y a toute raison de croire que pareil enseignement n'était pas restreint à des cercles favorisés, mais qu'il était donné au peuple sur une large échelle, selon que l'occasion se présentait. Le fait qu'un enseignement semblable se trouve dans les Évangiles montre que le Christ était prêt à recevoir et à transmettre aux autres tout ce qu'il y avait de vraiment bon dans les doctrines enseignées par les maîtres plus anciens. Il y a bien d'autres passages dans ce livre (des *Testaments*) qui montrent une parenté si étroite, dans la pensée et l'expression, avec ce que nous lisons dans les Évangiles, qu'il est difficile de ne pas admettre que le Christ était familier avec notre livre et qu'il s'en servait volontiers, de temps en temps, dans son enseignement, » Introduction à la petite édition des *Testaments of the Twelve Patriarchs*, faite par Charles dans les *Translations of early documents*, Londres, 1917, p. XXII.

Pareille thèse provoqua évidemment de vives protestations. Plummer : « Quelques-unes des rencontres (entre l'apocryphe et le Nouveau Testament) sont probablement fortuites. D'autres peuvent être dues à l'influence d'écrits juifs (soit canoniques, soit extra-canoniques) et de traditions juives d'une part sur l'auteur des *Testaments* et d'autre part sur les écrivains du Nouveau Testament. Mais la plupart sont l'œuvre de scribes chrétiens qui n hésitèrent pas à remanier le texte des *Testaments* afin de rendre le livre plus édifiant, » *The Expositor*, décembre 1908, p. 490. Il fait remarquer que si l'on admet cette influence extraordinaire des *Testaments* sur Notre-Seigneur et ses Apôtres, que suppose Charles, il devient impossible d'expliquer comment cet écrit n'a laissé aucune trace dans la littérature chrétienne des premiers temps, par exemple, chez saint Clément Rom., saint Ignace, Barnabé, dans la *Didachè*, chez Aristide, saint Justin, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie. F. C. Burkitt : « Jusqu'à plus ample preuve, je pense qu'il n'est pas démontré que les *Testaments* aient été utilisés par saint Paul, » *Journal of theol. Studies*, octobre 1908, p. 138. — Schürer : « Charles cherche trop à restreindre le nombre des interpolations chrétiennes, » *op. cit.*, p. 346. Le P. Lagrange : « Je croirais que M. Charles a beaucoup trop réduit le nombre des interpolations chrétiennes, » *Revue biblique*, 1908, p. 445. Les arguments allégués par Charles parurent insuffisants à justifier une théorie dont les conséquences étaient si graves, et l'on pensa assez généralement qu'il fallait élargir le cercle des interpolations chrétiennes. Il est en effet évident qu'un ouvrage où tout le monde est obligé de reconnaître des retouches chrétiennes, ne saurait être présenté comme une source des écrits néo-testamentaires que

si les raisons les plus convaincantes rendent le fait indubitable. « N'est-il pas vraisemblable, demande le P. Lagrange, s'il y a des points de contact, que c'est l'esprit chrétien qui a pénétré les *Testaments* et non l'inverse? A tout le moins faudrait-il prouver que les passages indiqués dans les *Testaments* sont parfaitement dans le contexte, et qu'ils font partie du texte primitif. Toutes les fois qu'ils sont absents d'une recension, ou même d'un manuscrit, il faudrait renoncer à en tirer parti si le contexte n'est pas décisif. Or, dans plusieurs cas, ceux précisément où les ressemblances sont le plus frappantes, il manque le témoignage d'une recension, » *Revue biblique*, 1908, p. 445. La comparaison entre les différents témoins du texte permet, jusqu'à un certain point, d'éliminer les passages suspects; mais, lorsque ce critère fait défaut, la plus grande réserve s'impose encore, s'il s'agit d'utiliser des passages qui rendent un son franchement chrétien.

Ces interpolations ont été pratiquées probablement à partir du IIe siècle de notre ère; celles qui concernent l'Incarnation rappellent la doctrine des Patripassiens. Le travail de remaniement a dû se continuer assez longtemps, car la version arménienne qui fut faite probablement au Ve ou au VIe siècle, ne contient pas encore toutes les interpolations chrétiennes que présentent les autres témoins. Il est vrai que le traducteur arménien a pu aussi en omettre un certain nombre par souci d'orthodoxie.

IV. Epoque de composition. — La date des parties juives peut se déterminer grâce aux allusions qui sont faites à l'histoire contemporaine. La tribu de Lévi possède une influence prépondérante sur le peuple élu, même sur Juda; c'est elle qui commande et qui combat les guerres du Seigneur. Le sacerdoce lévitique apparaît entouré d'un nimbe glorieux, d'une auréole presque messianique. Ces données nous reportent aux meilleurs temps de la dynastie asmonéenne, au temps où la nation juive, enfin débarrassée de l'oppression étrangère par les vaillants fils du prêtre Mathathias, se trouve groupée tout entière, avec admiration et gratitude, autour de ses libérateurs qui sont en même temps ses princes et ses grands prêtres. Cette période de splendeur s'ouvre avec la reconnaissance officielle de Jonathas comme « grand prêtre des juifs » (a. 153) et atteint son point culminant sous Jean Hyrcan (135-104 av. J.-C.). Les Romains ne sont pas encore intervenus dans les affaires de Palestine, car dans l'énumération des ennemis d'Israël les Syriens sont les derniers nommés, *Nepht.*, V, 8. Les scribes n'ont point acquis l'influence religieuse qu'ils auront à partir du règne d'Alexandra (76-67 av. J.-C.), ce sont les prêtres qui sont les dépositaires de la science sacrée, *Rub.*, VI, 8; *Lévi*, XIII, 2. Un certain air de famille rapproche notre apocryphe des *Jubilés*, il est probable que les deux livres sont sortis d'un même milieu, environ à la même époque. Enfin, l'auteur met une insistance particulière à justifier l'entreprise guerrière de Lévi contre Sichem, « la cité des sots, » *Lévi*, VII, 2; c'est un ange descendu du ciel qui l'arme pour le combat en lui remettant un bouclier et une épée, *Lévi*, V, 3. N'y aurait-il point là une allusion à la prise de Sichem et à la destruction du temple schismatique du mont Garizim par Jean Hyrcan, dans les premières années de son règne ? On peut donc conclure que les *Testaments* furent composés dans la seconde moitié du IIe siècle avant J.-C. Charles pense que l'auteur écrivit sous Jean Hyrcan entre l'an 109 et 107, *The Testaments*, p. LIII; *The Apocrypha*, vol. II, p. 289 sq. Mais ces précisions reposent sur des textes à signification douteuse. Rien ne prouve que *Lévi*, VII, 2 se rapporte à la destruction de Samarie, vers l'an 109, car il n'y est question que de Sichem. — Voici les dates adoptées par d'autres critiques : Schnapp : Ier (ou IIe ?) siècle après J.-C. M. Friedlander : au temps de Pompée; Schürer : au Ier siècle avant J.-C. (il avait d'abord placé la composition de l'apocryphe au Ier siècle apr. J.-C.); Lagrange : « dès le temps de Jean Hyrcan; » F. C. Burkitt : sous Jean Hyrcan; Székely : sous les derniers Asmonéens Aristobule II et Hyrcan II, c'est-à-dire au temps de Pompée; Felten : après la destruction du Temple et de la ville de Jérusalem en l'an 70 après J.-C.; Œsterley : sous Jean Hyrcan (mais sans exclure la possibilité d'une date postérieure).

Mais n'y a-t-il pas lieu de distinguer entre le fond primitif et les additions juives postérieures ? Ne faudrait-il pas considérer comme interpolés les textes qui montrent la situation générale d'Israël sous un jour très défavorable, qui supposent la nation, et même le sacerdoce, coupables du crime d'apostasie et prévoient la destruction du Temple suivie de l'exil ? On est surpris de trouver dans la plupart des *Testaments*, au milieu d'exhortations à la vertu, des prédictions qui souvent ne se rattachent au contexte que par un fil très ténu. Aussi Charles considère-t-il comme interpolés *Lévi*, X; *Juda*, XVII, 2-XVIII, 1 (?); XXI, 6-XXIII, 5; XXIV, 4-6; *Zab.*, IX; *Dan*, V, 6-7; VII, 3 (?); *Nepht.*, IV; *Gad*, VIII, 2; *Aser*, VII, 4-7; il pense que ces interpolations ont été faites entre 70 et 40 av. J.-C., *The Testaments*, p. LVII; *The Apocrypha*, t. II, p. 290.

Le problème mérite d'être étudié de près. — Les prédictions en question suivent généralement un schéma identique. Les patriarches recommandent instamment à leurs enfants d'obéir aux fils de Lévi et de ne pas les combattre; car « à la fin des temps, » les tribus abandonneront le Seigneur et se livreront à toutes sortes d'iniquités; les patriarches le savent, car ils l'ont lu dans le *Livre d'Hénoch*. Le châtiment sera terrible. Dieu ne pourra plus supporter Jérusalem; des étrangers mettront fin à la royauté de Juda, le Temple sera détruit « jusqu'aux fondements, » le pays sera dévasté, les Juifs seront emmenés en captivité et dispersés parmi les gentils; réduits en esclavage, ils seront un objet de mépris et de malédiction. Assagis par l'adversité, les Juifs se retourneront, pleins de repentir, vers le Seigneur. Dieu leur fera miséricorde, à cause d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; il les visitera, les ramènera dans leur pays et dans « son sanctuaire. » « Après ces choses » arriveront les temps messianiques; cf. *Rub.*, VI, 5; *Sim.*, V, 4; *Lévi*, X, 2-4; XIV-XVI; *Juda*, XVII, 1; XIX, 6-XX, 2; XXIII, 3-XXIV, 1; *Iss.*, V, 8-VI, 4; *Zab.*, IX, 1-8; *Dan*, V, 4-13; *Nepht.*, IV, 1-3; *Gad*, VIII, 1-2; *Aser*, VII, 2-7.

Ces divers morceaux sont étroitement apparentés entre eux, et il est clair qu'ils visent les mêmes événements. Mais quels sont ces événements ?

I. L'auteur décrit-il le désastre de l'an 70 après J.-C. ? (Felten);

II. ou écrivant sous les derniers Machabées qu'il déteste,

a) fait-il allusion à la prise de Jérusalem par Pompée en 63 avant J.-C. ? (Bousset);

b) ou désespérant de la situation présente, annonce-t-il des châtiments futurs ? (Charles);

III. ou ne s'agirait-il pas tout simplement de l'exil de Babylone? (Schürer).

Il va sans dire que la solution de cette question n'est pas indifférente au problème de la date de composition.

Il importe tout d'abord de constater que ce sont les fils de Jacob qui ont la parole. Pouvaient-ils annoncer l'avenir sans même faire mention de la première captivité et surtout de la terrible catastrophe de l'an 586 av. J.-C., qui fit disparaître le Temple, la ville de Jérusalem, la royauté, l'état israé-

lite tout entier ? Les Juifs n'avaient guère l'habitude de passer sous silence l'exil de Babylone. Le *Livre d'Hénoch*, les *Jubilés*, les *Psaumes de Salomon*, la *Sibylle*, l'*Assomption de Moïse*, le *IVe livre d'Esdras*, l'*Apocalypse de Baruch*, en parlent avec une émotion poignante. Et les *Testaments* prédiraient la ruine d'Israël, la captivité, la dispersion parmi les gentils, sans même laisser soupçonner les désastres de 721 et de 586 ? Selon Charles et Székely, il est question de l'exil de Babylone dans *Nepht.*, IV, 2-3 et dans *Joseph*, XIX, 1-8. Mais le premier passage présente un parallélisme parfait avec les autres textes signalés, et dans le second, le processus est encore sensiblement le même. Dès lors ne serait-ce pas la première captivité qui serait visée dans tous ces textes ? L'examen des autres opinions nous confirmera dans cette pensée.

Si les *Testaments* avaient décrit les événements de l'an 70 après J.-C., comme le prétend Felten, ne devaient-ils pas distinguer, de façon quelconque, cette seconde captivité de la première ? Et, dans cette hypothèse, ne serait-il pas préférable d'expliquer les nombreux passages chrétiens qui émaillent le livre, en attribuant le tout à un disciple de la nouvelle religion ? Mais l'on ne comprendrait pas alors l'intérêt passionné que prend l'auteur au sort du peuple juif, ni l'honneur qu'il fait à Abraham, Isaac et Jacob de mériter aux Juifs le pardon du Seigneur. Enfin, contre Felten, qui place la composition de toutes les parties juives après l'an 70 après J.-C., militent toutes les raisons que nous avons données plus haut pour en fixer la rédaction au IIe siècle avant J.-C.

Bousset fonde son opinion sur l'étroite parenté qu'il croit découvrir entre les *Testaments* et les *Psaumes de Salomon*. Pour lui « les prédictions des premiers sur les malheurs de la nation offrent une telle ressemblance avec les faits relatés par les derniers, que les deux ouvrages se réfèrent au même événement historique, la prise de Jérusalem par Pompée en l'an 63 av. J.-C. Il y a pourtant à cette thèse deux difficultés capitales. Les *Testaments* annoncent la « dévastation » du Temple « jusqu'aux fondements, » *Lévi*, XVI, 4; ἔρημα ἕως ἐδάφους; cf. *Lévi*, XV, 1; *Aser*, VII, 2, et la dispersion du peuple juif parmi les nations, *Lévi*, X, 4; XV, 1; XVI, 5; *Juda*, XXIII, 3; *Iss.*, VI, 2; *Zab.*, IX, 6; *Dan*, V, 8 ; *Nepht.*, IV, 2; *Aser*, VII, 2, 6. Or, Pompée, tout en profanant le Temple, puisqu'il pénétra dans le sanctuaire avec un grand nombre de ses compagnons d'armes, ne lui fit pas le moindre mal; il ne toucha même pas au trésor immense qu'il vit étalé sous ses yeux, *Ant.* XIV, IV; cf. *Ps. Sal.*, XVII, 15 sq. [13 sq.]. D'autre part, les données sur la captivité ne concordent pas. Josèphe, *op. cit.*, XIV, IV, 5, ne mentionne d'autres captifs emmenés par Pompée qu'Aristobule et ses quatre enfants, destinés à figurer dans le cortège triomphal du vainqueur. Les *Psaumes de Salomon* donnent à entendre que les déportés furent très nombreux : II, 6-7; VIII, 23 sq. [20 sq.] ; XVII, 13 sq. [11 sq.] ; mais leur langage, particulièrement dans le dernier passage « l'Impie a vidé notre pays de ses habitants, » ne paraît pas exempt d'une certaine exagération. Il faut noter aussi que ces Psaumes ne parlent que d'une déportation au Couchant, c'est-à-dire, en Italie (XVII, 14 [12]). Philon parle aussi de Juifs emmenés captifs à Rome et qui, après avoir été affranchis par leurs maîtres, s'établirent au Transtévère, *Leg. ad Cajum*, 155, M. II, 568. Mais lors même qu'un assez grand nombre de Juifs auraient été vendus par Pompée comme prisonniers de guerre, leur chiffre n'atteindrait jamais les proportions supposées par les *Testaments*, *Lévi* XV, 1-4 : « Vous serez captifs parmi toutes les nations; une honte éternelle sera votre partage.... Tous vos ennemis se réjouiront de votre perte, et si vous ne receviez miséricorde, grâce à Abraham, Isaac et Jacob, nos pères, pas un seul ne survivrait. » Cf. *Aser*, XII, 2, 6 : « Vous serez dispersés aux quatre coins de la terre... et vous ne connaîtrez plus votre propre pays, ni votre tribu ni votre langue. »

L'argument de Charles est plus spécieux : l'admirateur enthousiaste qui nous a donné la première rédaction des *Testaments*, ne peut être l'auteur de ces sections : là, Lévi et sa descendance sacerdotale sont considérés comme des modèles de piété, comme les chefs du peuple, et toutes les autres tribus sont invitées à leur vouer une obéissance inconditionnée. C'est l'apogée de la dynastie machabéenne. Ici, le ton change. Prenons *Lévi*, X, XIV-XVI. L'écrivain ne trouve point de terme assez fort pour stigmatiser la dépravation et l'abjection où est tombé le sacerdoce. Les grands prêtres sont coupables des pires transgressions, ils pervertissent la Loi, donnent des enseignements contraires aux préceptes, s'enorgueillissent de la grandeur de leurs fonctions, profanent les sacrifices, emportent les offrandes sacrées pour les manger dans la compagnie de femmes de mauvaise vie, se moquent des choses saintes, se livrent aux débordements les plus honteux, prennent pour femmes les filles des gentils ; ils persécutent les justes et haïssent les hommes pieux. Aussi Dieu ne supportera-t-il pas davantage leur méchanceté : Jérusalem et le Temple seront détruits, les Juifs seront emmenés en captivité et dispersés parmi les gentils. De pareilles attaques, continue le critique, n'ont pu être écrites qu'à trois époques : 1° après l'an 70 de l'ère chrétienne : elles visent le sacerdoce du Ier siècle; 2° entre 70 et 50 avant J.-C. : elles sont dirigées contre les derniers Machabées; 3° avant l'an 170 av. J.-C. : elles se réfèrent au sacerdoce hellénisant. La première hypothèse est rejetée et à bon droit. Charles envisage ensuite les deux autres et, après quelque hésitation, se décide pour la seconde, *The Testaments*, p. 53-55; cf. p. LVII sq.

Nous pensons que ces passages du *Testament de Lévi* se rapportent au sacerdoce hellénisant antérieur aux Machabées. Tous les traits de ce sombre tableau lui conviennent à merveille. L'immoralité la plus dévergondée, la profanation des sacrifices, le vol des offrandes sacrées, le mariage avec des femmes païennes, contituent un ensemble de désordres dont seuls les grands prêtres qui précédèrent immédiatement les Asmonéens se souillèrent, cf. II Mach., IV, 7-50; VI, 4 sq.; XIV, 3 sq. Le *Livre d'Hénoch* et les *Jubilés* en ont tracé d'ailleurs un portrait assez analogue. Charles lui-même applique au sacerdoce hellénisant le passage suivant qui, selon lui, appartient au bloc primitif : « Dans la septième semaine viendront des prêtres idolâtres, adultères, attachés à l'argent, arrogants, impies, lascifs, pédérastes, etc., » *Lévi*, XVII, 11. Si l'auteur dévoué à la dynastie machabéenne a pu accoler de tels épithètes aux fils de Lévi, rien ne l'empêchait d'écrire aussi les textes que nous étudions; loin de jeter le déshonneur sur les Asmonéens, en rappelant la triste conduite de quelques familles sacerdotales, il justifiait leurs apparentes usurpations, en montrant l'indignité de leurs prédécesseurs. C'était la meilleure apologie des nouveaux venus.

Les allusions directes aux derniers Machabées que Charles croit trouver dans ces textes sont plus que problématiques.

Il reste pourtant encore une difficulté : tous ces passages n'annoncent-ils pas un Messie sorti de Juda, *Juda*, XXIV, 4-6, et ne proclament-ils pas à la face des Asmonéens usurpateurs que la royauté appartient à la même tribu ? *Juda*, XXII, 3, cf. XVII, 5, 6. L'objection n'est pas irréfutable. De nombreux textes, considérés par Charles comme faisant partie de l'œuvre primitive, attribuent à Juda les fonctions royales

Sim., VII, 2; *Jud.*, I, 6; XXI, 6; *Iss.*, V, 7, et même l'honneur de produire le Messie, *Sim.*, VII, 2; cf. *Nephtali*, VIII, 3. Du reste, au temps de la plus grande prospérité des Machabées, on a soin de rappeler, dans les perspectives messianiques, le nom de Juda, à côté de celui de Lévi, *Sim.*, VII, 1; *Lévi*, II, 11; *Dan*, V, 4, 10 (?); *Gad*, VIII, 1; *Jos.*, XIX, 11. On ne voulait pas rompre avec les espérances traditionnelles.

Rien ne s'oppose donc à ce que tous ces passages datent de la même époque que l'écrit primitif, c'est-à-dire de la seconde moitié du IIe siècle avant J.-C.

Mais si toutes les parties juives étudiées jusqu'ici sont de la même époque, sont-elles aussi du même auteur ? On ne saurait être très affirmatif. Il est impossible de nier que plusieurs de ces passages cadrent mal avec leur contexte actuel et souvent le désordre le plus inextricable règne dans les développements. Lévi annonce les crimes et les châtiments de sa tribu à six reprises différentes, Juda trois fois, Aser deux fois, *Lévi*, X, 1-4; XIV, 1-2; XIV, 5-XV, 4; XVI, 1-5; XVII, 1-9; XVII, 10-XVIII, 8; *Juda*, XVIII, 1; XXI-XXII; XXIII; *Aser*, VII, 1-3; VII, 4-7. Les chapitres XIV et XV du *Testament de Lévi* n'ont pu se suivre dans le texte original : l'exil de Babylone serait la punition des méfaits du sacerdoce hellénisant, à moins que l'auteur n'ait voulu aussi attribuer au sacerdoce la responsabilité du désastre de 586 et ne l'ait dépeint avec les couleurs mêmes que lui fournissait le sacerdoce hellénisant. *Dan*, V, 7; VII, 3; *Lévi*, X, 1-4; *Juda*, XVIII, 1; XXIII, ne sont évidemment pas dans leur contexte naturel. *Lévi*, X, 5 se rattache beaucoup plus naturellement à IX, 14 qu'à X, 4. L'ordre primitif a donc été troublé en plus d'un endroit; il faut se rappeler que les plus anciens manuscrits des *Testaments* sont du Xe siècle de notre ère. Il est probable que les bouleversements sont dus, en partie, aux interpolateurs chrétiens, qui ont usé d'une assez grande liberté à l'égard du texte. Il est pourtant difficile de prétendre que tout soit sorti de la même main; l'existence de récits parallèles dans les *Testaments de Lévi* et de *Juda* rend cette hypothèse peu vraisemblable. L'auteur de l'apocryphe a d'ailleurs pu lui-même incorporer à son ouvrage des textes déjà existants, sans trop se préoccuper de fondre ensemble les diverses rédactions.

Quoi qu'il en soit de cette question, aucun argument convaincant n'existe en faveur d'additions qui auraient été faites sous les derniers Machabées et qui refléteraient un état d'esprit assez différent de celui de l'œuvre primitive.

En dehors de ces passages qui ont parfois une portée doctrinale considérable, il y en a d'autres moins importants, qui sont déplacés dans leur contexte et pourraient bien être des pièces rapportées. *Ruben*, II, 3-2 est une digression d'origine stoïcienne sur les sept sens du corps. Le *Testament de Joseph* nous met en présence de deux récits qui sont difficilement du même auteur. Le premier, I-X, 4, est d'allure poétique et fait ressortir uniquement la chasteté de Joseph dans la maison de Putiphar. Le second, X, 5-XVIII, 4, raconte en termes assez prosaïques comment il fut vendu par ses frères, acheté par l'Égyptien, et glorifié par le Seigneur. Ici, il n'est plus fait une seule allusion à la lutte héroïque qu'il eut à soutenir pour garder la chasteté; la seule vertu dont le patriarche mourant se vante et qu'il recommande à ses enfants est l'amour fraternel. Tandis que les autres *Testaments* insistent sur le devoir de dire la vérité, ce dernier morceau prête à Joseph plusieurs mensonges, Jos., XI, 2 sq.; XIII, 6-9; XVI, 6; il n'appartient donc probablement pas au fond primitif. Il en est sans doute de même pour *Lévi*, XVII, 1-9 et pour *Zab.*, VI, 4-6; VII-VIII, 3, qui interrompent l'enchaînement des pensées. Il est impossible de déterminer l'époque où ces textes furent insérés dans les *Testaments*, ni à quelle date remonte leur composition.

A l'exception des nombreuses interpolations chrétiennes, l'apocryphe tout entier a donc pu voir le jour dans la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ.

V. AUTEUR. — A quel parti religieux appartenait l'auteur ? Il règne à son sujet la même incertitude que pour l'auteur des *Jubilés*. D'après Charles, c'est un « pharisien d'ancien modèle » : « il aime la Loi et les sacrifices du Temple, il attend le royaume messianique et la résurrection des corps; il enseigne les devoirs de la chasteté, de la fidélité, du pardon, de la maîtrise de soi-même et de la tempérance, » *The Apocrypha*, p. 290. R. Leszynsky pense que l'écrit primitif était « une exhortation à la paix, adressée par un sadducéen, » partisan fidèle des Asmonéens, aux pharisiens rebelles; après la chute de la dynastie, un pharisien y a introduit des interpolations tendancieuses, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, p. 237-252. Causse voudrait classer ce livre dans la littérature des *Pauvres d'Israël :* l'auteur serait piétiste messianiste, *Les Pauvres d'Israël*, Strasbourg, 1922, p. 150, 158, 163 sq. Enfin Œsterley estime que l'auteur a bien pu n'être « ni sadducéen ni pharisien, » mais être tout simplement « un bon juif, qui aimait tout ce qu'il y avait de meilleur parmi son peuple. » *The Testaments of the Twelve Patriarchs by* Charles, *with an introduction by the Rev. Œsterley*, Londres, 1917, p. XIX sq. Le plus sage sera d'avouer son ignorance et de s'abstenir de toute classification arbitraire.

VI. TEXTES. — Les *Testaments* existent dans une version grecque dont dérivent une traduction arménienne et une traduction slave. Malgré Dillmann et Sinker, les critiques sont aujourd'hui unanimes à penser que la langue originale ne fut pas le grec, mais l'hébreu ou l'araméen. Le pays et l'époque où l'ouvrage fut composé, le style et l'allure générale de la phrase, l'usage qui en a été probablement fait par le *Document Sadocite* rédigé en hébreu, sont les garanties à peu près certaines d'un original sémitique. Charles croit même pouvoir prouver que le texte hébreu se partageait de bonne heure en deux recensions différentes, dont chacune serait représentée par un certain nombre de nos manuscrits grecs (mss. *c. h. i* = α ; mss. *a. b. d. e. f. g.* = β); le texte α serait antérieur à l'an 50 après J.-C., puisque saint Paul le cite deux fois. Ces précisions s'appuient sur des arguments très discutables. Burkitt, Schürer et Bousset en ont contesté avec raison le bien-fondé; il serait particulièrement difficile, dans cette hypothèse, d'expliquer la pénétration des mêmes gloses chrétiennes dans tous les témoins des deux recensions.

VII. INFLUENCE EXERCÉE PAR LES TESTAMENTS DES DOUZE PATRIARCHES. — Cet apocryphe fut peut-être utilisé par le *Document Sadocite*, bien qu'aucun des rapprochements signalés par Schechter ne constitue une citation verbale. Il laissa peu de traces dans la littérature chrétienne. Il était connu de saint Irénée, si le fragment XVII est de ce Père; il est cité explicitement par Origène et par saint Jérôme, qui le placent parmi les ἀπόκρυφα; la *Stichométrie* de Nicéphore et la *Synopse* attribuée à saint Athanase l'énumèrent également parmi les apocryphes. Il eut une vogue considérable au Moyen Age, après que Robert Grosseteste, évêque de Lincoln (XIIIe siècle), en eut fait une traduction latine.

VIII. TESTAMENT HÉBREU DE NEPHTALI. — En 1894, Gaster publia un *Testament hébreu de Nephtali*, qui présentait de nombreux points de contact avec le *Testament grec*. Selon toute apparence, ce n'est pas là le texte hébreu original, mais un écrit de date postérieure et de caractère composite, dont il est

difficile de préciser les rapports avec le grec. Son contenu est purement juif.

IX. Testament de Lévi. — Plus récemment encore, des fragments araméens et grecs d'un *Testament de Lévi* furent trouvés, les premiers parmi les dépouilles de la Ghenizah du Caire (1900), les autres dans un manuscrit du mont Athos (1907). Par un des hasards les plus curieux, les deux séries de fragments se complètent mutuellement. Leur texte se rapproche beaucoup de celui de notre version grecque, mais les prescriptions rituelles sont beaucoup plus détaillées. Faut-il dire avec Charles que ces fragments dérivent directement d'un texte hébreu qui aurait été « une source commune pour les *Testaments* et les *Jubilés*, » ou ne dépendent-ils pas plutôt des *Testaments?* Il est impossible de trancher le cas avec certitude. Quoi qu'il en soit, l'intérêt que manifeste l'auteur pour le service liturgique du Temple semble bien exiger une date de composition antérieure à l'an 70 après J.-C. Bousset considère ces fragments comme une source de notre *Testament de Lévi* et incline à leur assigner une date antérieure à l'époque machabéenne. Il trouve particulièrement caractéristique à cet égard que ce qui, dans ces fragments, n'est encore que l'éloge de la sagesse en général, soit devenu dans *Test. Lévi*, XIII, l'éloge de la Loi divine, *Theol. Rundschau*, 1910, p. 431.

Notons encore l'existence, au British Museum, d'un petit fragment syriaque du *Testament de Lévi*; cf. Charles, *The greek versions of the Testaments*, p. 254.

On ne se tromperait pas en affirmant qu'à l'instar d'Hénoch et de Noé, les douze fils de Jacob étaient devenus, dans les derniers siècles avant J.-C., les héros d'une foule de légendes et le centre d'une abondante littérature.

Bibliographie. — I. *Textes*. — 1. Version grecque. — La première édition fut faite par Grabe, *Spicilegium Patrum*, t. I, Oxford, 1698, p. 145-253, d'après deux manuscrits. Ce texte fut reproduit par Fabricius (1713), Galland (1788), et par *P. G.*, t. II, col. 1025-1150. Une édition plus soignée fut faite par Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum, ad fidem codicis Cantabrigiensis edita; accedunt lectiones cod. Oxoniensis*, Cambridge, 1869. Enfin, en 1908, Charles édita le texte, avec son acribie habituelle, en s'aidant de tous les manuscrits grecs connus et de toutes les autres versions : *The greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs edited from nine mss., together with the variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments*, Oxford, 1908.

2. Version arménienne. — Elle existe en de nombreux manuscrits. Une édition, qui n'est point irréprochable, fut faite par le méchitariste Josepheanz, *Trésor des Pères anciens et récents*, t. I, *Livres extracanoniques de l'Anc. Test.*, Venise, 1896, p. 27-151.

3. Version slave. — Tikhonravof, *Pamyatniki Otretchennoi Ruskoi Literatury*, 2 vol., Pétersbourg, 1863.

La version latine qui fut publiée par Robert Grosseteste, au XIII[e] siècle, et qui a été souvent reproduite, p. ex., *P. G.*, t. II, col. 1025-1150, a été faite sur le texte grec (*b*, le manuscrit de Cambridge), et n'a donc pas de valeur indépendante.

II. *Traductions*. — 1. en français. — Migne, *Dict. des Apocryphes*, t. I, 1856, col. 854-935.

2. en anglais. — Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs translated from the editor's greek text and edited with introduction, notes and indices*, Londres, 1908 ; le même, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II, p. 282-367 ; le même encore, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, by R. H. Charles, *with an introduction* by the R. W. O. E. Oesterley [*Translations of early documents*. Série I : *Palestinian Jewish Texts*, V], Londres, 1917.

3. en allemand. — Schnapp, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 1900 et 1921, t. II, p. 458-506.

III. *Travaux divers*. — Contentons-nous de signaler les plus importants :

Langen, *Das Judenthum in Palästina*, 1866, p. 140-157; Schnapp, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen untersucht*, Halle, 1884; Sinker, dans Smith and Wace, *Dict. of Christian Biography*, t. IV, 1887, p. 865-874; Deane, *Pseudepigrapha*, 1891, p. 162-192; de Faye, *Les Apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique*, Paris, 1892, p. 217-221; Conybeare, *On the jewish authorship of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans *Jewish Quarterly Review*, t. V, 1893, p. 375-398; Charles, art. *Apocalyptic Literature*, dans Cheyne, *Encyc. bibl.*, t. I, 1899, col. 237-241 ; art. *Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans Hastings, *D. B.*, t. IV, 1902, p. 721-725; surtout ses introductions à l'édition des textes et à la traduction anglaise; Schnapp, prolégomènes à sa traduction allemande; Preuschen, *Die armenische Uebersetzung der Testamente der Zwölf Patriarchen*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 106-140; Bousset, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen*, dans la même revue, 1900, p. 141-175, 187-209, 344-346; le même : *Die Religion des Judentums*, 1906, p. 15 sq.; le même, dans *Theologische Rundschau*, 1910, p. 427-431; Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tubingue, 1903, p. 26-29; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des A. T.* dans *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, von Herzog-Hauck, t. XVI, 1905, p. 253-256; Kohler, art. *Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans *The Jewish Encyclopaedia*, t. XVI, 1906, p. 113-118; F. Perles, *Zur Erklärung der Testamente der Zwölf Patriarchen* dans *Beihefte zur orientalistischen Literaturzeitung*, t. II, 1908, p. 10-18; Burkitt, dans *Journal of theological Studies*, oct. 1908, p. 135-141 ; Plummer, *The relation of the Testaments of the Twelve Patriarchs to the books of the New Testament*, dans *the Expositor*, déc. 1908, p. 481-491 (contre plusieurs positions de Charles); réplique de Charles, *ibid.*, févr. 1909, p. 111-118; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 68-78; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 1909, p. 339-356; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1901, t. II, p. 595-602; Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, 1913, p. 382-422.

4. Les Psaumes de Salomon. — Avec cet apocryphe, nous nous engageons sur un terrain beaucoup plus ferme. Personne ne conteste plus sérieusement, aujourd'hui, la date de composition et le caractère purement juif de ce recueil.

I. Contenu. — Ces psaumes sont au nombre de dix-huit. Animé d'une foi profonde, l'auteur exprime tour à tour sa confiance dans la bonté et la justice de Dieu, son mépris pour les pécheurs qui foulent aux pieds ce qu'Israël possède de plus sacré et se livrent à la débauche la plus éhontée, sa douleur en face des malheurs qui accablent sa patrie, son espoir invincible en un avenir meilleur que le Messie viendra inaugurer.

II. Époque de composition. — Les allusions historiques nombreuses, éparses dans l'écrit, permettent d'en fixer avec certitude l'époque de composition. Une famille à laquelle Dieu n'avait fait « aucune promesse » s'est emparée par la violence du trône de David ; au lieu de glorifier le nom du Seigneur, les usurpateurs se sont signalés par leur orgueil, XVII, 5-8 [4-7], et par leurs crimes : la nation tout entière est tombée dans les plus graves désordres, « le roi dans l'impiété, le juge dans la prévarication, et le peuple dans le péché », XVII, 21-22 [19-20]. Pour le punir, Dieu a suscité « un homme d'une race étrangère », XVII, 9 [7] ; il vint des extrémités de la terre, après s'être rendu fameux par les « coups puissants qu'il a portés », et « déclara la guerre contre Jérusalem et son territoire ». Dans leur aveuglement « les princes du pays allèrent à sa rencontre avec joie » et « lui ouvrirent les portes de Jérusalem » ; après avoir occupé la ville, l'étranger « s'empara des tours et des remparts » à coups de bélier, VIII, 16-21 [15-19]; II, 1. La cité sainte fut foulée par les gentils, l'autel même fut profané, on y monta « avec des chaussures », II, 20 [19], 2. Le vainqueur « fit périr les chefs » ainsi que beaucoup d'habitants de Jérusalem, VIII, 23 [20], et des Juifs en grand nombre furent emmenés captifs « en Occident », XVII, 13 sq. [11 sq.] ; II, 6 ; VIII, 24 [21] ; « les princes du pays » furent réservés « pour la dérision », XVII, 14 [12]. Mais

l'insolent « dragon » ne tarda pas à être châtié de ses méfaits ; il fut « poignardé sur les collines d'Égypte » et « son cadavre, ballotté ignominieusement sur les flots », ne fut point enseveli, II, 29-31 [25-27].

Il est impossible de s'y méprendre : l'auteur décrit les événements qui marquèrent la fin de la dynastie asmonéenne. Issus de la famille de Lévi, les Machabées n'avaient aucun droit à ceindre la couronne de David. A partir surtout d'Alexandre Jannée (103-76), ces princes s'aliénèrent l'esprit d'une grande partie de leurs sujets ; d'atroces luttes intestines déchirèrent la nation et en firent une proie facile des Romains. Après la mort d'Alexandre (76-67), Hyrcan II, soutenu par l'iduméen Antipater, et Aristobule se disputèrent le pouvoir ; les deux frères ennemis sollicitèrent l'intervention de Pompée qui venait de soumettre le Pont, l'Arménie, la Phénicie et la Syrie. Le général romain s'empressa d'accourir avec une armée ; Hyrcan lui livra la ville, tandis que les partisans d'Aristobule se retranchèrent dans le Temple. Après un siège de trois mois, une brèche fut faite au rempart, sous les coups du bélier ; Pompée et ses soldats pénétrèrent dans le sanctuaire et « virent ce qu'il n'est permis à personne de voir, sauf au grand prêtre ». 12 000 Juifs trouvèrent la mort, et les principaux fauteurs de la guerre furent passés au fil de l'épée. Aristobule et ses quatre enfants furent conduits à Rome pour figurer au cortège triomphal du vainqueur, Josèphe, *Ant.*, XIV, I-IV ; *De bell. jud.*, I, VI, 7. Quinze ans après, Pompée périt misérablement sur la côte d'Egypte, auprès du mont Cassius, quand, après la défaite de Pharsale, il voulut se réfugier auprès du roi Ptolémée. Son cadavre décapité, nu, fut abandonné aux insultes des Égyptiens jusqu'à ce qu'un de ses affranchis pût élever un bûcher sommaire ; Plutarque, *Pompée*, LXXVII ; Dion Cassius, *Hist. romaine*, XLII, 1-5.

Les psaumes VIII et XVII furent donc composés après la prise de Jérusalem (63 av. J.-C.), et le ps. II après la mort de Pompée (28 sept. 48). Autour de ces deux dates la plupart des autres psaumes viennent se placer sans difficulté. Le ps. I, qui relate simplement des bruits de guerre, peut avoir été écrit avant l'an 63. Les ps. IV et XII qui décrivent la prospérité des pécheurs, sont probablement antérieurs à la chute des Machabées et peuvent remonter jusque sous le règne d'Alexandre Jannée. On s'explique ainsi plus facilement que l'auteur puisse unir, dans une commune réprobation, les pères et les enfants, et qu'en 63 Pompée ait pu « déporter les fils et les filles » que les pécheurs avaient engendrés dans la profanation, VIII, 24 [21]. Les psaumes VII et IX sont de l'époque qui a immédiatement précédé l'arrivée des Romains ; le psalmiste supplie Dieu de ne pas permettre que les païens prévalent contre Israël et que leur pied foule la terre sainte, VII, 1-3 ; IX, 16 sq. [8 sq]. Le psaume XI est un chant messianique qui célèbre le retour de la Dispersion ; n'aurait-il pas été écrit en l'an 47, quand César accorda aux Juifs de nombreux privilèges et les autorisa à relever les murs abattus depuis Pompée ? *Ant.*, XIV, VIII, 5 ; *Bell. jud.*, I, X, 3. L'auteur vise un fait précis, inespéré, qui a produit à Jérusalem, au milieu de la tristesse générale, une explosion de joie : « Publiez dans Jérusalem la bonne nouvelle, car Dieu a eu pitié d'Israël et l'a visité, » XI, 1-2. La réédification des remparts pouvait bien exciter jusqu'à l'enthousiasme les espoirs messianiques, cf. Is.; LIV, 11 sq. ; LX, 10-12, 4-9; Ez., XL-XLII, 30-35 ; Zach., II, 1-13 ; XIV, 10 sq. ; Ps., LI, 20 ; Tob., XIV, 9-18 ; Dan., IX, 25 (Théod.). Il est difficile d'admettre, avec Ryle et James, que c'est aux conquêtes d'Alexandre Jannée que le psalmiste fait allusion. Enfin le psaume XVIII est une œuvre composite, incohérente, étrangère au reste du recueil ; la partie la plus importante de cette pièce a toutes les apparences d'un pastiche assez tardif du ps. XVII. Le *Psautier de Salomon* a donc été composé entre la fin du règne d'Alexandre Jannée (v. 80) et l'an 40 environ avant J.-C. C'est, à quelques nuances près, la date communément acceptée par les critiques. Les allusions historiques au temps de Pompée sont trop nombreuses et trop claires, pour qu'on puisse mettre sa rédaction sous le règne d'Antiochus Épiphane (Frankenberg) ou sous celui d'Hérode (Movers, Delitzsch, Keim et Schlatter).

III. AUTEUR. — Il va sans dire que le roi Salomon n'a eu aucune part à la composition de ces psaumes. Mais d'où leur vient le titre actuel ? L'auteur n'essaie nulle part de s'identifier avec l'illustre fils de David ; on n'entrevoit aucun motif qui eût pu lui inspirer cette idée, et, d'ailleurs, il lui était impossible de se présenter à la fois comme le roi Salomon et comme témoin de la prise de Jérusalem par Pompée. Ces petits écrits de circonstance ne furent probablement groupés en recueil qu'après la mort de l'auteur, car aucun principe ni logique ni chronologique ne préside à leur arrangement actuel. Le titre général n'est donc pas de lui, pas plus du reste que les titres particuliers ; il faut les attribuer sans doute à un copiste ou à un correcteur qui les aura ajoutés à son manuscrit à une époque où la signification historique des psaumes n'était plus comprise. La raison pour laquelle on s'arrêta au nom de Salomon est malaisée à deviner ; cf. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, p. 96-104.

Ces poésies religieuses sont-elles l'œuvre de plusieurs psalmistes ou d'un seul ? On manque d'arguments définitifs pour trancher la question. A tout prendre, et en laissant de côté le psaume XVIII, rien ne s'oppose à la thèse d'un auteur unique : l'activité littéraire d'un homme peut bien s'étendre sur un espace de quarante ans ; bien que nous ne possédions plus le texte original, on peut constater, au travers de la version grecque, une certaine uniformité de style et de composition : la facture des différents psaumes est sensiblement identique ; enfin on trouve partout la même intensité du sentiment religieux, les mêmes préoccupations, les mêmes doctrines, la même atmosphère pharisienne.

Sur ce dernier point, cependant, on a fait de sérieuses objections qu'il importe d'examiner de plus près. Il est aujourd'hui universellement admis que la tendance générale des psaumes est pharisienne. La parenté frappante qu'on remarque entre l'esprit de l'auteur et celui des pharisiens, sa croyance à la résurrection, III, 13-16 [10-12], son exclusivisme nationaliste, VII, 16-20 [8-11] ; XVII, 25-27, 32-34 [20-25, 30-31], l'insistance avec laquelle il recommande la fidélité à la Loi, X, 5 [4] ; XIV, 1 [1-2], son respect scrupuleux de la pureté légale, III, 7-10 [6-8] ; VIII, 13 [12], qui va jusqu'à redouter tout contact entre la terre d'Israël et les gentils, II, 20 [19] ; VII, 2 ; XVII, 25 sq., 31 [22 sq., 28], voilà des arguments qui paraissent de taille à fonder solidement cette opinion. Mais comment expliquer alors, que l'auteur sépare si ouvertement sa cause de celle de Hyrcan, dont il déplore le coupable aveuglement et auquel il reproche d'avoir livré à l'ennemi les portes de Jérusalem, VIII, 15-22 [14-19] ? Hyrcan n'était-il pas le chef du parti pharisien ? Et puis, ces pécheurs que fustige le psaume IV, sévères pour les fautes d'autrui et coupables eux-mêmes des crimes les plus honteux, IV, 2-6 [2-5], flatteurs toujours prompts à circonvenir le prochain et à « dévaster les maisons » tout en n'ayant que « la Loi à la bouche, » IV, 7-10, 23 [6-8, 20], « hy-

pocrites », infâmes, « tortueux », « auteurs arrogants de toutes les iniquités », dignes des malédictions les plus terribles, IV, 16-28 [14-25], ne sont-ils pas les « pharisiens hypocrites » stigmatisés par l'Évangile, qui « dévorent les maisons des veuves » et se contentent de « nettoyer le dehors de la coupe et du plat, tandis que l'intérieur est rempli de rapine et d'impureté », « sépulcres blanchis qui au dehors paraissent beaux, mais au dedans sont pleins de pourriture » ? Math., XXIII, 13-36. Enfin la doctrine du libre arbitre qu'enseigne le psaume IX, 7 [4] : « Nos œuvres dépendent de l'élection et du libre arbitre de notre âme, nous pouvons accomplir le bien et le mal par les œuvres de nos mains, » n'est-elle pas exactement celle que Josèphe attribue aux sadducéens ? « Il dépend du libre choix des hommes de faire le bien et le mal, » *De bell. jud.*, II, VIII, 14 ; cf. *Ant.*, XIII, V, 9. Ne faudrait-il pas conclure que du moins l'auteur des psaumes IV, VIII et IX est un adversaire des pharisiens et favorable, plutôt, aux sadducéens ?

Ces arguments, dont plusieurs avaient déjà été proposés par Hitzig, en 1869, ne prouvent pas qu'un pharisien n'ait pu écrire ces psaumes.

On a le tort, croyons-nous, d'identifier sans plus, comme on le fait généralement, le parti d'Hyrcan II avec les pharisiens et celui d'Aristobule avec les sadducéens. Rien ne permet de faire des classements aussi tranchés. Sans doute, à la fin du règne d'Alexandra, on voit Aristobule se mettre à la tête d'une députation de « nobles » pour faire à la reine des remontrances sur les abus de pouvoir que commettaient les pharisiens, *Ant.*, XIII, XVI, 2 ; il résolut aussi, alors, de s'emparer de la couronne, de peur que toute la famille royale ne fût à la merci des pharisiens sous le gouvernement du faible Hyrcan, *Ant.*, XIII, XVI, 5. Mais, à partir de la mort d'Alexandra, les faits et gestes des pharisiens s'enveloppent de silence ; les sadducéens ne sont d'ailleurs plus mentionnés par Josèphe depuis le règne de Hyrcan Ier. La rivalité qui remet aux prises Aristobule et son frère est d'ordre purement politique; aucun intérêt religieux n'y paraît engagé. On constate seulement qu'en l'an 65, au moment où Hyrcan assiège Jérusalem, le sacerdoce demeure autour d'Aristobule dans la ville et que le peuple est au camp de son frère, *Ant.*, XIV, 2, 1. A-t-on le droit de qualifier de sadducéens ceux qui sont en deçà des murailles, et de pharisiens ceux qui sont au delà ? Il ne le semble pas, car la place des prêtres était, en toute hypothèse, au Temple où ils devaient offrir les sacrifices, et s'il fallait plutôt chercher le parti pharisien là où nous voyons le plus d'attachement aux traditions, ce serait dans l'entourage d'Aristobule qu'on le trouverait. Pour pouvoir célébrer la Pâque, « Aristobule et les prêtres » sont obligés de demander des agneaux aux gens de Hyrcan qui exigent un prix exorbitant, et les prêtres sont dans l'impossibilité de remplir leurs devoirs les plus sacrés, *Ant.*, XIV, II, 2. Deux ans plus tard, les partisans d'Aristobule, n'osant violer le repos sabbatique, donnent aux Romains tout le loisir d'approcher leurs machines de guerre ; et les prêtres se laissent massacrer à l'autel plutôt que d'interrompre les rites prescrits par la loi, tandis que Hyrcan introduit les Gentils dans la ville sainte, *Ant.*, XIV, IX, 2 sq.

Où se trouvent les pharisiens ? Ne les cherchons ni dans un camp ni dans l'autre ; les passions politiques seules sont en présence. Au fond, la lutte n'est même pas entre les deux fils d'Alexandra, mais entre l'asmonéen Aristobule et l'iduméen Antipater, dont les visées ambitieuses s'abritent derrière le nom de Hyrcan. Les prêtres ne font que leur devoir en assurant le service du Temple. Quant au peuple, il est du côté de Hyrcan, quand celui-ci a vaincu Aristobule avec le secours des Arabes ; mais les Romains ont à peine fait sentir leur puissance, que nous le voyons envoyer une ambassade à Pompée pour lui demander la destitution des deux princes et le rétablissement de l'ancien gouvernement théocratique, *Ant.*, XIV, III, 2. Les deux armées ne se réclament ni des pharisiens ni des sadducéens ; après la première rencontre entre les deux frères, la majeure partie des troupes de Hyrcan passe du côté d'Aristobule vainqueur, *Ant.*, XIV, I, 2, et le même fait se produit en sens inverse, lorsque Hyrcan, aidé d'Arétas, a l'avantage, *Ant.*, XIV, II, 1. Croira-t-on que les pharisiens et leurs antagonistes aient changé de parti avec une pareille désinvolture, au lendemain de chaque bataille ? Ces défections n'étonnent pas si l'on se rappelle que les armées juives, à cette époque, n'étaient plus guère composées que de mercenaires ; Josèphe dit expressément qu'Aristobule tirait ses soldats du Liban, de la Trachonitide et des contrées voisines, *Ant.*, XIII, XVI, 5.

Au milieu de tous ces démêlés, que devenaient donc les pharisiens ? Il est toujours risqué de vouloir suppléer au silence de l'histoire ; ne pourrait-on pas, toutefois, les identifier avec ces envoyés du peuple qui, devant Pompée, font le procès des deux prétendants et réclament le retour aux « traditions des ancêtres » ? *Ant.*, XIV, III, 2. Une chose est certaine, c'est que cette ambassade révèle un état d'esprit très semblable à celui qui inspira les *Psaumes de Salomon.*

Les fautes que le psalmiste reproche aux « pécheurs », n'ont rien de spécifiquement pharisien. L'hypocrisie se rencontre partout où les actions ne correspondent plus à la sainteté de vie exigée par les fonctions officielles. Si les hommes auxquels s'adressent les invectives de l'auteur sont des prêtres sadducéens, comme tout paraît l'indiquer, on conçoit sans peine qu'ils aient pris soin de voiler le plus possible leurs désordres. Les temps n'étaient plus où le sacerdoce pouvait impunément braver l'opinion publique et étaler ses hontes sous les yeux de la nation, cf. II Mach., IV, 7-50 ; XIV, 3 sq. ; l'appui des Séleucides avait disparu, et il fallait désormais compter avec la conscience populaire. Le libertinage recherchait l'ombre, et la cupidité s'enveloppait de prétextes légaux. L'hypocrisie devenait forcément le masque des prêtres vicieux.

Enfin, la doctrine du libre arbitre qu'enseignent ces psaumes est incompatible avec les idées des sadducéens, mais elle s'harmonise sans difficulté avec la théorie des pharisiens. Si les premiers revendiquent pour l'homme la liberté la plus absolue, c'est parce qu'ils nient toute intervention de la Providence dans les affaires d'ici-bas ; les seconds admettent pareillement la liberté, ils la subordonnent toutefois à l'action divine, *Ant.*, XIII, V, 9 ; XVIII, I, 3 ; *Bell. Jud.*, II, VIII, 14. Or, l'auteur des psaumes professe la foi la plus intrépide en la Providence.

Rien n'empêche donc d'admettre que ces poésies soient sorties de la plume d'un pharisien.

Il est plus difficile de savoir si l'auteur était prêtre ; l'intérêt passionné qu'il prend au Temple et à tout ce qui regarde le culte, la connaissance approfondie des Écritures dont témoigne son œuvre, nous montrent en lui un Juif pieux et cultivé, mais beaucoup de laïques de ce temps ne le cédaient en rien, sous ce rapport, aux descendants trop souvent indignes de la tribu sacerdotale.

Il a probablement écrit à Jérusalem, et sans doute en hébreu. C'est le sentiment de Ryle et James, Gebhardt, Kittel, Charles, Schürer, Felten, Viteau, Gray et d'autres. L'opinion singulière de Hilgenfeld, *Messias Judaeorum*, Leipzig, 1869, p. XVI-XVIII,

suivant lequel ces psaumes auraient été composés en grec par un Juif d'Égypte, n'a trouvé aucun écho. Il n'est même pas exclu que dans les synagogues on ait fait de ces hymnes un usage liturgique, comme semblent l'indiquer certains titres et la rubrique διάψαλμα, xvii, 31 [29] ; xviii, 10 [9]; διάψαλμα répond au סלה hébreu.

IV. Textes. — La version grecque a dû être faite avant la ruine de Jérusalem, peut-être même dès la fin du Ier siècle avant J.-C. La traduction syriaque, bien que très utile pour la critique du texte, n'a pas d'autorité indépendante ; elle a été exécutée sur le texte grec, probablement au ve ou vie siècle.

5. *Influence exercée par les Psaumes de Salomon.* — Les *Psaumes de Salomon* n'ont point exercé d'influence sur la littérature chrétienne de l'antiquité ; aucune référence certaine à ce livre ne se rencontre dans les œuvres des écrivains grecs ou latins, avant le xiie siècle ; seuls, des catalogues de livres le mentionnèrent. La plupart des manuscrits qui ont conservé l'apocryphe, ainsi que la Synopse dite de saint Athanase et la Stichométrie de Nicéphore, le rangent parmi les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

Bibliographie. — I. *Textes.* — 1. Version grecque. — La première édition fut faite par le jésuite Louis de la Cerda, en 1626. Elle fut souvent reproduite. Mais la première édition vraiment critique fut celle de Ryle et James, Ψαλμοὶ Σολομῶντος, *Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon*, Cambridge, 1891. Tandis que les éditions précédentes ne reposaient que sur un seul manuscrit, celle-ci en utilisait quatre. Puis vinrent Osc. von Gebhardt, *Die Psalmen Salomo's, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben*, Leipzig, 1895 [*Texte und Untersuchungen*, t. xiii, 2]. Cette édition fut faite sur les huit manuscrits actuellement connus. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint* [3 vol., 3e éd., 1901-1907], t. iii, p. 765-787; J., Viteau, *Les Psaumes de Salomon, Introduction, texte grec et traduction, avec les principales variantes de la version syriaque*, par Fr. Martin, Paris, 1911. Le texte « reproduit est presque toujours celui de *R*, » le manuscrit le plus important, *op. cit.*, p. 158. Il est regrettable que les différents éditeurs ne se soient pas astreints à numéroter les versets de manière uniforme. Dans nos références, nous avons suivi la numérotation de Swete, qui est aussi celle de Viteau; nous avons mis entre crochets, là où elle diffère, celle de von Gebhardt, qui est suivie par la plupart des critiques allemands.

2. Version syriaque. — Elle fut faite sur le texte grec : J. Rendel Harris, *The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the syriac version*, Cambridge, 1909. Ce manuscrit syriaque contient *Ps.* i, 1-xvii, 38. Dans une seconde édition, 1911, il put utiliser un fragment, *Ps.* xvi, 6-13, découvert par Barnes. Un deuxième manuscrit de cette version fut découvert au British Museum par F. C. Burkitt; cf. *Journal of theological Studies*, avril, 1912, p. 372-385, et D. Willey, *ib.*, janvier 1913, p. 293-297. Il contient *Ps.* ii, 1-iii, 5 et *Ps.* x, 4-xviii, 5, J. R. Harris and Mingana Alphonse, *The Odes and Psalms of Solomon reedited for the Governors of the John Rylands Library*. T. i : *The Text* ; t. ii : *The translation with introduction and notes*, Manchester, 1916-1920.

II. *Traductions.* — Nous ne mentionnons que les plus récentes :

1. en français. — Viteau, *op. cit.*, 1911.

2. en anglais. — Ryle and James, *op. cit.*, 1891; J. R. Harris, *op. cit.*, 1909 et 1911 (traduction du syriaque); Gray, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. ii, p. 625-652; Harris and Mingana, *op. cit.*, t. ii, 1920 (traduction du syriaque).

3. en allemand. — Kittel, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900 et 1921, t. ii, p. 127-148.

4. en russe. — Smirnof, *Les Psaumes de Salomon*, Kasan, 1896.

III. *Travaux divers.* — Signalons: Langen, *Das Judenthum in Palästina*, Fribourg, 1866, p. 64-70; Lucius, *Der Essenismus*, 1881, p. 119-123; Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon*, Toulouse, 1887 (thèse); Deane, *Pseudepigrapha*, Edinbourg, 1891, p. 25-48; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles*, Edinbourg, 1891, p. 268-296, 423-432; Jacquier, *Les Psaumes de Salomon*, dans l'*Université catholique*, 1893, p. 94-131, 251-275; Isr. Lévi, *Les dix-huit bénédictions et les Psaumes de Salomon*, dans *Revue des Études juives*, t. xxxii, 1896, p. 161-178; Charles, art. *Apocalyptic Literature*, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. i, 1899, col. 241-245; M. R. James, art. *Psalms of Solomon*, dans Hastings, *D. B.*, t. iv, 1902, p. 162 sq., Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messsianischen Hoffnungen seiner Zeit*, I *Hälfte : Die mesianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3e édit., Strasbourg, 1903, p. 33-36; Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tubingue, 1903, p. 22 sq., G. Beer, art. *Pseudepigraphen des A. T.*, dans *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck, t. xvi, 1905, p. 235-237; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édit., Berlin, 1906, p. 16 sq.; Osc. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e édit., Tubingue, 1906, p. 280-282; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 230-235; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. iii, 1909, p. 205-212; L. Gry, *Le Messie des Psaumes de Salomon*, dans le *Muséon*, Louvain, 1906, p. 231-248, reproduit dans les *Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme*, Paris, 1910, p. 12-29; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vol., Ratisbonne, 1910, t. i, p. 538-540 ; R. Leszynsky, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, p. 274-279; Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. i, 1913, p. 422-438 ; Kittel, Ryle et James, Viteau, Gray, Harris et Mingana dans les prolégomènes à leurs éditions ou traductions.

5. Le Document Sadocite. — Cet ouvrage, découvert dans la ghenizah du Caire et publié en 1910 par M. Schechter, est bien, malgré les contestations de M. G. Margoliouth, un produit purement juif. Quoiqu'il ne reflète dans l'ensemble que les idées d'un groupe, il jette, du moins indirectement, une lumière toute nouvelle sur certains aspects de la religion juive à l'époque de Jésus-Christ.

Deux fragments seulement ont été retrouvés : le premier (A) a huit feuilles, soit seize pages, le second (B) ne comprend qu'une seule feuille (pages 19, 20 de l'édition) ; encore est-elle en partie parallèle à la quatrième feuille. Entre les pages 8 et 9 existe une lacune, sans doute très importante. Aucun des deux manuscrits n'est antérieur au xe siècle, et le texte se présente en général dans un état lamentable.

I. Contenu. — Le document se divise en deux parties, l'une haggadique, l'autre halachique. Nous adoptons pour les renvois la division en chapitres et versets de la traduction de Charles.

La première partie (chap. i-ix = A, p. 1-8 ; B, p. 19, 20) s'occupe principalement d'histoire et de questions doctrinales. Pour punir les infidélités de son peuple, Dieu avait autrefois livré Jérusalem entre les mains de Nabuchodonosor, i, 3-5 ; iv, 8 sq. ; cf. ix, 4, 10, 11 ; le Temple fut détruit et le pays dévasté, i, 3 ; iv, 8 ; ce fut « le temps de la colère » divine, i, 5. Mais Dieu avait « laissé un reste à Israël », la destruction ne fut pas entière, i, 4. Au bout de 390 ans, il visita son peuple, et fit « germer d'Israël et d'Aaron la racine d'une plantation pour prendre possession de son pays, » i, 5. Un certain nombre de Juifs reconnurent leurs fautes et se tournèrent vers Dieu « de tout leur cœur, » i, 6 sq. ; cf. viii, 3 sq. Pendant vingt ans ils errèrent encore à l'aventure, comme des aveugles, quand Dieu « leur suscita un Docteur de Justice pour les conduire par le chemin de son cœur, » i, 7. L'envoyé divin s'efforça de faire comprendre à tout Israël que seules ses révoltes contre Dieu avaient attiré les châtiments dont le peuple venait d'être frappé. Mais on resta sourd à sa voix ; séduits par « l'homme de mensonge », i, 10 ; cf. viii, 2 ; ix, 22, 39, qui entraîna à sa suite ceux qui « bâtissent la muraille et étendent le crépi », les Juifs persévérèrent dans leurs égarements, i, 10 ; cf. viii, 1 sq. Alors le Docteur de Justice s'éloigna avec ses fidèles disciples et alla s'établir avec eux au pays de Damas, viii, 6 Tandis que Dieu

s'irrite contre les rebelles et laisse la malédiction et le glaive s'abattre sur eux, I, 12-17; cf. VIII, 2; IX, 22, 26, il conclut avec les réfugiés de Damas une nouvelle Alliance, et par ses révélations les fait revenir à l'observation exacte des sabbats, des fêtes et de toutes les prescriptions légales, V, 1 sq.

Le « Docteur de Justice » est aussi appelé « l'Etoile » sortie de Jacob, IX, 8 ; cf. Num., XXIV, 17, le Docteur Unique, c'est-à-dire insigne, IX, 29, 39, le chef qui interprète la Loi, VIII, 5, 8, 9. Mais il semble bien qu'il faille distinguer de ce « Docteur de Justice », fondateur du groupe, un autre « Docteur de Justice » qui viendra à la fin des temps, sorte d'Elie *redivivus*, précurseur du Messie : les sadocites fidèles sont invités à suivre les prescriptions de leur législateur « pendant tout le temps de l'iniquité, jusqu'à ce que surgisse le Docteur de Justice à la fin des jours », VIII, 10; cf. IX, 50 (B), 53 (B). Cf. W. Staerk, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*, Gütersloh, 1922, p. 89, 92-95. On ne peut identifier, comme le voudrait Schechter, *op. cit.*, p. XIII, le « Docteur de Justice », fondateur du groupe, avec le Messie, dont il est question, II, 10 ; VIII, 2 (probablement interpolé) ; IX, 10 (B), 29 (B) ; XV, 4 ; XVIII, 8, car il en est explicitement distingué, IX, 8-10, et à l'époque où l'auteur écrit, le Messie est encore à venir.

Le rôle du premier Docteur de Justice fut de transmettre à ses disciples, de la part de Dieu, la véritable interprétation de la Loi qui, « depuis les jours d'Éléazar et de Josué », était restée pour les Juifs un « livre scellé », puisque David lui-même en avait ignoré le contenu, comme le montre la multiplicité de ses femmes, VII, 5-7. Quand le groupe fut définitivement organisé, le fondateur mourut, IX, 29 (B). « Depuis le jour où fut enlevé le Docteur Unique, jusqu'à ce qu'aient disparu tous les hommes de guerre qui ont marché avec l'homme de mensonge, il y a environ quarante ans, » IX, 39 (B).

Au moment où les « convertis », VI, 1 ; VIII, 6 ; IX, 24 ; cf. II, 3 ; IX, 41 (B), se constituent en groupe, la nation juive est livrée à des exploiteurs sans conscience, à des hommes pervers, chargés de crimes abominables aux yeux de Dieu, qui « bâtissent la muraille et étendent le crépi », IX, 21 ; cf. IX, 26 ; VII, 1. Il est difficile de découvrir l'allusion précise qui se cache sous cette expression. Avec le P. Lagrange, nous croyons qu'elle ne vise pas « la haie » que les pharisiens s'efforçaient d'établir autour de la Loi. Le Document lui-même est-il autre chose qu'une « haie », plus impénétrable sur certains points que la « haie » des pharisiens ? Il serait donc mal venu à ridiculiser ces derniers à cause de leurs observances. Il est certain que le sobriquet se réfère à Ézéchiel, XIII, 10 sq.; et dès lors, il ne peut s'agir dans notre texte, comme dans Ez., que de faux prophètes, ou, d'une façon plus générale, de gens qui trompent le peuple. Belial leur a tendu trois filets : la luxure, le lucre, la profanation du sanctuaire, et ils y sont tombés, surtout dans le premier et dans le troisième : ils pratiquent la polygamie, ne défendent plus l'entrée du sanctuaire à ceux qui sont atteints d'impuretés légales, autorisent l'oncle à épouser sa nièce et par leurs blasphèmes « ont même souillé l'esprit saint qui était en eux », VI, 9 ; VII, 19 ; cf. I, 10-17; VIII, 1-2 ; IX, 13-20, 49.

Les membres du groupe se feront un devoir « de se séparer des fils de perdition » et de s'abstenir de tout gain illicite ; ils se garderont de rien dérober aux pauvres, de dépouiller les veuves, d'assassiner les orphelins ; ils auront à cœur « de distinguer entre l'impur et le pur », d'observer les sabbats, les fêtes, les jours de jeûne, selon les prescriptions de la nouvelle Alliance, « d'aimer chacun son frère comme soi-même », de soutenir le miséreux, le pauvre et l'étranger, et de chercher chacun la paix « de son frère » ; ils ne garderont point rancune d'un jour à l'autre, éviteront toute luxure et toute union prohibée, et ne souilleront point « l'esprit saint qui est en eux », VIII, 3-21.

La deuxième partie du document (chap. X, 1 ; XX, 12 = p. 9-16) contient les dispositions législatives. La congrégation des « convertis » se compose de quatre classes d'hommes : de prêtres, de lévites, d'Israélites (laïques) et de prosélytes, XVII, 2 sq. ; les trois premières seules ont part au gouvernement; XI, 2. Les tribunaux sont formés de dix juges, quatre prêtres ou lévites, et six laïques « connaissant bien le livre du *Hégou* et les principes de l'Alliance » ; ils ne peuvent siéger que depuis l'âge de vingt-cinq ans jusqu'à celui de soixante, « car l'homme ayant péché... et la colère de Dieu s'étant enflammée contre les habitants de la terre, il a voulu que leur science les quittât avant qu'ils aient achevé leurs jours », XI, 2-4. Les communautés particulières, ou « camps », exigent un nombre minimum de dix personnes. A leur tête se trouvent placés un prêtre ou un lévite et un « surveillant du camp ». C'est ce dernier qui semble concentrer entre ses mains toute l'autorité ; il ne peut rester en fonctions qu'entre l'âge de trente et de cinquante ans, XV, 4-6 ; XVII, 6-8. Des prescriptions nombreuses et détaillées règlent la justice, les serments, les objets trouvés, les purifications légales, le sabbat, les rapports avec les gentils, l'admission de membres nouveaux dans la communauté, etc. Toute cette législation devra être scrupuleusement observée « jusqu'à l'avènement du Messie (issu) d'Aaron et d'Israël » qui sauvera le troupeau fidèle et livrera les rebelles au glaive, IX, 10 sq. ; XV, 4.

II. Langue. — Le document est rédigé en un hébreu assez correct. Ce n'est pas que l'auteur ait eu une maîtrise particulière de la langue sacrée ; il reproduit le plus souvent servilement les expressions de l'Ancien Testament. De plus, son hébreu est mélangé de termes « qu'on ne rencontre que dans la Michna ou même dans la littérature rabbinique des premiers siècles du Moyen Age », Schechter, *op. cit.*, p. XI. Mais il convient de noter que ces expressions n'ont pas toujours, dans ces écrits, le même sens que dans notre document. On pourrait aussi, à la rigueur, mettre un certain nombre de ces mots au compte d'un scribe postérieur qui aurait substitué à des vocables anciens des termes plus intelligibles pour ses contemporains.

III. Époque de composition. — Quels sont les événements auxquels l'ouvrage fait allusion ? Le « Docteur de Justice » et le groupe qui se réclame de lui, qui sont-ils ? Avec qui faut-il identifier « l'homme de mensonge » ? Les « convertis » constituent-ils une secte qui a rompu avec le reste du judaïsme, ou forment-ils simplement un parti au milieu de leurs coreligionnaires ? A quelle époque l'ouvrage fut-il composé ? Voilà des questions qu'il serait du plus haut intérêt de pouvoir résoudre. Mais on doit bien l'avouer, malgré tous les efforts des critiques l'obscurité la plus complète enveloppe encore les circonstances qui ont déterminé la formation et l'exode de ce groupe. On s'en rendra compte si l'on passe en revue les opinions qui ont été émises au sujet de la date du document. Ed. Meyer en place la composition au temps des Séleucides, Barnes à l'époque des Machabées; Schechter semble d'abord opter pour la même date, *op. cit.*, p. XII-XVII, mais déclare finalement que le livre ne fournit pas de donnée qui permette de dirimer la question, p. XXIII. Hayes en met la rédaction vers l'an 80 avant Jésus-Christ, Charles entre l'an 18 et l'an 8 av. J.-C., W. Staerk environ à la même époque, Blau avant le ministère public de J.-C., Gressmann au temps de J.-C., Chajes, Lévi, Moore et

Bacher avant la destruction de Jérusalem ; Landauer incline vers le temps de la Michna ; le P. Lagrange songe aux environs de l'an 200 après J.-C. ; Adler la place au v[e] ou vi[e] siècle de l'ère chrétienne, Büchler et Perles immédiatement avant l'époque des Caraïtes, vii-viii[e] siècle ; D. S. Margoliouth la retarde jusqu'au ix[e] siècle, A. Marmorstein jusqu'au xi[e] siècle.

Il ne sera pas inutile d'exposer plus au long la théorie de M. Charles, l'homme du monde qui s'est le plus occupé de la littérature juive apocryphe. « Notre livre, écrit-il, représente les croyances et les espérances d'un groupe de réformateurs, qui surgirent au ii[e] siècle av. J.-C. au sein du sacerdoce..., et qui s'appelèrent, du moins au i[er] siècle, « les fils de Zadok ». La réforme dont ils étaient les principaux promoteurs était le résultat d'une renaissance religieuse lente, mais continue, qui eut lieu entre l'an 196 et l'an 176 av. J.-C., ou aux environs de cette époque, et qui aboutit à la fin de cette période à la formation d'un parti au milieu du sacerdoce, » *The Apocrypha*, t. ii, p. 785. Et il s'agit bien d'un parti vivant à l'intérieur du judaïsme, non d'une secte hétérodoxe, car le groupe contient des prêtres et des lévites, dont le sanctuaire si souvent mentionné est le Temple de Jérusalem, *op. cit.*, p. 787. « Ce parti — les pénitents d'Israël — semble avoir essayé de réformer les irrégularités qui se commettaient dans le service du Temple, mais leur tentative ayant échoué, ils quittèrent Jérusalem et les villes d'Israël, soit de leur plein gré, soit contraints par les circonstances, et se rendirent à Damas, sous la conduite de l'Étoile, ailleurs désignée sous le nom de Législateur, et là ils établirent la « Nouvelle Alliance », « l'Alliance du Repentir ». La première rupture du parti se fit ainsi avec leurs frères du sacerdoce sadducéen. Après l'établissement de la Nouvelle Alliance, le parti semble être revenu de Damas et avoir rayonné dans les villes d'Israël. C'est probablement à cette époque qu'ils entrèrent pour la première fois en lutte ouverte avec les pharisiens, lutte dont l'âpreté allait augmenter avec le temps. Les attaques les plus virulentes de notre livre sont dirigées contre les pharisiens, » *op. cit.*, p. 785. Le livre fut écrit sous le règne d'Hérode le Grand (« l'homme de mensonge »), plus précisément entre l'an 18 et l'an 8 av. J.-C., car le Messie né d'Aaron et d'Israël », ix, 10 (B), 29 (B) ; xv, 4 ; xviii, 8, n'est autre que l'un des deux fils de Mariamne ; par sa mère, il était fils d'Aaron, et par son père, Hérode, fils d'Israël. Idoles de la nation, les deux jeunes gens furent mis à mort par leur père en l'an 8 av. J.-C., *op. cit.*, p. 788.

Tout ne paraît pas également solide dans cette construction. Si l'auteur du document avait fondé des espoirs messianiques sur un contemporain, aurait-il parlé de l'Envoyé divin en termes si imprécis et aurait-il reculé son avènement dans un avenir si indéterminé ? Cf. ix, 10 (B) : « quand viendra le Messie d'Aaron et d'Israël » ; ix, 29 (B) et xv, 4 : « jusqu'à ce que surgisse le Messie d'Aaron et d'Israël ». Et comment pouvait-il assimiler Hérode à « Israël » ?

Essayons de dégager, autant qu'il est possible, les points les moins incertains.

Si l'on accepte les chiffres donnés par le document, le renouveau religieux commença 390 ans après la ruine de Jérusalem, i, 5, c'est-à-dire vers l'an 196 av. J.-C L'exode à Damas et l'activité du Législateur doivent donc se placer vingt ans après cette date, i, 6 sq. ; vi, 1 ; viii, 6, c'est-à-dire vers l'an 176 av. J.-C. On ne sait quand mourut le Docteur de Justice. Tout ce que nous apprenons encore, c'est que quarante années se passèrent depuis la disparition du fondateur jusqu'à ce que fussent morts « tous les hommes de guerre qui avaient marché avec l'homme de mensonge », ix, 39. Si l'on assigne au travail du Législateur une période de vingt années, on se trouve amené par les données chronologiques du livre à la fin du ii[e] siècle av. J.-C. Mais il sera sage de ne pas trop presser le chiffre 390, qui sans doute a été emprunté à Ézéchiel, iv, 5 (texte massorétique). On connaît d'ailleurs les licences que les écrivains juifs s'octroyèrent à l'égard de la chronologie post-exilienne. Schechter voudrait substituer le chiffre 490 à celui de 390 en se référant à *Dan.*, ix, 2-24 et *Test. Lévi*, xvi, sq.

Il est peut-être plus facile de déterminer les adversaires religieux des réformateurs : il semble bien que ce soient les prêtres hellénisants de l'époque des Séleucides. Qu'on en juge. Ils abandonnèrent les sentiers de la justice, et déplacèrent la borne que leurs ancêtres avaient placée dans leur héritage, i, 11 ; cf. viii, 1 ; ix, 13, 49 (B), ils transgressèrent l'Alliance, i, 15, proférèrent des blasphèmes, vii, 12, et se rebellèrent contre les commandements que Dieu leur avait donnés par Moïse, viii, 2 ; cf. ix, 27. Ils étaient avides de tout ce qui pouvait les flatter, i, 13 ; leur orgueil était effréné, ix, 17 ; xix, leur désir des richesses sans limite, vi, 11 ; viii, 12 ; ix, 15. A l'égard du prochain ils se permettaient tous les crimes, ix, 16, ils avaient en horreur ceux qui marchaient droit, i, 16 ; non contents de déclarer juste le coupable et de condamner l'innocent, i, 14, ils attentaient à la vie des justes et les poursuivaient par le glaive, i, 15 sq. ; ils se réjouissaient des divisions de la nation, i, 16. Leur conduite morale était abominable ; toutes leurs actions étaient impureté, i, 17 ; ils se vautraient dans la luxure, ix, 15-17, commettaient la fornication, pratiquaient la polygamie, vi, 11 ; vii, 1-7, n'hésitaient pas à contracter des unions avec leurs nièces, vii, 9-11, et souillaient le sanctuaire en ne respectant pas certaines interdictions de la Loi en matière de mariage, vii, 8 ; ix, 47 ; cf. pour un reproche semblable *Ps. de Sal.*, viii, 13 [12]. Enfin, ils se laissèrent aller au culte des idoles, ii, 47. Ils étaient trop malades pour pouvoir être guéris, ix, 14. La colère de Dieu s'alluma contre eux, i, 17 ; vii, 14-17 ; ix, 13-21-26 ; les malédictions dont le Très-Haut avait autrefois menacé les transgresseurs de son Alliance tombèrent sur eux, i, 12, ils furent livrés au glaive, i, 12, leur multitude fut ravagée, i, 17, le pays fut dévasté, viii, 2. Cette punition leur fut infligée par « le chef des rois de Javan (Grèce) qui vint exécuter contre eux la vengeance divine », ix, 20.

Le tableau tracé est identique à celui que nous avons déjà rencontré dans le *Livre d'Hénoch*, dans les *Testaments*, dans les *Jubilés*, dans l'*Assomption de Moïse;* il s'agit donc du sacerdoce hellénisant. Cette conclusion cadre d'ailleurs à merveille avec les indications chronologiques du document. Enfin, la vengeance exercée par « le chef des rois de Javan » nous reporte à la même époque, celle des Séleucides. Tout fait croire que le parti des « convertis » se constitua durant le premier tiers du ii[e] siècle av. J.-C.

Toutefois l'écrit est postérieur aux *Jubilés* qui sont clairement désignés, xx, 1, au *Testament de Lévi*, auquel il semble se référer, vi, 10, ainsi qu'aux *Livres d'Hénoch* ou du moins à leur source. Comparer iii, 3-7, avec *Hénoch*, vi-xvi et *Hén. sl.*, xviii, 3-7. Voir d'autres références dans Charles, *Fragments of a Zadokite Work*, Oxford, 1912, p. 37. Une parenté d'idées particulièrement étroite rattache l'auteur aux deux premiers apocryphes ; comme eux, il semble être sous le coup des victoires machabéennes et attendre un Messie qui, à en juger d'après certaines expressions, sortirait de la tribu de Lévi, ix, 10 (B), 29 (B) ; xv, 4 ; xviii, 8 ; le Messie naîtra « d'Aaron et d'Israël ». Notons cependant que, d'après Staerk, cette dernière expression désignerait simplement le peuple d'Israël d'après ses facteurs religieux et sociaux principaux : les prêtres et les laïques (les Docteurs de la Loi) ; elle renfermerait

même une pointe polémique contre l'idéal messianique dynastique ou davidique alors courant, en faveur d'un messianisme sacerdotal et théocratique, *op. cit.*, p. 58 et 96.

Au moment où le document fut composé, le Temple était encore debout. Un seul sanctuaire est mentionné, « le sanctuaire » ou « le sanctuaire de Dieu ». Il fut détruit en 586 par les Babyloniens, I, 3 ; Ézéchiel en parle, V, 7 ; cf. Ez., XLIV, 15 ; il est desservi par un sacerdoce impur, VI, 11 ; VII, 8 ; IX, 47 ; les prêtres et les lévites du parti peuvent y accomplir leurs fonctions à de certaines conditions, VIII, 11 sq., et « la cité du sanctuaire », XIV, 4 *bis*, « la cité sainte », IX, 46, doit être de la part des fils de Sadoq l'objet d'un respect tout spécial. Ce sanctuaire ne peut être que le Temple de Jérusalem. On ne comprendrait pas d'ailleurs que les « convertis » qui reprochent avec tant de vivacité à leurs adversaires de profaner le sanctuaire en négligeant les prescriptions sur la pureté rituelle et qui professent une si profonde vénération pour la Thora, aient osé établir un autre sanctuaire au mépris de la loi si formelle sur l'unité du lieu de culte. Et si l'auteur avait écrit après le désastre de l'an 70, comment n'aurait-il pas insisté sur ce châtiment providentiel qui, en faisant disparaître les derniers vestiges d'un culte souillé, aurait justifié de la manière la plus éclatante l'attitude des « convertis » ?

On pourrait donc placer la composition du document entre la fin du IIe siècle av. J.-C. et l'an 70 après J.-C., plus près du premier terme que du second, en raison des invectives si ardentes dirigées contre le sacerdoce hellénisant et de la teinte « machabéenne » donnée aux espérances messianiques.

Mais la philologie et l'état des doctrines théologiques n'obligent-ils pas d'abaisser cette date ? Les arguments linguistiques n'ont rien de décisif ; si quelques expressions nous reportent à l'époque de la Michna, il faut ajouter que les prescriptions halachiques indiquent, en certains cas, un stade antérieur à la Michna officielle ; cf. Staerk, *op. cit.*, p. 75. D'autre part, il paraît bien difficile de déterminer la date du livre par l'état des idées théologiques. On peut relever le soin scrupuleux avec lequel l'auteur évite toute autre appellation divine que אל, « Dieu », ou « le Nom », IX, 43, 54 ; XIX, 3. Même dans les citations de textes bibliques, le scrupule est poussé au point que l'auteur dira : jurer « par aleph et lamed », « par aleph et daleth », au lieu de dire : « par Elohim » et « par Adonaï », XIX, 1. Notons aussi le raffinement apporté dans les questions de pureté légale et d'observation du sabbat, XII, 1 ; XV, 3, le développement de l'angélologie (les anges de punition, II, 4 ; l'ange de Mastéma, XX, 2 ; Bélial, VI, 9, 10 ; VII, 19 ; IX, 12 ; XIV, 5 ; les Veilleurs, III, 4 ; les Saints du Très Haut, IX, 33 (B) ; le Prince des lumières, VII, 19), la légende de l'union des Veilleurs avec les filles des hommes, III, 4 sq., l'allusion à Jannès et Mambré, VII, 19, les deux magiciens qui tinrent tête à Moïse et à Aaron. Il ne faudrait point insister sur le rôle assigné au « Saint Esprit », mentionné à plusieurs reprises, II, 10 ; VII, 12 ; VIII, 20. Dans le premier cas seul il s'agit du « saint esprit » de Dieu ; les deux autres textes parlent « du saint esprit » de l'homme, c'est-à-dire de l'âme insufflée par Dieu, qu'il convient de conserver pure. Il est intéressant de relever l'analogie frappante que ces deux passages présentent avec le *Testament hébreu de Nephtali*, X, 9 : « Heureux l'homme qui ne souille pas le saint esprit de Dieu qui a été mis et insufflé en lui. » Mais qui voudrait déterminer, ne fût-ce que dans les grandes lignes, la marche des doctrines sur ces différents points ?

Jusqu'à plus ample informé et dans l'espoir que de nouvelles découvertes viennent bientôt faire la pleine lumière, nous retiendrons donc la date indiquée plus haut.

IV. Les fils de Sadoq et les autres groupements juifs. — Il est assez difficile de préciser l'attitude des « fils de Sadoq » vis-à-vis des autres groupements juifs. Étaient-ils des sadducéens (Leszynsky), des « sadducéens réformés » (Charles)? Sont-ils apparentés aux pharisiens (W. Hayes Ward), aux Dosithéens (Schechter), aux esséniens (Lévi) ? sont-ils des réactionnaires messianistes (Lagrange) ? Cette dernière étiquette, à cause de sa généralité même, est celle qui semble le mieux leur convenir. Réactionnaires, ils l'étaient ; ils réagissaient contre l'invasion de l'hellénisme au sein du sacerdoce, contre les abus qui se commettaient dans le service du Temple, contre toutes les nouveautés introduites par ceux qui « déplaçaient la borne placée par les ancêtres dans l'héritage » d'Israël. L'attente messianique était parmi eux très ardente. D'autre part, ils admettaient l'existence d'anges et croyaient en une vie future ; ils étaient fortement attachés aux traditions et acceptaient comme écrits inspirés les livres des Prophètes ainsi que les Hagiographes. Ces traits suffisent à les distinguer des sadducéens. Y a-t-il dans notre écrit des polémiques nettement antipharisaïques ? C'est possible, mais il serait malaisé de le prouver ; car comment saurons-nous l'état des doctrines pharisiennes à l'époque où le document fut composé ? Les « fils de Sadoq » ont une physionomie spéciale qui ne se confond avec celle d'aucun autre groupement juif. Laissons au temps le soin d'éclairer davantage ce problème.

Une chose est certaine, c'est que ce document n'est pas d'origine *judéo-chrétienne*. C'est cependant l'opinion de Margoliouth. Identifier le « Messie d'Aaron et d'Israël » avec Jean-Baptiste, le « Docteur de Justice » avec Jésus-Christ, « l'homme de mensonge » avec l'apôtre saint Paul, c'est aller contre les déclarations les plus claires de l'ouvrage. Non seulement on ne rencontre pas une seule citation du Nouveau Testament dans cet écrit qui ne se fait pas faute de puiser copieusement dans l'Ancien, et même, semble-t-il, dans les Apocryphes, mais l'inspiration chrétienne y fait totalement défaut. L'esprit qui l'anime est celui du plus pur judaïsme ; les fils de Sadoq « sont juifs tout court, dit très bien le P. Lagrange, à moins qu'on ne préfère relever leur intransigeance et leur étroitesse d'esprit en disant qu'ils sont plus juifs que les Juifs », *Revue biblique*, 1912, p. 336. Voir *ib.*, p. 335-360, l'exposé et la discussion des différentes hypothèses concernant l'origine du groupe.

Bibliographie. — I. *Texte.* — S. Schechter, *Documents of jewish Sectaries*, t. I, *Fragments of a ZadokiteWork, edited from hebrew manuscripts in the Cairo Genizah Collection now in the possession of the University Library, Cambridge, and provided with an English translation, introduction and notes*, Cambridge, 1910

II. *Traductions.* — 1. en français. — Israël Lévi, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, dans *Revue des Études juives*, t. LXI, 1911, p. 161-205 ; Lagrange, *La Secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, dans *Revue biblique.*, 1912, p. 213-240.

2. en anglais. — Schechter, *op. cit.*; Charles, *Fragments of a Zadokite Work, translated from the Cambridge hebrew text and edited with introduction, notes and indexes*, Oxford, 1912 ; le même, *Fragments of a Zadokite Work*, dans *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Test.*, Oxford, 1913, t. II, p. 785-834 (reproduction du travail précédent).

3. en hollandais. — Böhl, *Theol. Tijdschrift*, t. XLVI, 1911, p. 1-35.

4. en allemand. — W. Staerk, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*, Gütersloh, 1922 [*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XXVII, 5], p. 15-50.

III. *Travaux divers.* — G. Margoliouth, *The sadducean christians of Damascus*, dans *Athenaeum*, 26 nov. 1910,

p. 657-659, et 4 mars 1911, p. 249; le même, *Two Zadokite Messiahs*, dans *The Journal of theological Studies*, avril 1911, p. 446-450; le même : *The sadducean christians of Damascus*, dans *The Expositor*, VIII *série*, t. II, 1911, p. 499-517; III, 1912, p. 213-235 ; VI, 1915, p. 157 sq. ; le même, dans *Bibliotheca sacra*, juillet 1912, p. 421-437 ; le même, *The calendar, the Sabbath, and the marriage law in the Genizah-Zadokite document*, dans *The Expositary Times*, t. XXIII, 1912, p. 362-365 ; t. XXIV, 1913, p. 553-558; E. N. Adler, *The sadducean christians of Damascus*, dans *Te Athenaeum*, 4 février 1911, p. 128 ; Bacher, dans *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, XV, 1911, p. 13-25; Barnes, *Fresh light on Maccabean times*, dans *The Journal of theological Studies*, janvier 1911, p. 301-303; L. Blau, *Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, Erster Teil*, Strasbourg, 1911, p. 59-65 sq., 67 note; Chayes, dans *Rivista Israelitica*, t. VII, 1911 ; t. VIII, 1912, p. 1 sq.; L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. LV, 1911, p. 666-698 ; t. LVI, 1912, p. 33-48, 285-307, 417-448, 546-566, 664-689; t. LVIII, 1913, p. 153-167, 284-308, 394-418, 666 sq.; t. LVIII, 1914, p. 16-48, 143 sq., 395 sq. ; Gressmann, *Eine neuentdeckte jüdische Schrift aus der Zeit Christi*, dans *Internationale Wochenschrift*, t. V, 1911, col. 257-266 ; le même, dans *Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, t. LXVI, 1912, p. 491-503; Ward William Hayes, *The Zadokite document*, dans *Bibliotheca sacra*, juillet 1911, p. 429-456; K. Kohler, *Dositheus, the Samaritan heresiarch, and his relations to Jewish and Christian doctrines and sects*, dans *American Journal of Theology*, t. XV, 1911, p. 404-435; Leszynsky, *Observations sur les « Fragments of a Zadokite Work »* édités par Schechter, dans *Revue des Études juives*, t. LXII, 1911, p. 190-196 (*ib.*, p. 197-200, la réponse de Isr. Lévi); le même, *Der Neue Bund in Damaskus*, dans *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 17 Bd., p. 97-125 ; le même, *Die Sadduzäer*, Berlin, 1912, p. 142-167; Israël Lévi, *Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du Temple*, dans *Revue des Études juives*, t. LXI, 1910, p. 161-205 (prolégomènes et traduction annotée); t. LXII, 1911, p. 1-19 (discussion sur la date, l'organisation, l'origine de la secte) ; t. LXV, 1914, p. 2-40 ; le même, *Document relatif à la Communauté des fils de Sadoc*, *ib.*, t. LXV, 1913, p. 24-31 (publie un fragment de lettre, provenant également de la Gheniza du Caire, qui attesterait « l'existence des Sadokites encore au Xe, sinon même au XIe siècle ») ; G. F. Moore, *The Covenanters of Damascus, a hitherto unknown Jewish sect*, dans *Harvard theological Review*, t. IV, 1911, p. 330-377; M. H. Ségal, *Notes on « Fragments of a Zadokite Work »*, dans *Jewish Quarterly Rewiev*, t. II, juillet 1911, p. 133-141 ; le même, *Additional Notes on « Fragments of a Zadokite Work »*, *ib.*, t. III, oct. 1912, p. 301-311; H. L. Strack, dans *Die Reformation*, 1911, p. 7; Charles, *op. cit.*, voir l'introduction et les notes très nombreuses dont il a accompagné sa traduction; Lagrange, *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, dans *Rev. biblique*, 1912, p. 213-240 (trad. et notes), 321-360 (discussion); le même, *ibid.*, 1914, p. 133-136 (recension de Charles); S. Landauer, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1912, col. 261-264; A. Büchler, *Schechter's Jewish Sectaries*, dans *Jewish Quarterly Review*, N. S., t. III, 1913, p. 429-485; G. S. Hitchcock, *The Jewish sect of the new covenant*, dans *The cath. Univ. Bull.*, octobre 1913, p. 533-546; D. S. Margoliouth, *The Zadokites*, dans *The Expositor*, VIII Series, t. VI, 1913, p. 157-164; F. Perles, dans *Orient. Literaturzeitung*, septembre 1913, col. 417-419; Charles, *A critical history of the Doctrine of a future life*, 2e éd., Londres, 1913, p. 278-287; S. Schechter, *op. cit.*, introduction, p. V-XXIX et les notes qui accompagnent la traduction ; le même, *Reply to Dr. Büchler's review of Schechter's Jewish Sectaries*, dans *The Jewish Quarterly Review*, t. IV, janv. 1914, p. 449-474; Bousset, *Theologische Rundschau*, 1915, p. 15 sq.; A. Marmorstein, dans *Theologish Tijdschrift*, 1918, p. 29-122; Ed. Meyer, *Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit*, dans *Abh. der preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl.*, 1919, p. 9, Berlin, 1919; Berthelot, *Beitrage zur alttestamentlichen Wissenschaft*, 1920, p. 31 sq. ; L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte*, New-York, 1922; W. Staerk, *op. cit.*, 1922, p. 51-96.

6. L'Assomption de Moïse. — I. TITRE. — Sous sa forme actuelle, cet apocryphe se présente plutôt comme un *Testament de Moïse* que comme un récit de son enlèvement au ciel. Nous ne possédons, il est vrai, qu'un fragment du livre, et il nous est difficile de savoir où s'arrêtait l'écrit original. On pourrait supposer, avec Charles, que deux ouvrages, à l'origine indépendants, dont l'un contenait les dernières recommandations de Moïse, Διαθήκη Μωυσέως et l'autre le récit de son assomption, Ἀνάλεψις Μωυσῆως, furent joints ensemble et édités sous un seul nom. Mais Charles lui-même concède que la fusion des deux livres s'était déjà faite au Ier siècle de notre ère, avant que saint Jude n'écrivît son épître. Il paraît donc plus indiqué de penser, avec Schürer, que l'apocryphe se composait dès le principe de deux parties dont la première seule nous a été conservée, tandis que les citations patristiques se rapportent presque toutes à la seconde, dont le contenu a aussi fourni le titre à l'ouvrage complet. Déjà dans les *Actes du Concile de Nicée*, un passage de la première partie 1, 14, est cité comme appartenant au *Livre de l'Assomption de Moïse*, Mansi, t. II, col. 844.

II. CONTENU. — Sur le point de quitter ce monde, Moïse appelle Josué et le charge de la conduite du peuple choisi, c. I. En même temps il lui annonce les destinées ultérieures d'Israël, l'entrée en Palestine, le schisme des dix tribus, c. II, la destruction de Jérusalem et du Temple par Nabuchodonosor, suivie de la captivité, c. III, le retour de deux tribus dû à la bienveillance d'un roi, c. IV (Cyrus). « Et quand les temps du châtiment s'approcheront, continue Moïse, la vengeance viendra de la part des rois scélérats » (les Séleucides); les Juifs « seront désunis par rapport à la vérité », ils violeront l'équité, souilleront de leurs crimes la maison du Seigneur et s'abandonneront à l'idolâtrie ; l'autel sera entre les mains de gens qui « ne sont pas prêtres, mais esclaves, fils d'esclaves » ; la justice se vendra au plus offrant, c. V. Nous avons déjà retrouvé ailleurs les traits qui caractérisent le sacerdoce hellénisant : violations flagrantes de la justice, profanation du service de l'autel, idolâtrie. Ménélas n'était pas de race sacerdotale. Tous ces prêtres se distinguaient d'ailleurs par leur servilité d'esclaves vis-à-vis du pouvoir civil et de tous les puissants. Alors surgiront des rois qui se feront appeler « les prêtres du Dieu Très Haut » ; eux aussi commettront l'iniquité, VI, 1 (les Asmonéens). « Un roi insolent leur succédera » ; il ne sera pas de race sacerdotale, et il gouvernera les Juifs comme ils le méritent ; il mettra à mort les principaux d'entre eux, et sa crainte s'appesantira sur tout le pays pendant trente-quatre ans, VI, 2-6 (Hérode). Il engendrera des enfants qui régneront moins longtemps que lui ; leur contrée sera envahie par « un roi puissant de l'Occident » qui emmènera de nombreux captifs, brûlera une partie du Temple et crucifiera des Juifs, VI, 7-9 (Quinctilius Varus). De fait, dans les conflits qui éclatèrent après la mort d'Hérode, entre les Juifs et l'autorité romaine, les portiques qui entouraient le Temple devinrent la proie des flammes, *Ant.*, XVII, X, 2, et Varus dompta la révolte après avoir livré au feu la ville de Séphoris dont il vendit les habitants comme esclaves et fait crucifier deux mille rebelles, *Ant.*, XVII, X, 9 sq. « Après cela, les temps prendront fin. » Il y aura alors une classe d'hommes influents, *pestilentiosi et impii, dicentes se esse justos..., dolosi, sibi placentes, ficti in omnibus suis et omni hora diei amantes convivia, devoratores, gulae... Pauperum bonorum comestores, dicentes se haec facere propter misericordiam..., fallaces, celantes se ne possent cognosci, impii... dicentes : « habebimus discubitiones et luxuriam, edentes et bibentes... tamquam principes erimus. » Et manus eorum et mentes immunda tractantes, et os eorum loquetur ingentia et superdicent : « Noli (tu me) tangere, ne inquines me, »* VII. Et une vengeance, comme il n'y en a pas

encore eu, viendra sur les Juifs. « Le roi des rois de la terre » mettra en croix ceux qui pratiqueront la circoncision et recourra aux tourments les plus atroces pour obliger les enfants d'Israël à apostasier, VIII. Alors se lèvera un homme de la tribu de Lévi, du nom de Taxo. Malgré les essais d'explication très nombreux et souvent très ingénieux qu'on a proposés, ce mot est encore une énigme. Très probablement le texte est corrompu, cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 297, note. Il emmènera ses sept fils au désert, et les exhortera à mourir plutôt que de transgresser les commandements du Seigneur, IX. La persécution dont il est parlé ici, est la seconde (*altera*, IX, 2 ; cf. VIII, 1). Il est cependant indéniable que l'auteur décrit l'époque d'Antiochus Épiphane ; même le supplice de la crucifixion qu'on aurait pu croire introduit en Palestine seulement à une date postérieure, fut infligé par ce roi, au dire de Josèphe, *Ant.*, XII, V, 4. Le plus simple est de se rallier à l'hypothèse de Charles, d'après lequel les chap. VIII et IX sont déplacés et doivent s'intercaler entre les chap. V et VI, où ils sont exigés par le contexte; car comment croire que l'auteur n'ait pas mentionné l'atroce persécution d'Antiochus Épiphane ? Il est vrai que dans cette hypothèse on ne voit plus comment le chap. X se rattacherait au chap. VII, cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 297 note ; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1905, p. 483 ; Burkitt, *loc. cit.*, p. 449 ; Felten, *op. cit.*, t. I, p. 563, note 1. Osc. Holtzmann résoud la difficulté en déclarant que le chap. VIII constitue une addition postérieure du temps de Domitien, *op. cit.*, p. 303. Mais on ne voit pas que le détail donné au troisième verset de ce chapitre (les jeunes Juifs seront soumis à une opération chirurgicale qui fera disparaître les traces de la circoncision) s'applique à l'époque de cet empereur, cf. Schürer, *op. cit.*, vol. I, p. 677 ; il est au contraire parfaitement attesté pour le temps d'Antiochus Épiphane, I Mach., I, 15 ; Josèphe, *Ant.*, V, 1. Au plus fort de la persécution, le Très-Haut interviendra par un coup d'éclat ; la terre sera ébranlée, le soleil ne donnera plus sa lumière, et Dieu apparaîtra pour punir les Gentils tandis que Israël sera glorifié, X, 1-10. Que Josué conserve précieusement toutes ces paroles, X, 11-15. Josué proteste de son incapacité à prendre la place de Moïse, c. XI, et celui-ci prodigue ses encouragements, c. XII, au milieu desquels le manuscrit s'interrompt brusquement.

III. ÉPOQUE DE COMPOSITION. — Les allusions historiques contenues dans cet ouvrage paraissent très claires. Hérode vient de mourir après un règne de trente-quatre ans (37-4 av. J.-C.), car bien que nommé roi de Judée, par le sénat romain, dès l'an 40, il ne prit effectivement possession du pouvoir qu'après l'exécution d'Antigone, le dernier des Asmonéens (a. 37). L'auteur a assisté aux troubles sanglants qui suivirent la disparition de l'Iduméen, à l'incendie partiel du Temple, à l'énergique intervention de Varus (a. 4 av. J.-C.). Mais son horizon historique s'arrête là : pour lui, la fin des temps est arrivée, VII, 1. Il a donc écrit durant les premières années qui suivirent cette date. Cette conclusion est confirmée par une autre donnée : les fils du « roi insolent » (Hérode) régneront moins longtemps que leur père, VI, 7 ; or le règne de Philippe dura 38 ans (4 av. J.-C.-34 apr. J.-C.). et celui d'Antipas 43 ans (4 av. J.-C.- 39 apr. J.-C). Il est évident que l'auteur n'a pas vu la fin de ces longs règnes ; il aura composé son livre peu après la mort d'Hérode, en tout cas peu après la déposition d'Archélaüs (4 av. J.-C.-6 apr. J.-C.), dont le triste sort aura peut-être frappé son imagination. C'est l'opinion qu'admettent à peu près tous les critiques depuis vingt ans : Deane, de Faye, Charles, Clemen, Burkitt, Lagrange, Bousset, Schürer, Felten, Székely, Baldensperger, *op. cit.*, 3e édit., 1903, p. 43 (la 2e édition, 1892, p. 36, plaçait la composition du livre entre 50 et 70 de l'ère chrétienne, parce qu'il était censé contenir une polémique cachée contre le christianisme). Une opinion, représentée autrefois par Volkmar et Colani, qui plaçait la rédaction de l'apocryphe au temps d'Hadrien (117-138) vient d'être reprise par Ch. Sigwalt, *Die Chronologie der Assumptio Mosis*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 372-376, et par Hölscher. Grâce à une gymnastique de chiffres vraiment stupéfiante, Sigwalt prétend même arriver à fixer l'année précise de la composition : 132 apr. J.-C. Outre que dans ses calculs Sigwalt se base sur beaucoup de données purement hypothétiques, sa théorie se heurte à deux faits incontestables : 1) le chap. VI parle d'Hérode et de ses fils, et 2) l'apocryphe ne fait pas la moindre allusion à la destruction de Jérusalem et du Temple en 70, fait inexplicable, surtout si, comme le veut Sigwalt, cette date est le point de départ de la dernière période du monde. Si שמעון בר כוזיבא a la même valeur numérique (714) que תחשו (Taxo), ce n'est pas encore une raison pour identifier le lévite pieux qui fuit la lutte et se retire au désert, avec Simon Bar-Koziba, le chef de la dernière insurrection nationale. Les arguments de Hölscher, quoique plus spécieux, ont été réfutés par Clemen.

Oscar Holtzmann donne une interprétation différente de celle qui est généralement reçue. D'après lui, les chap. V-VI se réfèrent, non à Hérode, mais aux Asmonéens, particulièrement à Alexandre Jannée. Impossible de prétendre qu'Hérode ait persécuté les Juifs fidèles durant tout son règne. L'auteur de l'*Assomption* relève que le « roi insolent » n'est pas de race sacerdotale ; c'est donc que le roi dont il s'agit, s'arroge le sacerdoce : il n'est pas prêtre, puisqu'il est « esclave, né d'esclaves », V, 6. Si les trente-quatre années cadrent exactement avec la durée du règne d'Hérode (Alexandre Jannée n'a régné que vingt-sept ans), « c'est là tout au plus une preuve que le passage fut de bonne heure appliqué à Hérode ». Le « roi puissant de l'Orient » est Pompée, non Varus, car à l'arrivée de Varus les fils d'Hérode ne régnaient pas encore ; aucun d'eux ne fut emmené captif, cf. VI, 9, Jérusalem ne fut pas prise, et l'incendie du Temple eut lieu avant sa venue. Enfin, l'argument décisif, c'est qu'au temps d'Hérode la dynastie des Asmonéens était considérée comme la dynastie nationale légitime, et aucun Juif n'aurait plus écrit, *Ass. Mos.*, V, 4 ; VI, 1 ; la haine contre les Machabées suppose l'époque d'Alexandre Jannée. C'est aussi immédiatement après l'an 63 que s'établit la domination des pharisiens décrite au chap. VII. « L'écrit original a donc été composé avant Hérode et après la conquête de Pompée, c'est-à-dire, aux environs de l'an 50 avant J.-C., » *op. cit.*, p. 301 sq.

Ces arguments n'emportent pas la conviction. Le « roi insolent qui n'est pas de race sacerdotale », succède aux rois qui se seront fait appeler « prêtres du Dieu Très Haut » ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'une dynastie différente de celle des Asmonéens. Lors de la prise de Jérusalem par Pompée, le Temple n'eut à subir aucun incendie, et les fauteurs de la révolte périrent « par la hache », *Ant.*, XIV, IV, 4, non sur la croix. Ces deux détails si caractéristiques donnés par l'*Assomption de Moïse* sont incompatibles, à notre avis, avec l'interprétation proposée. Et l'objection dernière d'O. Holtzmann s'émousse si, comme nous le pensons, le chap. V parle du sacerdoce hellénisant, antérieur aux Machabées, et si l'on admet que beaucoup de Juifs voyaient d'assez mauvais œil toute royauté, soit nationale, soit étrangère, qui prétendît soumettre à ses lois la nation théocratique.

IV. Auteur. — Il est plus malaisé de déterminer le parti religieux auquel appartient l'auteur. Est-il pharisien, sadducéen, essénien, zélote ? Chacune de ces dénominations a rallié des partisans. Il ne peut guère être sadducéen, comme le voudrait Leszynsky, car il espère une intervention foudroyante de Dieu dans les affaires d'ici-bas. D'après Schürer (dans les premières éditions de son *Histoire des Juifs*) et Deane, il devait être rangé parmi les zélotes ; mais l'attitude passive du lévite Taxo et de ses sept fils, visiblement approuvée par lui, ne cadre pas avec cette supposition, comme Schürer lui-même l'a reconnu. Serat-il Essénien, comme le pense O. Holtzmann ? Pas davantage, car il désire la grandeur nationale, il s'intéresse vivement à tout ce qui touche au Temple et au culte, il reconnaît la légitimité des sacrifices, II, 6 ; IV, 8, et se montre peu sympathique à l'égard de ceux qui font parade de pureté extérieure, VII, 9. Il est donc pharisien, concluent Charles, Clemen, Burkitt et d'autres. La conséquence ne s'impose pas, car rien ne prouve que tous les Juifs du temps de J.-C. étaient embrigadés dans des partis religieux. Et il faut bien l'ajouter : les hommes dont l'auteur stigmatise avec tant de violence la conduite, chap. VII, 7, ressemblent singulièrement aux pharisiens, tels que l'Évangile nous les fait connaître, cf. surtout Matth., XXIII. On aurait tort, croyons-nous, de vouloir à tout prix l'affubler d'une des grandes étiquettes par lesquelles on essaie de classer les tendances différentes qui se faisaient jour parmi les Juifs à cette époque. Contentons-nous de constater qu'il est très attaché à l'observation de la Loi, IX, 6, qu'il est d'une piété profonde et sincère, ennemi de toute hypocrisie, VII, qu'il attend le salut d'Israël beaucoup moins des efforts humains que de l'intervention miraculeuse accordée par le Très-Haut, IX, X. Nous manquons d'éléments pour caractériser davantage la physionomie de l'auteur : des caractères de cette trempe pouvaient se rencontrer dans toutes les couches de la nation, même dans tous les partis religieux. Il peut aussi avoir appartenu à la classe de ces hommes silencieux, *Die Stillen im Lande*, selon une expression qu'affectionnent les Allemands, qui se tenaient loin de tous les partis et soupiraient après la « consolation d'Israël », en pratiquant la justice et en vivant dans la crainte de Seigneur.

V. Textes. — La version latine qui nous a été conservée dans un manuscrit palimpseste du VI[e] siècle fut faite sur le grec, probablement d'assez bonne heure, car elle présente, pour l'orthographe et la syntaxe, une grande affinité avec la *Vetus Latina*, particulièrement avec le manuscrit *k*. Selon Hilgenfeld, *Messias Judaeorum*, Leipzig, 1869, p. LXXV, le livre aurait été écrit en grec, par un Juif de Rome. Mais les nombreux sémitismes qu'on a rencontrés dans l'apocryphe font penser qu'il fut primitivement composé en hébreu ou en araméen. Charles s'efforce de prouver que la langue originale était l'hébreu, non l'araméen. Schürer et Clemen se contentent d'affirmer comme certain que la version latine présuppose un texte grec; pour le reste, ils préfèrent réserver leur jugement. Il fut certainement écrit en Palestine ; les données précises que possède l'auteur sur le gouvernement d'Hérode, sur ses fils et sur la révolte qui éclata à sa mort, ne permettent guère d'en douter.

VI. Influence exercée par l'Assomption de Moïse. — L'influence de cet apocryphe sur la littérature postérieure fut peu appréciable. A entendre Charles, il aurait été « connu de ceux qui ont écrit l'épître de Jude et le chap. VII des Actes, et très probablement des auteurs de II Petr. et de Matth., XXIV, 29 (= Marc., XIII, 24-25 ; Luc., XXI, 25-26). Il était également connu de l'écrivain d'*Apoc. Bar.*, LXXXIV, 2-5 », *op. cit.*, p. LXV. Mais les rapprochements signalés sont loin de forcer l'assentiment. La seconde partie de l'ouvrage, qui parlait de la mort de Moïse et de son enlèvement au ciel, semble avoir trouvé le plus d'écho. Presque tous les écrivains ecclésiastiques qui font allusion à l'apocryphe, se réfèrent à l'*Assomption* proprement dite, car la mort mystérieuse du grand législateur avait de bonne heure attiré l'attention. La question la plus intéressante serait de savoir si Jude, 9, est une citation de cet *apocryphe*. Origène l'affirme catégoriquement : « *In Adscensione Mosis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Juda, Michael. archangelus cum diabolo disputans de corpore Mosis...* » *De Principiis*, III, II, 1. Est-ce là une hypothèse du docteur alexandrin, ou a-t-il contrôlé son dire sur le texte même de l'*Assomption ?* Cette seconde opinion paraît assez vraisemblable si l'on se rappelle qu'Origène cite au même endroit d'autres paroles de l'*apocryphe* et que plusieurs écrivains confirment ses déclarations, cf. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 3[e] édition, Leipzig, 1907, t. II, p. 208 ; Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, t. III, Paris, 1908, p. 312-314 ; Székely, *op. cit.*, p. 244. Il faut pourtant compter aussi avec la possibilité que saint Jude et l'auteur de l'*Assomption* aient puisé à une source commune, la tradition orale. En tout cas, comme le texte de toute cette seconde partie est perdu, nous ne pouvons plus vérifier jusqu'à quel point il y avait concordance entre les deux écrivains.

Bibliographie. — I. *Texte*. — La partie qui nous reste de la version latine fut découverte par Ceriani, dans un manuscrit de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, et publiée par lui dans ses *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 1 (Milan, 1861), p. 55-64. — Editions les plus récentes : Charles, *The Assumption of Moses, translated from the latin sixthcentury ms., the unemended text of which is published herewith, together with introduction, notes and indices*, Londres, 1897; Clemen, *Die Himmelfahrt des Moses*, Bonn, 1904 [*Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen, herausgegeben* von Hans Lietzmann, n° 10]. Hilgenfeld a tenté une retraduction du latin au grec, *Messias Judaeorum*, Leipzig, 1869, p. 435-468.

II. *Traductions*. — 1. en anglais. — Charles, *op. cit.*, Londres, 1897; le même, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II, p. 407-424.

2. en allemand. — Clemen, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, et 1921, t. II, p. 311-331.

III. *Travaux divers*. — Citons : Langen, *Das Judenthum in Palastina*, 1866, p. 102-111; Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877, p. 74-84; P. E. Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Eine kritische Untersuchung*, Strasbourg, 1881, p. 111-119; Baldensperger, *op. cit.*, p. 36-44; Deane, *Pseudepigrapha*, 1891, p. 95-130; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles*, 1891, p. 321-329, 440-450; de Faye, *Les Apocalypses juives*, Paris, 1892, p. 67-74, 222-224 ; Charles, introduction à son édition, et art. *Apocalyptic Literature*, dans Cheyne, *E. B.*, t. I, 1899, col. 233-236; Clemen, prolégomènes à sa traduction allemande; Burkitt, art. *Moses, Assumption of*, dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. III, 1900 p. 448-450; Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tubingue, 1903, p. 29; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des Alt. Test.*, dans *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck, t. XVI, 1905, p. 242-243; Lagrange, *Notes sur le Messianisme au temps de Jésus*, dans *Rev. bibl.*, 1905, [p. 481-514], p. 481-486 ; le même, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 85 sq.; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2[e] éd., 1906, p. 23; Osc. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2[e] éd., 1906, p. 301-303; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4[e] éd., t. III, 1909, p. 294-305; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910, vol. I, p. 561-564; Leszynsky, *Die Sadduzaer*, Berlin, 1912, p. 267-273; Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, 1913, p. 243-261 ; G. Hölscher, *Ueber die Entstehungszeit der Himmelfahrt Moses*, dans *Zeitschr. für die Neutest. Wissenschaft*, 1916,

p. 108-127, 149-158 ; Clemen, *Die Entstehungszeit der Himmelfahrt des Moses*, dans *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag*, 1818-1918, Bonn, 1919, p. 72-76 (réplique à Hölscher); M. R. James, *The lost Apocrypha of the Old Testament, their titles and fragments collected, translated and discussed*, Londres, 1920, p. 42-51.

7. L'Ascension d'Isaïe. — I. Contenu. — Cet apocryphe est une compilation de plusieurs écrits primitivement distincts. Une simple analyse en montrera le caractère composite,

La vingt-sixième année du règne d'Ézéchias, Isaïe prédit au roi les péchés que commettra son fils Manassé ; indigné, le prince veut mettre à mort son fils, mais le prophète l'en empêche, c. i. Après la mort de son père, Manassé tombe au pouvoir de Satan et s'abandonne à tous les crimes. Isaïe se réfugie au désert avec d'autres prophètes. Il est accusé par un samaritain du nom de Balkira, d'avoir proféré des mensonges contre Jérusalem et de s'être élevé au-dessus de Moïse. Manassé le fait emprisonner, c. ii ; iii, 1-12.

Béliar était, en effet, dans une violente colère contre Isaïe, parce que le prophète avait vu et décrit la descente du Christ du septième ciel, son incarnation, ses souffrances, l'élection des douze Apôtres, la mort, la résurrection, l'ascension et la parousie du Sauveur, les persécutions que subira l'Église, les désordres qui se produiront dans son sein, l'arrivée de l'Antéchrist et le jugement dernier, c. iii, 13-iv, 18.

« C'est donc à cause de ces visions que Béliar s'irrita contre Isaïe et s'établit dans le cœur de Manassé, » c. v, 1*a*. Le roi fit scier le prophète avec une scie de bois et Balkira assista, satisfait et moqueur, à ce supplice, Isaïe « ne cria ni ne pleura, mais sa bouche parla à l'Esprit Saint », c. v, 1*b*-14.

Sammaël était, en effet, dans une grande colère contre Isaïe à cause de ses visions, v, 15, 16. La vingtième année d'Ézéchias, le prophète eut une extase : conduit par un ange à travers les sept cieux, il contempla les secrets que seuls les anges connaissent; il vit aussi le fils de Dieu descendre par les différents cieux jusque sur la terre et au Cheol, c. vi-x.

Après cela Isaïe vit la naissance virginale du Christ, sa passion, sa résurrection glorieuse, c. xi, 2-22, et enfin son ascension à travers les sept cieux, c. xi, 23-44.

II. Composition. — Il est clair que nous sommes en présence d'une mosaïque de textes. Dillmann, suivi par Schürer et Beer distingue :

1° *le Martyre d'Isaïe :* ii, 1-iii, 12 ; v, 2-14;

2° *la Vision d'Isaïe:* vi-xi, à l'exception de xi, 2-22 ;

3° l'introduction, c. i, ajoutée par l'auteur qui joignit ensemble les deux premières parties ;

4° des additions postérieures : iii, 13-v, 1 ; xi, 2-22, qui proviennent probablement de la même main.

Charles a soumis ces positions à un nouvel examen, et conclut à la répartition suivante des documents :

1° *le Martyre d'Isaïe :* 1-2*a*, 6*b*-13*a* ; ii ; iii, 1-12 ; v, 1*b*-14 ;

2° *le Testament d'Ezéchias :* iii, 13*b*-iv, 18 ;

3° *la Vision d'Isaïe :* vi, 1-x, 40 ;

4° les versets qui restent i 2*b*-6*a* ; ii, 9 ; iii, 13*a* ; iv, 1*a*, 19-22; v, 1*a*, 15, 16; xi, 41-43, seraient des retouches rédactionnelles.

Ces conclusions furent acceptées par J. Flemming, et, avec quelques réserves, par E. Tisserant. Seul, le *Martyre d'Isaïe* peut entrer en ligne de compte dans un travail sur les apocryphes juifs ; les autres parties du livre sont manifestement d'origine chrétienne. Il est possible toutefois, comme le suppose Bousset, *op. cit.*, p. 26, note 2, que la *Vision d'Isaïe* contienne des éléments juifs, cf. surtout ix, 21 sq. Si avec Charles et E. Tisserant nous rattachons au *Martyre d'Isaïe* la majeure partie du i[er] chapitre, c'est parce que le chap. ii semble bien le présupposer. A l'exception des v. 2*b*-6*a* qui se dénoncent comme une interpolation par leur contenu même, tout ce i[er] chapitre se présente comme une introduction assez naturelle au *Martyre.*

III. *Date du Martyre d'Isaïe.* — La date de composition du *Martyre d'Isaïe* ne peut guère se déterminer avec précision, car le texte lui-même n'offre aucune indication sur ce point. Origène le connaissait certainement, puisqu'à plusieurs reprises il s'y réfère et qu'il en cite lui-même un passage, *In Isaiam, homil.*, i, 5 : *Ajunt (Judaei) ideo Isaiam esse sectum a populo quasi legem praevaricantem et extra scripturas annuntiantem. Scriptura enim dicit : « Nemo videbit faciem meam et vivet. » Iste vero ait : « Vidi Dominum Sabaoth. » Moses, ajunt, non vidit et tu vidisti? Et propter hoc cum secuerunt et condemnaverunt eum ut impium,* cf. *Asc. Is.*, iii, 8 sq. Le livre remonte au moins au i[er] siècle, car après cette époque il n'aurait plus été reçu par les chrétiens. Charles le croit même antérieur à l'épître aux Hébreux ; mais il n'est pas nécessaire d'admettre que le détail fourni par Hébr., xi, 37 ait été puisé à une source écrite. Schürer et Beer évitent de fixer une époque précise. E. Tisserant se contente de dire que « le récit (sur le martyre) utilisé dans l'*Ascension* est d'une date indéterminée, certainement antérieure à 100 apr. J.-C. » Bousset croit que notre apocryphe a été écrit « avant la destruction de Jérusalem » ; J. Flemming et H. Duensing le font même remonter au i[er] siècle av. J.-C. En résumé, rien ne s'oppose à ce que cette légende juive ait été composée au début de l'ère chrétienne. Les différents écrits que comprend aujourd'hui l'*Ascension d'Isaïe*, furent réunis en un seul ouvrage au iii[e] ou iv[e] siècle peut-être même déjà avant cette date. — Burkitt et Vacher Burch défendent l'unité de toute l'*Ascension d'Isaïe* et attribuent la composition de tout l'apocryphe à un chrétien ; M. R. James semble assez enclin à adopter leur sentiment. Mais même dans ce cas, il faut reconnaître que l'auteur chrétien a utilisé pour le récit du *Martyre d'Isaïe* des traditions juives qui ne sont pas postérieures au i[er] siècle de notre ère.

IV. Textes. — Le *Martyre d'Isaïe* s'est conservé dans une traduction éthiopienne, en partie aussi dans un texte grec, ii, 4-iii, 12, et dans une version latine, ii, 14-iii, 13. La traduction éthiopienne date probablement du v[e] siècle et dérive d'une recension grecque légèrement différente de celle dont il nous est resté un fragment.

V. Influence qu'il a exercée. — La tradition sur le supplice spécial qui fut infligé à Isaïe était très répandue dans les premiers siècles de notre ère, chez les juifs aussi bien que chez les chrétiens; elle avait probablement déjà cours avant Notre-Seigneur. Elle était connue de saint Justin, de Tertullien, d'Origène, de Commodien, de Lactance, de Potamius, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Jérôme et d'autres, cf. Tisserant, p. 62-74. Elle était aussi consignée dans les Talmuds ; *b. Jebamoth*, 49[b] ; *jér. Sanhedrin*, x, 2. Toutefois la diffusion de cette légende n'est pas nécessairement due à notre apocryphe ; seuls les témoignages d'Origène, de Potamius et de saint Jérôme en proviennent avec certitude.

L'*Ascension* jouit d'une grande vogue parmi différentes sectes hérétiques, surtout à cause des parties chrétiennes ; elle fut en usage chez les hiéracites et les archontiques (d'après saint Épiphane), chez les ariens, à qui nous devons la conservation de deux fragments publiés par Mai, chez les massaliens ou bogomiles de Thrace, qui possédaient une traduction slave, et chez les cathares en Occident.

Bibliographie. — I. *Éditions.* — 1. Version éthiopienne. — La première fut celle de Laurence, Oxford, 1819; elle fut faite sur un seul manuscrit (A). Une autre fut publiée par Dillmann, Leipzig, 1877, d'après trois manuscrits (A, B, C). Enfin vint celle de Charles, *The Ascension of Isaiah, translated from he ethiopic version, which, together with the new greek fragment, the latin versions and the latin translation of the slavonic, is here published in full, edited with introduction, notes and indices,* Londres, 1900.

2. Version grecque. — C'est d'une version grecque que dérive la version éthiopienne; mais on n'en a découvert jusqu'ici qu'un seul fragment, qui va de II, 4-IV, 4. Il fut trouvé sur un papyrus du Ve ou VIe siècle, et publié par Grenfell et Hunt, *The Amherst Papiri,* part. I, Londres, 1900, p. 1-22. Le texte fut reproduit par Charles, *op. cit.*, p. 84-95. — Une légende grecque sur le prophète Isaïe, publiée en 1870 par Osc. von Gebhart, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* p. 330-353, se rencontre en beaucoup de points avec le fragment grec. Le texte est reproduit dans Charles, *op. cit.*, p. 141-148; traduction française dans E. Tisserant, p. 217-226.

3. Versions latines. — Deux fragments d'une vieille version latine, II, 14-III, 13; VII, 1-19, furent trouvés par le card. Mai sur deux feuillets palimpsestes du Ve ou VIe siècle et édités par lui, en 1828, dans *Scriptorum Veterum nova collectio ex Vaticanis codicibus edita,* t. III, 2e partie, p. 238 sq. Une autre version latine allant de chap. VI à XI, fut publiée, d'après un manuscrit inconnu, à Venise, en 1522. Tous ces textes sont reproduits par Charles et par E. Tisserant.

4. Versions slaves. — Il en existe plusieurs, mais seulement pour la dernière partie de l'*Ascension,* chap. VI-XI.

II. *Traductions.* — 1. en français. — Migne, *Dictionnaire des apocryphes,* Paris, 1856, vol. I, p. 647-703 ; R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français,* III : *l'Ascension d'Isaïe,* Paris, 1894; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne, avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave, introduction et notes,* Paris, 1909.

2. en anglais. — Charles, *op. cit.*; le même, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* Oxford, 1913, t. II, p. 155-162 (ne traduit que le *Martyre d'Isaïe*); le même, *The Ascension of Isaiah,* Londres, 1918 [*Translations of early documents*].

3. en allemand. — G. Beer dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. II, 1900, p. 119-127 (ne traduit que les parties auxquelles il attribue une origine juive, c'est-à-dire II, 1-3 ; V, 2-14); Flemming, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen,* Tubingue, 1904 p. 292-305 (traduit l'apocryphe tout entier); H. Duensing, dans la 2e édition de Hennecke, 1924, p. 303-314.

III. *Travaux divers.* — Mentionnons : Langen, *Das Judenthum in Palästina,* 1866, p. 157-167; Deane, *Pseudepigrapha,* 1891, p. 236-275; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles,* 1891, p. 451-455; Armitage Robinson, art. *Isaiah, Ascension of,* dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. II, 1899, p. 499-501; Charles, art. *Apocalyptic Literature,* dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. I, 1899, col. 229, 230; voir aussi les prolégomènes de son édition; G. Beer, prolégomènes à sa traduction, et art. *Pseudepigraphen des Alt. Test.*, dans *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck, t. XVI, 1905, p. 260-262; J. Flemming, dans Hennecke, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen,* Tubingue, 1904, p. 323-331; Bousset, *Die Religion des Judentums,* 1906, p. 26; E. Tisserant, prolégomènes à sa traduction; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 4e éd., t. III, 1909, p. 386-393; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* Ratisbonne, 1910, t. I, p. 557-559; Székely, *Bibliotheca apocrypha,* t. I, p. 456-481 ; Burkitt, *Jewish and christian Apocalypses, Schweich Lectures,* Oxford, 1914, p. 45 sq. ; Vacher Burch, *The Literary Unity of the Ascensio Isaiae,* dans *Journal of theol. Studies,* t. XX, 1918-1919, p. 17-23; M. R. James, *The lost Apocrypha of the Old Testament,* Londres, 1920, p. 49, 82-85.

8. Le IVe livre d'Esdras ou l'Apocalypse d'Esdras. — Ce livre est un des plus beaux et des plus touchants que la littérature apocryphe juive nous ait légués. Il est incontestablement celui qui de tous a joui de la plus grande diffusion. Il fut cité comme écrit prophétique par des écrivains ecclésiastiques grecs et latins, traduit en syriaque, en éthiopien, en arabe, en arménien, en sahidique, en géorgien, propagé dans tout l'Occident par de nombreux manuscrits de la Bible latine, admis même dans l'appendice des éditions officielles de la Vulgate. Au cours de son existence il reçut des additions chrétiennes ; l'apocryphe juif ne comprend que les chapitres III-XIV des éditions de la Vulgate, les chap. I-II formant le *Ve livre d'Esdras* et les chap. XV-XVI le *VIe livre d'Esdras.* Les *livres canoniques d'Esdras-Néhémie* sont désignés dans la Vulgate sous le nom de *Ier* et *IIe livre d'Esdras;* celui qui dans les Septante porte le titre de *Ier livre d'Esdras* (apocryphe), constitue dans l'appendice de la Vulgate le *IIIe livre d'Esdras.* Sur ce dernier, voir plus loin.

I. Contenu. — L'apocryphe se partage en sept visions, dont Esdras aurait été favorisé à Babylone, la trentième année après la destruction de Jérusalem. —Pourquoi Dieu a-t-il permis au péché d'envahir le monde et d'exercer ses terribles ravages ? Pourquoi a-t-il livré le peuple élu à ses oppresseurs, à ces Babyloniens qui n'étaient pas meilleurs que lui ? Les voies de l'Éternel, répond l'ange Uriel, ne peuvent être scrutées par l'homme mortel. Il s'agit pourtant là d'un problème vital, insiste Esdras. Pourquoi la raison a-t-elle été donnée à l'homme, s'il doit ignorer ce qui lui tient le plus à cœur ? Et l'honneur de Dieu n'est-il pas aussi en cause ? Ce monde est près de finir, réplique l'ange, il disparaîtra quand le nombre des justes sera complet. Des signes avant-coureurs en annonceront la consommation prochaine, III, 4-V, 19.

La deuxième vision pose de nouveau le problème des destinées d'Israël. Pourquoi le peuple choisi, dont Dieu avait fait sa propriété, a-t-il été abandonné aux Gentils ? Esdras se préoccupe aussi du jugement dernier, V, 20-VI, 34.

La troisième vision est encore consacrée en partie au sort de la malheureuse nation juive. Bientôt cependant, la discussion s'élève à des considérations d'ordre plus général. Le Messie apparaîtra et donnera le bonheur à ceux qui vivront en ce temps-là. Puis les morts ressusciteront et seront jugés. Mais peu d'hommes seront sauvés. Au tribunal divin, personne ne peut intercéder pour les pécheurs ; Dieu est sans doute miséricordieux, bon et longanime, mais si le monde présent a été créé pour beaucoup d'hommes, le monde futur n'est fait que pour un petit nombre. Aux demandes angoissées d'Esdras l'ange répond en le rassurant sur son compte personnel et en l'engageant à oublier les pécheurs dont le châtiment est pleinement mérité, VI, 35-IX, 25.

Dans les révélations suivantes, Esdras contemple la gloire future de Jérusalem, IX, 26-X, 60, apprend l'époque du jugement par la vision de l'aigle à trois têtes, douze ailes et huit ailerons, XI, 1-XII, 51, et entrevoit le Messie sous l'image d'un homme sortant de la mer, ainsi que les événements qui accompagneront sa venue, XIII, 1-58. Dans une dernière vision, Esdras reçoit l'ordre d'écrire des ouvrages qui puissent instruire les générations futures ; car la Loi a été brûlée et personne ne peut plus connaître les œuvres de Dieu. Quarante jours durant, Esdras, rempli de sagesse divine, dicte à cinq scribes et compose ainsi quatre-vingt-quatorze livres : vingt-quatre (les livres canoniques de l'A. T.) devaient être publiés, les soixante-dix autres (les apocryphes) devaient être confiés seulement aux sages du peuple. Après quoi, Esdras fut enlevé, XIV, 1-50.

II. Date de composition. — Pour fixer la date de composition de l'apocryphe, on dispose principalement des données fournies par la vision de l'aigle. Malheureusement le mystère dont l'auteur a voulu envelopper ses indications reste en partie impénétrable. Il serait trop long d'exposer tous les systèmes échafaudés sur ce texte obscur. Disons seulement que

les uns voyaient dans les souverains, symbolisés par les ailes de l'aigle, les principaux personnages de l'histoire romaine depuis Romulus jusqu'à César (Laurence, van der Vlis, Lücke), d'autres les Ptolémées ou les Séleucides (Hilgenfeld), d'autres enfin, et à juste titre, les empereurs romains à partir de César. Les partisans de cette dernière opinion se divisent à leur tour en plusieurs camps : le plus grand nombre s'arrête au règne de Domitien (a. 81-96 : Gfrörer, Dillmann, première manière, Wieseler, Reuss, Lupton, Gunkel, Thackeray, Bousset, mais cet auteur ne serait pas éloigné de croire que les quatre premières visions ont été composées à une époque assez rapprochée de la ruine de Jérusalem, O. Holtzmann, Fr. Martin, Lagrange, Schürer, Felten) ; quelques-uns descendent à Nerva (a. 96-97 : Volkmar, Langen, Hausrath, Renan, Rosenthal, Dillmann, seconde manière, 1888), ou à Trajan (a. 98-117 : Baldensperger, Bruno Violet).

L'émotion intense qui règne dans tout le livre montre bien que la catastrophe à laquelle l'auteur fait allusion est relativement récente. Jérusalem est en ruines, III, 2; X, 48 ; XII, 48, détruite par les flammes, XII, 44, et ses murs sont abattus, XI, 42 ; le Temple est renversé, X, 21, le culte a cessé, X, 21 sq., le peuple a été emmené en captivité, V, 28 ; X, 22 ; Sion est au pouvoir de ses ennemis, X, 23. L'auteur veut précisément apporter à ses malheureux coreligionnaires une parole de consolation et leur faire oublier le triste présent par les magnifiques promesses de l'avenir. Tout converge donc vers la même époque, la fin du Ier siècle, et cette date cadre bien avec l'indication du prologue, III, 1 ; cf. III, 19, selon laquelle Esdras écrivit trente ans après la destruction de Jérusalem. Il semble avoir utilisé les *Antiquitates Biblicae* du Ps.-Philon qui, d'après James, ont été composées dans les dernières années du Ier siècle après J.-C., cf. Br. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch*, 1924, p. XLVII-XLIX.

III. UNITÉ DU IVe LIVRE D'ESDRAS. — L'unité du livre a été fortement combattue par Kabisch, qui crut pouvoir décomposer l'apocryphe en cinq documents indépendants :

S = *apocalypse de Salathiel*, écrite vers l'an 100 après J.-C., à Rome;

E = *une apocalypse d'Esdras*, vers 31 av. J.-C., aux environs de Jérusalem;

A = *la vision de l'aigle*, vers 90 apr. J.-C., par un zélote;

M = *la vision du Fils de l'homme*, vers le temps de Pompée, à Jérusalem;

*E*² = *un fragment d'Esdras*, vers 100 après J.-C.

Le tout fut groupé et arrangé par un rédacteur zélote, *R*, vers l'an 120.

Les conclusions de Kabisch furent acceptées dans l'ensemble par de Faye, par Box, et, « à titre provisoire », par Charles; d'autres les accueillirent avec une défaveur marquée, par exemple Clemen, Gunkel, Baldensperger, Schürer, Porter, Felten, Sanday, Headlam, Burkitt, Lagrange, Keulers, James, Violet. Le P. Lagrange écrit : « C'est avec raison (qu'on maintient l'unité d'auteur), tant sa personnalité très accusée inspire toute la matière. Il ne s'agit pas ici, comme dans l'*Hénoch éthiopien*, de livres mis bout à bout, et d'un cachet spécial, quelques-uns avec des titres particuliers; il faudrait supposer que le rédacteur a fait une mosaïque, et si l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable, elle s'accorde mal avec l'accent qui domine partout. La mosaïque est dans les idées, non dans les documents. L'auteur était en présence de certains éléments traditionnels; il n'a su ni les fondre, ni éliminer ceux qui étaient inconciliables avec son thème principal. On peut même dire que l'échec de cette tentative, hasardée par un esprit puissant et une âme profondément religieuse, est le principal intérêt du livre d'Esdras comparé à la jeune théologie chrétienne, » *Rev. bibl.*, 1905, p. 487. L'unité du livre doit donc être maintenue.

IV. L'AUTEUR DU IVe LIVRE D'ESDRAS A-T-IL SUBI DES INFLUENCES CHRÉTIENNES ? — L'auteur du *IVe livre d'Esdras* a écrit près de soixante-dix ans après la fondation du christianisme, et peut-être en Palestine même. Br. Violet place cependant la composition du livre à Rome, et G. Beer ne refuserait pas de prendre cette hypothèse en considération. Kabisch propose le même lieu d'origine pour ce qu'il appelle, l'*apocalypse de Salathiel*. Quoi qu'il en soit de cette question, l'auteur a-t-il connu la religion nouvelle ? A-t-il été influencé par elle ? La question est des plus délicates. Un seul passage du texte latin trahit nettement une main chrétienne; c'est VII, 28, où le mot de « Jésus » a été interpolé. Mais l'écrivain juif a pu se trouver en contact plus ou moins direct avec des idées chrétiennes : les doctrines constituent une atmosphère ambiante qu'on respire souvent sans y prendre garde. A une époque de controverses religieuses, on peut être amené, sans trop s'en rendre compte, à renforcer certains enseignements et à reléguer dans l'ombre certains autres. Il est aussi malaisé d'évaluer les répercussions lointaines d'une doctrine que de mesurer les ondulations que produit dans la mer le passage d'un navire. On est frappé de rencontrer dans *IVe Esdr.* des phrases comme les suivantes : VIII, 3, *Multi quidem creati sunt, pauci antem salvabuntur*, cf. Matth., XXII, 14 : *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi. IVe Esdr.*, XIII, 29-32 : « Voici que des jours viendront... où une grande terreur tombera sur les habitants de la terre. Et les uns se mettront à combattre les autres, ville contre ville, pays contre pays, nation contre nation (*gens ad gentem et regnum adversus regnum*). Et quand cela se fera et que ces signes arriveront... alors mon fils sera révélé, » cf. Luc., XXI, 7-27 : *Quando haec erunt, et quod signum quum fieri incipient ?... cum audieritis proelia et seditiones... surget gens contra gentem et regnum adversus regnum... et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube. IVe Esdr.*, X, 7 : *Sion, mater nostra*, cf. Gal., II, 26 : *Jerusalem, quæ est mater nostra. IVe Esdr.*, XII, 42 : « De tous les prophètes tu nous es seul resté... comme une lampe dans un lieu obscur (*sicut lucerna in loco obscuro*), » cf. II Petr., I, 19 : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Comparer aussi *IVe Esdr.*, VI, 23, avec I Thess., IV, 16; I Cor., XV, 52; Matth., XXIV, 31 (la trompette du jugement dernier); *IVe Esdr.* VI, 24 sq., avec Marc., XIII, 12 sq.; *IVe Esdr.*, VII, 39-42, avec Apoc. Joa., XXI, 23; XXII, 5; *IVe Esdr.*, V, 18, avec Matth., X, 16; *IVe Esdr.*, V, 42, avec Matth., XIX, 30; *IVe Esdr.*, IV, 35, avec Apoc., VI, 9 sq.; d'après James, la ressemblance, dans ce dernier cas, est si étroite qu'on doit supposer, ou que *IVe Esdr.* a fait un emprunt à l'Apocalypse de saint Jean, ou que les deux ont puisé à une source commune; dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. II, col. 1394.

Ce qui est encore plus important, c'est qu'*Esdras* présente sur certains points des analogies saisissantes avec des doctrines néo-testamentaires, tandis que sur d'autres il semble vouloir prendre juste le contrepied. En affirmant, comme il semble bien le faire, que le jugement dernier se fera par Dieu lui-même et par nul autre, VI, 6 : *per me et non per alium* (vers. lat.), l'auteur ne veut-il pas contredire l'enseignement du Nouveau Testament sur le rôle du Christ au jour de la parousie ? cf. Gunkel, *loc. cit.*, p. 364, note *r*; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1905, p. 490. Et quand il déclare que « personne d'entre les habitants de la terre ne peut voir » le Messie et ses compagnons, jusqu'au

jour marqué, XIII, 52, n'y a-t-il pas là une « nuance anti-chrétienne »? Lagrange, *loc. cit.*, p. 498. Ses affinités avec saint Paul ont frappé plusieurs critiques: « Tous deux sont persuadés de la profonde corruption de la nature humaine, et désespèrent de pouvoir mériter le salut par les œuvres de la loi, conformément à la théorie juive; tous deux aussi ont des tendances universalistes, » Gunkel, *loc. cit.*, p. 342, cité et approuvé par le P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 488; cf. aussi Lupton, *loc. cit.*, p. 80. Sanday, dans sa préface à l'ouvrage de Box, p. 9* sq., croit pouvoir expliquer les analogies par l'influence de l'école de Gamaliel. Charles analyse les conceptions du *IVe livre d'Esdr.* sur la Loi, la justification par les œuvres, le péché originel et la liberté, et arrive à la conclusion qu'un élément chrétien a pénétré dans cet apocryphe; « c'est même cet élément chrétien qui, sans doute, lui obtint et conserva une si haute position dans l'Église chrétienne, » *The Apocalypse of Baruch*, p. VIII, LXIX sq., 39, 92, 93 ; cf. aussi *A critical history of the doctrine of a future Life*, 2e éd., 1913, p. 337. L'attitude découragée de l'auteur vis-à-vis de la Loi, IX, 29-37, ses plaintes sur la corruption quasi générale de l'humanité et du peuple élu lui-même, VIII, 35; VII, 48, l'insistance avec laquelle il mentionne la foi à côté des œuvres, IX, 7; XIII, 23; cf. Jac., II, 14-XXVI, l'appel désespéré à la miséricorde divine, VII, 139; VIII, 31 sq., voilà, en effet, des traits qu'on ne rencontre guère dans la littérature juive antérieure à saint Paul.

Chacune de ces expressions, chacun de ces sentiments, peut s'expliquer, à la rigueur, par des influences purement juives. Il n'en est pas moins vrai que l'ensemble des indices énumérés éveille le soupçon que des doctrines chrétiennes aient agi, directement ou indirectement, sur l'auteur du *IVe livre d'Esdras*.

V. TEXTES. — Depuis l'étude que Wellhausen fit sur la langue primitive du livre, l'hypothèse d'un original grec est presque généralement abandonnée. Bien que toutes les versions qui nous restent proviennent d'un texte grec, il paraît certain que ce texte fut lui-même traduit sur l'hébreu ou l'araméen. C'est la version latine qui a le plus fidèlement conservé l'aspect général de l'œuvre première. Et pourtant nous ne la possédons complète que depuis 1875 : la plupart des manuscrits (plus de soixante), ainsi que notre texte de la Vulgate, dérivent d'un codex de l'abbaye de Saint-Germain, dans lequel la disparition d'une feuille avait produit une lacune de soixante et onze versets entre VII, 35 et VII, 36. Bensly put combler le vide au moyen d'un manuscrit indépendant du *Sangermanensis : The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes*, Cambridge, 1875. La version syriaque est connue seulement depuis une cinquantaine d'années, et par un seul manuscrit, découvert par Ceriani dans l'Ambrosienne de Milan. La version éthiopienne avait été publiée dès 1820 par Laurence. Les deux versions arabes sont de moindre utilité que les précédentes pour la reconstitution du texte primitif. Enfin, un fragment de version sahidique (c. XIII, 29-46), connu depuis 1904, est venu montrer que le IVe *liv. d'Esdras* était aussi répandu dans l'Église copte.

VII. INFLUENCE EXERCÉE PAR LE IVe LIVRE D'ESDRAS. — Cet apocryphe fut utilisé par l'*Apocalypse syriaque de Baruch*. Bien que la relation contraire soit défendue par Charles, Kabisch, Clemen, Wellhausen, Ryssel, Schürer, Székely, l'opinion que nous adoptons rallie le plus de suffrages et nous paraît mieux fondée. Elle compte parmi ses partisans Ewald, Langen, Hilgenfeld, Hausrath, Stähelin, Renan, Drummond, Dillmann, Rosenthal, Gunkel, Thackeray, James, Baldensperger, Bousset, Lagrange, Felten, Br. Violet, Box.

Le *IVe livre d'Esdras* ne semble avoir trouvé aucun écho dans la littérature rabbinique. Par contre, il fut utilisé dans quelques apocalypses qui, du moins sous leur forme présente, sont d'inspiration chrétienne : par l'*Apocalypse grecque d'Esdras*, publiée par Tischendorf, *Apocalypses apocryphes*, Leipzig, 1866, p. 24-33 ; par l'*Apocalypse grecque de Baruch*, éditée par James, *Apocrypha Anecdota*, t. II, Cambridge, 1897, p. 84-94 ; peut-être aussi par l'*Apocalypse grecque de Sédrach*, éditée également par James, *Apocrypha Anecdota*, t. I, Cambridge, 1893, p. 130-137. La première citation explicite du livre se rencontre dans Clément d'Alexandrie, avec la formule Ἔσδρας ὁ προφήτης λέγει. Le livre est encore mis à contribution par le *Pasteur d'Hermas*, par les *Constitutions apostoliques*, par le Ps.-Ambroise, par Priscillien, par l'auteur de l'*Opus Imperfectum in Matthaeum* (*Propheta Ezra... dicit*) et surtout par saint Ambroise qui cite comme « Écriture » le texte du « prophète Esdras ». Les allusions qu'on a voulu relever dans l'*Épître de Barnabé*, dans Tertullien, dans saint Cyprien, dans Commodien, sont loin d'être certaines. Par contre, c'est très probablement du *IVe livre d'Esdras* que provient la légende, si répandue dans l'antiquité chrétienne, selon laquelle les Écritures inspirées, perdues depuis la ruine de Jérusalem, auraient été rétablies miraculeusement par Esdras (saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Priscillien, saint Basile, saint Jean Chrysostome). Saint Jérôme traite de « rêves » les élucubrations de notre apocalypse : *Non apocryphorum tertii et quarti* (*Esdræ*) *somniis delectetur; Praef in vers. libr. Ezrae, P. L.*, t. XXVIII, col. 1403. Ce verdict sévère, mais juste, du grand exégète n'empêcha pas le livre de jouir d'une grande faveur durant tout le Moyen Age.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Éditions*. — 1. *Version latine*. — La première édition critique fut celle de Volkmar, 1863. Puis vinrent celles de Hilgenfeld, *Messias Judaeorum*, Leipzig, 1869, p. 114-182, de Fritzsche, *Libri apocryphi Vet. Test. graece*, Leipzig, 1871, et de Bensly-James, *The fourth book of Ezra, the latin version edited from the MSS.* by R. Bensly, *with an introduction* by M. R. James [dans *Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature*, edited by I. Armitage Robinson, t. III, n. 2], Cambridge, 1895. Cette dernière édition utilisait quatre manuscrits (S, A, C, M). Trois autres manuscrits (N, V, L) furent mis à contribution pour l'édition de Bruno Violet, *Die Esra-Apokalypse* (*IVe Esra*). *Erster Teil : Die Uberlieferung* [*die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*], Leipzig, 1910; G. H. Box, *The Ezra-Apocalypse*, Londres, 1912, reproduit p. 323-362 le texte de Fritzsche et donne en note les principales variantes de Bensly-James et de Violet.

2. *Version syriaque*. — Elle fut publiée par Ceriani, dans les *Monumenta sacra et profana*, t. V, fasc. 1, Milan, 1868. Le texte syriaque se trouve aussi dans la reproduction phototypique qui fut faite de tout le manuscrit, de 1876-1883 : *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano saec. fere VI photo-lithographice edita, curante et adnotante* A. M. Ceriani, 2 vol. en 4 parties. Dès 1866, ce savant en avait donné une traduction latine, *op. cit.*, t. I, fasc. 2, p. 99-124, qui fut reproduite, avec de légères modifications, dans Hilgenfeld, *Messias Judaeorum*, p. 212-261. — Traduction allemande de ce texte, dans Br. Violet, *op. cit.*

3 *Version éthiopienne*. — Elle fut publiée en 1820 par Laurence, avec une traduction latine; celle-ci, revue et corrigée d'après d'autres manuscrits éthiopiens, fut ajoutée par Hilgenfeld à ses autres traductions du IVe Esdr., *op. cit.*, p. 262-322. Une édition critique du texte fut donnée seulement en 1894, par Dillmann, dans sa *Biblia Veteris Testamenti aethiopica*, t. V : *Libri Apocryphi*, Berlin, 1894. Traduction française de ce texte : Basset, *Les apocryphes éthiopiens, trad. en français*, IX, *Apoc. d'Esdras*, Paris, 1899. Une traduction allemande, d'après Dillmann et le manuscrit Z, dans Br. Violet, *op. cit.*

4. *Versions arabes*. — Un premier texte (ar. [1] ou arabe

En.) fut publié par Ewald, *Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XI, 1862-1863 (traduction latine, dans Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 323-377); un second (ar [1]. ou arab. Gild.) par I. Gildemeister, *Esdrae liber quartus arabice e codice Vaticano nunc primum edidit*, Bonn, 1877, avec une traduction latine. Enfin on connaît encore deux fragments, XIV, 38-50; V, 59-VI, 6, dont le premier fut publié, avec une traduction latine, par Gildemeister, *op. cit.*, p. 40 sq., le second par Br. Violet, *op. cit.*, p. 443. Une traduction allemande de tous ces textes est donnée par Br. Violet.

5. *Version arménienne.* — Elle fut publiée par les méchitaristes de Venise, d'abord en 1805 dans leur édition de la *Bible arménienne*, puis en 1896 dans leur édition des *Apocryphes de l'A. T.* Une traduction latine en fut faite, d'après quatre manuscrits, par Petermann, pour Hilgenfeld, *Messias Jud.*, p. 378-433. Br. Violet a donné, dans son édition, une traduction allemande de ce travail de Petermann.

6. *Version sahidique.* — Un seul fragment en a été retrouvé jusqu'ici, c. XIII, 29-46 : Leipoldt et Violet, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. XLI, 1904, p. 138-140. Traduction allemande du fragment dans Br. Violet, *op. cit.*, p. 385-395.

7. *Version géorgique.* — L'existence de plusieurs manuscrits d'une vieille version géorgique est certaine, mais aucun n'a encore été publié, cf. Br. Violet, *op. cit.*, p. XLI-XLIII.

II. *Traductions.* — Outre celles qui ont été déjà citées, il faut encore mentionner : 1. en français. — Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, Paris, 1856, col. 570-647; Piffard, dans Crampon, *La sainte Bible*, t. VII, 1904, p. 558-629. Ces deux traductions n'ont point de valeur critique.

2. en anglais. — Bissel, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1880, p. 641-664; Lupton dans Wace, *Apocrypha*, Londres, 1888, t. I, p. 71-148; G. H. Box, *The Esra Apocalypse, being chapters* III-XIV *of the book commonly known as IV Ezra* (or II Esdras), *translated from a critically revised text, with critical introduction, notes and explanations; with a general introduction to the Apocalypse, and an appendix, containing the latin text, together with a prefatory note* by W. Sanday, Londres, 1912; le même, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 542-624.

3. en allemand. — Bruno Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch. Erste Hälfte : Die Esra-Apokalypse* (*IV Esra*). *Zweiter Teil : die deutsche Textherstellung* [*die griechischen christlichen Schriftsteller*, t. XXXII, 1], Leipzig, 1923. Cette traduction s'appuie sur la comparaison critique de tous les textes actuellement connus.

III. *Travaux divers.* — Parmi les nombreuses études qui ont eu pour objet le *IVe livre d'Esdras*, mentionnons les suivantes : Langen, *Das Iudenthum in Palästina*, 1866, p. 112-139; Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. I, p. 139-250; Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877, p. 84-117; Lupton, prolégomènes à sa traduction, p. 71-81; Kabisch, *Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, Göttingue, 1889; de Faye, *Les Apocalypses juives*, Paris, 1892, p. 15-25, 35-45, 103-123, 155-165; James, prolégomènes à l'édition de Bensly-James, p. I-XC; Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896, p. LXVII-LXXVI; le même, *A critical history of the Doctrine of a future life*, 2e éd., Londres, 1913, p. 337-353; Clemen, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1819, p. 237-246; Thackeray, art. *Esdras, second book of*, dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. I, 1898, p. 763-766; Basset, prolégomènes à sa traduction française, p. 1-24; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI, 1899, p. 234-247; Gunkel, prolégomènes à sa traduction allemande; James, art. *Esdras, fourth book of*, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. II, 1901, col. 1392-1394; Baldensperger, *Das Selbstbewusstein Iesu*, I. Hälfte, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3e éd., Strasbourg, 1903, p. 44-53; Volz, *Jüdische Eschatologie*, 1903, p. 30-34; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des Alt. Test.*, dans *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck, t. XVI, 1905, p. 244-249; Lagrange, *Notes sur le Messianisme au temps de Jésus*, dans la *Rev. bibl.*, 1905 [p. 481-514], p. 486-501; le même, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 101-109; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd., Berlin, 1906, p. 39 sq.; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e éd., 1906, p. 296-298; L. Vaganay, *Le Problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., t. III, 1909, p. 315-336; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vol., Ratisbonne, 1910, t. I, p. 581-587; Br. Violet, prolégomènes à son édition, p. I-LXII, et à sa traduction allemande, p. VII-LV; cf. *ibid.*, p. 337-343 et 351-357; Sigwalt, *Die Chronologie des IV Buches Esdras* dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 146-148; G. H. Box, prolégomènes à sa traduction p. I-LXXVI; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. I, 1913, p. 284-328; J. Keulers, *Die Eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*, Fribourg-en-Br., 1922, [*Biblische Studien*, Bd. XX, H. 2-3].

9. L'Apocalypse syriaque de Baruch. — Cet apocryphe n'est connu que par un seul manuscrit, le fameux codex milanais de la Peschito, qui contenait aussi la version syriaque du IVe livre d'Esdras. Ceriani, qui le décuvrit, en donna d'abord une traduction latine, puis édita le texte lui-même en 1871. — Les derniers chapitres du livre, c. LXXVIII-LXXXVII, qui forment la lettre de Baruch aux neuf tribus et demie, ont eu une existence séparée; imprimés déjà dans les polyglottes de Paris, 1629-1645, et de Londres, 1654-1657, ils furent réédités par Ceriani, Charles et Kmosko. Ceriani, *Monumenta...*, t. V, fasc. 2, p. 167-180, d'après trois manuscrits, avec une traduction latine; Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896, p. 124-167, d'après dix manuscrits, avec une traduction anglaise; cf. *The Apocrypha*, t. II, p. 521-526; Kmosko, *Patrol. Syr.*, t. II, Paris, 1907, p. 1208-1237, d'après les mêmes manuscrits, avec une traduction latine.

I. CONTENU. — Il est difficile de discerner dans l'ouvrage des divisions bien tranchées. Baruch voit les Chaldéens paraître sous les murs de Jérusalem; ils s'en emparent après que des anges ont caché, en lieu sûr, les vases sacrés et mis le feu aux quatre coins de la ville. Tandis que Jérémie accompagna les captifs jusqu'en Babylonie, Baruch reste auprès des ruines de la cité sainte et exhale sa douleur en des plaintes véhémentes, c. I-XII. Une voix céleste lui apprend que le châtiment des nations, si fières de leur prospérité, viendra à son heure et qu'Israël sera finalement récompensé, c. XII-XX. Mais l'arrivée du Messie sera précédée de douze périodes de temps, pendant lesquelles les pires fléaux s'abattront sur l'humanité. Quand le Messie se sera révélé, le peuple de Dieu nagera dans les délices : Béhémoth et Léviathan serviront aux survivants de nourriture en des festins pantagruéliques; la fertilité de la terre dépassera même ce que l'imagination la plus débridée peut rêver. Les justes ressusciteront, tandis que les méchants seront dans l'épouvante, c. XXI-XXXIV. Dans une vision, Baruch entrevoit la victoire du Messie figuré par une vigne et une source, contre les nations païennes, symbolisées par une forêt et, en dernier lieu, par un cèdre, c. XXXV-XLVI. Cependant, le Voyant désire être renseigné sur le sort qui attend les justes et les méchants après la résurrection. Satisfaction lui est donnée : les impies deviennent des fantômes et seront dans l'affliction, les bons au contraire resplendiront et leur gloire sera plus grande que celle des anges, c. XLVII-LII. Une nouvelle vision dévoile à ses yeux l'histoire religieuse du monde jusqu'à l'avènement du Messie. Un nuage, dont le bord supérieur laisse apercevoir quelque chose de semblable à un grand éclair, sort de la mer et fait pleuvoir sur la terre, à douze reprises différentes, des eaux noires alternant avec des eaux claires, symbolisant ainsi les alternances de mal et de bien qui ont marqué les principales étapes de l'humanité. Une dernière fois des eaux noires inondent la terre : ce sont les tribulations qui précèdent les jours du Messie. L'éclair paraît, illumine la terre entière et établit sa domination sur elle, c. LIII-LXXVI. Enfin Baruch exhorte le peuple à la fidélité envers la Loi et compose deux lettres : il fait porter la première, par un aigle, aux neuf tribus et demie et envoie la seconde, par

trois hommes, aux Juifs de Babylone, c. LXXVII. La lettre aux neuf tribus et demie nous a été seule conservée. Baruch écrit aux déportés du royaume d'Israël que le jugement divin a maintenant aussi atteint Jérusalem, dont Nabuchodonosor vient d'abattre les murs et d'emmener les habitants en captivité. Mais Dieu châtira les oppresseurs de son peuple; qu'on fasse pénitence et qu'on garde inviolablement la Loi du Très-Haut, c. LXXVIII-LXXXVII.

II. Unité de l'Apocalypse de Baruch. — L'unité de cette apocalypse a été contestée au même titre que celle du IVe livre d'Esdras. Kabisch et de Faye la disséquèrent en quatre documents principaux, à l'origine indépendants entre eux; Charles porte leur nombre à six ou sept, sans compter le rédacteur final. Il est indéniable que le livre présente moins d'unité et de cohésion que IVe Esdras; on est frappé par le décousu et le heurt des pensées, quelquefois même par de véritables contradictions. Mais ne faut-il pas mettre une bonne partie de ces imperfections au compte de la tradition du texte ? Un seul manuscrit nous a conservé l'ouvrage, en syriaque, c'est-à-dire dans une version faite sur le grec. Le titre actuel du livre le dit expressément : *Apocalypse de Baruch, fils de Nérie, traduite du grec en syriaque*, et la critique interne confirme cette donnée. Et le grec est lui-même, selon toute probabilité, la traduction d'un original hébreu! Et puis, les apocalyptiques, qui mettaient en œuvre des matériaux légués par les générations passées, se croyaient-ils tenus d'établir entre les différents éléments dont ils disposaient un accord aussi rigoureux qu'aurait pu le souhaiter un savant du XXe siècle ? Enfin, « le principal argument (des adversaires de l'unité) consiste à opposer comme inconciliables chez un même auteur les parties messianiques et celles qui roulent sur les fins dernières. On oublie que l'auteur devait nécessairement concilier ces deux points de vue, mais qu'il ne pouvait traiter des deux à la fois. C'est pour cela aussi que dans certains passages il ne fait aucune allusion à la ruine de Jérusalem, Lagrange, dans *Rev. bibl.*, 1905, p. 508. On ne peut donc qu'approuver les critiques (Clemen, Ryssel, Lagrange, Schürer, Felten, Br. Violet) qui accueillent avec méfiance les conclusions d'analyses souvent ingénieuses mais insuffisamment démonstratives.

III. Date de composition. — La date qu'on assigne à la composition de l'*apocryphe* dépend des opinions qu'on professe sur l'unité d'auteur et sur la question de ses rapports avec le IVe livre d'Esdras. Il paraît certain qu'il dépend de cette dernière *apocalypse*. Il a également utilisé les *Antiquitates biblicæ* du Ps.-Philon dont James place la date de composition dans les dernières années du Ier siècle apr. J.-C., *The biblical Antiquities of Philo, now first translated from the old latin version*, Londres et New-York, 1917, p. 29-33; cf. Br. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch*, Leipzig, 1924, p. LXXVII-LXXXI. La seule donnée interne qui semble fournir quelque précision est le passage suivant : « Dans peu de temps l'édifice de Sion sera ébranlé, pour être rebâti. Cependant cette construction ne demeurera pas, mais une seconde fois elle sera déracinée et restera dans la désolation pendant un certain temps. Et après cela elle sera renouvelée glorieusement et achevée pour toujours, » XXXII, 2-4. Mais ce passage est assez difficile à interpréter. Selon Charles et Kmosko, il présente comme future la première destruction de Jérusalem (par Nabuchodonosor), et se trouve en contradiction avec tout le contexte qui suppose la ruine déjà accomplie; c'est une interpolation qui ne peut nous renseigner sur la date du livre. Selon Br. Violet, il n'y a pas d'interpolation; il s'agit du Temple de Zorobabel et de celui d'Hérode. Mentionnons pour mémoire, la note de Sigwalt, *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 392 sq., qui, grâce à des calculs qu'on peut trouver assez arbitraires, fixe l'année de composition en 82 après J.-C. — Kabisch, de Faye et Charles placent certaines parties du livre avant la destruction de Jérusalem (par exemple les deux visions du cèdre et du nuage), d'autres après cet événement. Le dernier rédacteur aurait vécu « à une époque bien postérieure », de Faye, p. LXV; au temps de Papias, Kabisch; avant l'an 130, Charles. Ceux qui tiennent pour l'unité d'auteur, mais admettent qu'il est antérieur à IV Esdras, en plaçent la composition peu après l'an 70 de l'ère chrétienne. Ceux qui le font dépendre de IVe Esdras — et nous adoptons pleinement cette manière de voir — se rangent à une date voisine de la fin du Ier siècle. « Si Esdras a écrit vers la fin du règne de Domitien, dit le P. Lagrange, il faudra reculer Baruch jusqu'au temps de Trajan; une date un peu tardive, la fin du règne de Trajan, expliquerait pourquoi l'Église chrétienne, qui a fait si bon accueil à IV Esdras, a négligé Baruch, » *Rev. bibl.*, 1905, p. 510. Br. Violet en fixe la date « aux deux premières décades du IIe siècle », avant l'empereur Hadrien. Ce qui aujourd'hui est regardé par tous comme certain, c'est que le désastre national dont il est question, doit s'identifier avec la prise de Jérusalem par Titus, et non avec l'invasion de Pompée (63 av. J.-C.). Cette dernière opinion était défendue par Thomson, *Books which influenced Our Lord*, p. 253-267, 414-422.

IV. Lieu d'origine — La patrie de l'*apocalypse* ne peut se déterminer avec certitude. La langue employée, la tendance générale des doctrines, l'étroite parenté avec IV Esdras, font songer de préférence à la Palestine. Si l'auteur identifiait le chêne sous lequel Baruch se retire au sortir de Jérusalem, VI, 1, avec le chêne célèbre qui se trouvait près d'Hébron, Gen., XIII, 18 sq., il ferait preuve d'une singulière ignorance de la topographie palestinienne. Mais rien ne démontre qu'il ait commis pareille confusion. — D'après Charles, du moins une des sources, c. LXXXV, aurait été composée dans la Diaspora, probablement en Babylonie, car l'auteur s'identifie avec les exilés, LXXXV, 2 sq.; *op. cit.*, p. LIX, 156; cf. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1905, p. 508. Felten serait porté à croire que « l'*Apocalypse de Baruch* a été écrite à Rome, peut-être par un des Juifs qu'y emmena Titus; cela expliquerait aussi ses accointances avec l'épître aux Romains, » *op. cit.*, t. I, p. 591. Tout compte fait, une origine palestinienne semble plus probable; avec Rosenthal et Br. Violet, on peut admettre que l'auteur appartenait à l'école de Jamnia.

V. Influence exercée par l'Apocalypse de Baruch. — L'*Apocalypse syriaque de Baruch* n'eut point dans l'Église chrétienne la vogue de *IV Esdras*. Elle fut cependant lue dans les communautés syriennes, comme l'atteste le manuscrit biblique qui nous l'a conservée. Elle fut utilisée par un apocryphe du IIe siècle, les *Paralipomena Jeremiæ*, ouvrage juif remanié par un chrétien, cf. R. Harris : *The rest of the Words of Baruch; a christian apocalypse of the year 136 A. D., the text revised with an introduction*, Londres, 1889; peut-être aussi par l'*Apocalypse grecque de Baruch*, cf. James, *Apocrypha Anecdota*, II, Cambridge, 1897, p. 84-94. L'opinion bizarre sur la fertilité inouïe de la terre aux temps messianiques, attribuée par saint Irénée aux presbytres millénaristes et à Jean, ne dérive pas nécessairement de notre apocryphe, *Adv. haer.*, l. V, XXXIII, 3 sq. : *Presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat : Venient dies, in quibus vineæ nascentur, singulæ decem millia palmitum habentes, et in uno*

palmite dena millia brachiorum, et in uno vero palmite dena millia flagellorum et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini ; cf. *Apoc. syr. Bar.*, XXIX, 5 : « Chaque cep de vigne aura mille branches, chaque branche mille raisins, chaque raisin mille grains, chaque grain donnera un cor (env. 360 litres) de vin. » Elle était courante dans les milieux juifs au temps de J.-C.; cf. Hén., X, 19 : « La vigne qui y sera plantée donnera du vin en abondance; toute graine semée sur elle (la terre), produira mille mesures pour une, et une mesure d'olives produira dix pressoirs d'huile. »

VI. L'AUTEUR A-T-IL SUBI DES INFLUENCES CHRÉTIENNES ? — Bien que l'auteur soit juif, et juif très orthodoxe, comme le montre son attachement à la Loi, il paraît difficile de nier que son ouvrage ait échappé à toute influence chrétienne. On peut relever de nombreux points de contact entre cette *apocalypse* et le Nouveau Testament, cf. Charles, *Apoc. of Baruch*, p. LXXVI-LXXIX; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1905, p. 510; Felten, *op. cit.*, p. 591. Signalons seulement les plus importants. « Quelle forme, demande Baruch, revêtiront les ressuscités? » Et Dieu lui répond · « La forme de ceux qui auront été trouvés coupables sera changée... en mal. Les justes, au contraire, seront glorifiés et subiront des transformations éclatantes; leur face deviendra lumineuse... ils seront semblables aux anges et pareils aux étoiles... et ils se transformeront de lumière en splendeur de gloire, » XLIX-LI; cf. I Cor., XV, 35 sq. : « Comment ressusciteront les morts ? Quel sera leur corps ? Tous nous ne mourrons pas, mais tous nous serons transformés... Une étoile diffère de l'autre en splendeur; ainsi en est-il de la résurrection des morts... Ce qui est semé dans le déshonneur ressuscite dans la gloire »; Matth., XXII, 30 : « Les ressuscités sont semblables aux anges... »; II Cor., III, 18 : « nous nous transformons de gloire en gloire. » Et si l'on gardait des doutes sur l'inspiration chrétienne de ce passage, qu'on lise ce texte, LI, 15 sq. : « Pour quel gain les hommes ont-ils perdu leur vie et contre quoi ont-ils échangé leur âme ? Ils ont préféré ce temps plein de tourments et ils ont rejeté le temps de gloire (la vie future) » : cf. Matth., XVI, 26 : *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur ? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua ?* » Les écrits juifs ne nous avaient pas habitués à de pareils accents sur le prix de l'âme. Mais ne pourrait-on pas dire que toute cette section, ou du moins le chap. LI, est une interpolation chrétienne ? Il ne semble pas, et M. de Faye a raison, contre Kabisch, d'y voir « une page écrite par un Juif; » en effet, « il ne serait pas difficile d'y relever des conceptions purement juives, » *op. cit.*, p. 204. La Thora apparaît comme la règle suprême de la justice divine au jugement dernier, la source unique de justification et de toute sagesse, LI, 3, 4, 7; cf. XLVIII, 40, 47. Les idées à couleur chrétienne sont donc étroitement mêlées à des conceptions spécifiquement juives, si bien qu'il est impossible d'attribuer les unes à l'auteur, les autres à un interpolateur. Tout au plus, pourrait-on voir une interpolation chrétienne dans XXX, 1, qui annonce le retour glorieux du Messie et la résurrection de tous ceux qui ont espéré en lui. Cf. Lagrange, *ib.*, p. 504, et *Messianisme*, p. 130 sq.

Des réflexions analogues s'imposent à propos d'autres parties de l'ouvrage. Que penser de l'exhortation suivante : « Réjouissez-vous dans les épreuves que vous endurez maintenant; et pourquoi souhaiteriez-vous la ruine de vos ennemis ? » LII, 6. Des sentiments semblables, fréquents dans le Nouveau Testament, Matth., V, 11 sq., 44; Rom., V, 3; Jac., I, 2, etc., sont absolument isolés dans la littérature juive; on peut même dire qu'ils sont juste à l'opposé de ce qu'on y rencontre habituellement. N'est-il pas surprenant, aussi, de trouver, sur les lèvres de Baruch, cette exclamation qui rappelle de si près l'Évangile : « Bienheureuse ma mère parmi celles qui enfantent, et glorifiée parmi les femmes celle qui m'a donné le jour » ? LIV, 10; cf. Luc., I, 42; XI, 27. D'autre part, l'insistance avec laquelle l'auteur défend le point de vue juif en ce qui concerne le salut par les œuvres, LI, 3, 7; LXIII, 3, 5; XIV, 12; LXXXV, 2, et le rôle capital de la Thora, qui protège ceux qui la reçoivent, XXXII, 1, les justifie, LI, 3, les remplit de confiance, LI, 7, constitue le meilleur rempart d'Israël et son principal titre de gloire, XLVIII, 22, 24, suggère fortement la pensée d'une attaque indirecte contre les affirmations fondamentales de l'Épître aux Romains : *ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo*, Rom., III, 20; *lex enim iram operatur*, Rom., IV, 15. D'autres indices encore permettraient de croire que l'auteur a connu l'Épître aux Romains. Comparer *Apoc. syr. Bar.*, XXXII, 6; XXXIX, 7, avec Rom., VIII, 19; *Apoc. Bar.*, XXIII, 4, avec Rom., XI, 25; *Apoc. Bar.*, XIV, 8 sq.; XX, 4; XXI, 10; LIV, 12; LXXV, 1-5, avec Rom., XI, 33 sq. Cf. Felten, *op. cit.*, p. 591, note 5. D'après Br. Violet, *Ap. syr. Bar.*, XLI, 3 et XLII, 4, « semblent être une polémique sévère contre les Juifs convertis au christianisme, » *Die Apok. des Esra und des Baruch*, p. XCIII. Par contre, on ne peut guère faire état des textes suivants : « Que faut-il dire à Ève, *la première*, qui obéit à la voix du serpent, » XLVIII, 42; « Adam n'est cause que *pour lui seul;* mais chacun de nous tous est devenu son propre Adam, » LIV, 19; car le premier peut s'interpréter en un sens purement juif, et le second est considéré par Br. Violet comme corrompu et, en définitive, signifierait simplement ceci : si Adam a amené une mort immaturée sur tous les hommes, il faut ajouter que chacun de ses descendants est personnellement cause des récompenses ou des punitions qu'il recevra dans l'autre vie.

En somme il est difficile de se soustraire à l'impression que le christianisme était connu dans les milieux juifs où prit naissance l'*Apocalypse de Baruch*. Et de fait, la plupart des critiques qui se sont occupés de cette question admettent que l'état d'esprit produit par le christianisme a exercé une influence sur l'auteur du livre, soit pour lui suggérer des idées nouvelles, soit pour lui faire accentuer avec âpreté les anciennes positions juives. Edersheim : « Je n'ai guère de doute que les deux ouvrages (IVe Esdr. et *Apoc. syr. Bar.*) ne fassent allusion au nouvel enseignement de saint Paul sur le péché originel, » *Life and Times of Jesus the Messiah*, Londres, 1906, t. II, p. 658. Ryssel : « C'est l'opposition du Judaïsme contre le christianisme naissant qui donna origine à l'*apocalypse*, » *loc. cit.*, p. 402. Charles : « L'*Apocalypse de Baruch*... est en partie une polémique latente contre le christianisme, » et un certain nombre de passages « dépendent du Nouveau Testament ou d'une source commune, » *op. cit.*, p. VIII, LXXVIII; cf. p. XVI. Lagrange : « On peut se demander si l'auteur de Baruch, sans engager une controverse ouverte avec le christianisme, n'en a pas tenu compte pour donner une solution juive tantôt conforme, tantôt opposée à la solution chrétienne. Mais les points conformes, en dehors du dogm du Dieu juste, ne sont guère appréciables. Dans son ensemble, l'*Apocalypse de Baruch*, plus encore que celle d'*Esdras*, loin de favoriser le christianisme en préparant les esprits, lui tourne résolument le dos. » *Rev. bibl.*, 1905, p. 510 sq.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Editions*. — 1. Version syriaque. —

Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. v, fasc. 2, Milan, 1871, p. 113-180; puis, dans la reproduction phototypique de tout le manuscrit. Ceriani en avait donné une traduction latine dès 1866 : *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. 2, Milan, 1866, p. 73-98; M. Kmosko, *Liber Apocalypseos Baruch Filii Neriae, translatus de Graeco in Syriacum; praefatus est, textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit;* dans la *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, t II, p. 1056-1207, Paris, 1907. La traduction latine de Kmosko reproduit dans l'ensemble celle de Ceriani. — 2. Fragment grec. — Il est en très mauvais état, et contient XII, 1-5; XIII, 1-2, 11, 12; XIV, 1-3 : *The Oxyrhynchus Papyri*, part. III, ed. by Grenfell and Hunt, 1903, n. 403. Le papyrus est du IVe ou Ve siècle. Ce texte grec est reproduit dans Charles, *The Apocrypha*, t. II, p. 487-490. C'est du grec que dérive la version syriaque.

II. *Traductions*. — 1. en latin. — Ceriani, *op. cit.*; Fritzsche, *Libri Apocryphi V. T. graece*, Leipzig, 1871, p. 654-699; Kmosko, *op. cit.*

2. en anglais. — Charles, *The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac, chapters I-LXXVII from the sixt. cent. Ms. in the Ambrosian Library of Milan and chapters* LXXVIII-LXXXVII (*The Epistle of Baruch*) *from a new and critical text based on ten Mss. and published herewith, edited with introduction, notes and indices*, Londres, 1896; le même, dans *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 470-526.

3. en allemand. — Ryssel, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, t. II, 1900, p. 404-446; Bruno Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt* (*die Baruch-Apokalypse*), Leipzig, 1923, p. 205-236.

4. en français. — Migne, *Dict. des Apocryphes*, t. II, Paris, 1858, col. 161-168, donne la traduction de l'Épître de Baruch.

III. *Travaux divers*. — Mentionnons seulement les plus importants : Drummond, *The Jewish Messiah*, Londres, 1877, p. 117-123; Deane, *Pseudepigrapha*, Edimbourg, 1891, p. 130-162; Thomson, *Books which influenced Our Lord and his Apostles*, 1891, p. 253-267, 414-422; Kabisch, *Die Quellen der Apokalypse Baruchs*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. XVIII, 1891, p. 66-107; de Faye, *Les Apocalypses juives*, Paris, 1892, p. 25-28, 77-103, 192-204; Charles, prolégomènes à sa traduction anglaise, p. VII-LXXXIV; Clemen, *Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buch Esra*, dans *Studien und Kritiken*, 1898, p. 227-237; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI, 1899, p. 248 sq.; Charles, art. *Apocalyptic Literature*, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. I, 1899, col. 215-220; Ryssel, prolégomènes à sa traduction allemande; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Iesu*, 3e éd., Ire partie : *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, Strasbourg, 1903, p. 44-53 ; Ginzberg, dans *The Jewish Encyclopedia*, t. II, p. 551-556; Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tubingue, 1903, p. 35-41 ; G. Beer, art. *Pseudepigraphen des A. T.*, dans *Realencyclopedie*, de Herzog-Hauck, t. XVI, 1905, p. 249-251; Lagrange, *Notes sur le Messianisme*, dans *Revue biblique*, 1905 [p. 481-514], p. 501-511 ; *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 109-114; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 2e éd., 1906, p. 40 sq.; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e éd., 1906, p. 296-300; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., t. III, 1909, p. 305-315; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e vol., Ratisbonne, 1910, t. I, p. 587-591; Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, 1913, p. 261-284; Br. Violet, prolégomènes à sa traduction allemande, *op. cit.*, p. LVI-XCVI; cf. aussi p. 344-350 et 357-363 (notes de critique textuelle).

II. APOCRYPHES D'ORIGINE HELLÉNISTIQUE. — 10. La Sibylle juive.— Les premiers témoignages qui attestent l'existence de la *sibylle païenne* remontent au Ve siècle avant Jésus-Christ. Héraclite d'Éphèse, Euripide, Platon et Aristote parlent des oracles de la prophétesse, à laquelle dès lors on attribue une antiquité fabuleuse. Plus tard, les renseignements deviennent plus nombreux, le genre semble avoir fait fortune, et Varron énumère jusqu'à dix sibylles. Les plus célèbres furent celle d'Erythrée en Asie Mineure et celle de Cumes en Italie. De bonne heure, des recueils d'oracles sibyllins, remplis de menaces prophétiques et d'exhortations, devaient se colporter en Grèce et en Asie, et l'on peut supposer sans invraisemblance qu'ils jouissaient d'un crédit très considérable. Ils n'avaient cependant pas d'autorité officielle. A Rome seulement, les paroles de la sibylle reçurent la sanction de l'État. Une collection d'oracles y avait été apportée de Cumes sous le règne de Tarquin le Superbe, si l'on en croit Denis d'Halicarnasse. Conservés au temple de Jupiter Capitolin, ils étaient placés sous la garde des *decemviri*, plus tard des *quindecimviri sacris faciundis*, et consultés dans les circonstances critiques. Leur but était surtout pratique : ils prescrivaient les expiations à faire quand un événement néfaste ou anormal s'était produit. Ils périrent en l'an 83 avant J.-C. dans l'incendie du Capitole, mais on n'eut pas de peine à les remplacer et c'est seulement au début du Ve siècle qu'ils disparurent définitivement.

Le nom de la sibylle était partout vénéré; personne ne songeait à mettre en doute la vérité de ses oracles divinement inspirés. Les Juifs ne tardèrent pas à entrevoir l'avantage incomparable qu'il y aurait pour leur propagande religieuse à faire de la sibylle le porte-voix du monothéisme et le héraut intrépide des croyances d'Israël. On commença par retravailler dans un sens juif des oracles déjà existants; le succès couronna l'entreprise et bientôt de nombreux hexamètres sibyllins étaient fabriqués. La sibylle juive n'avait pas intérêt à produire son état civil réel : elle s'identifia avec la voyante d'Erythrée, tout en prétendant venir de Babylone. La première collection juive semble avoir été mise en circulation à Alexandrie, vers le milieu du IIe siècle avant J.-C., et plusieurs autres allaient suivre. Des chrétiens marchèrent dans la voie tracée et exploitèrent au profit de la nouvelle religion la considération dont jouissait la sibylle parmi les Hellénistes et les Gentils. C'est même grâce au christianisme que les productions de la Sibylle juive nous ont été conservées.

Les douze livres d'oracles sibyllins que nous possédons constituent un amas informe de documents qui s'échelonnent du IIe siècle avant J.-C. au IVe après J.-C. Les oracles d'origine païenne qui s'y trouvent ont été remaniés par les Juifs, et les parties juives elles-mêmes nous ont été transmises par des mains chrétiennes qui ne restèrent pas inactives. Comme ces livres n'étaient revendiqués par aucun auteur, chacun se croyait en droit de faire les corrections ou les additions qu'il jugeait opportunes. De plus, les oracles ne se rattachaient les uns aux autres par aucun lien, et beaucoup d'entre eux ont probablement existé longtemps séparément sur des feuilles volantes; par suite, leur groupement a dû être souvent arbitraire. Dans ces conditions, il ne faut point s'étonner qu'il soit parfois impossible de déterminer avec certitude l'époque ou le milieu religieux auxquels il convient d'assigner certaines parties.

Les seuls livres qui puissent entrer en ligne de compte dans ce travail sur les apocryphes juifs, sont le IIIe, le IVe et le Ve livres.

IIIe LIVRE DE LA SIBYLLE. — De l'aveu unanime des critiques d'aujourd'hui, le IIIe livre, 97-828, est le plus ancien. Il est vierge d'interpolations chrétiennes, à l'exception peut-être de quelques expressions. On peut y distinguer sans peine trois séries d'oracles : 97-294; 295-488; 489-829; mais aucune logique ne préside à l'arrangement des différentes parties entre elles, partout règne le pêle-mêle le plus complet. Des souvenirs bibliques, des morceaux de théogonie grecque, des retours sur l'histoire du passé sous couleur de prophétie, des menaces contre les nations, des échappées messianiques, et beaucoup d'autres choses encore, se succèdent ou plutôt s'enchevêtrent dans un effroyable désordre.

Si les critiques concèdent volontiers que le livre

est antérieur à Notre-Seigneur, ils sont divisés sur la date exacte à lui assigner. Ceux qui acceptent l'unité d'auteur, du moins pour ce qui concerne la majeure partie des oracles, placent la composition du IIIe livre de la *sibylle* vers l'an 140 avant J.-C., car à trois reprises différentes, 191-193; 316-318; 608-610, l'écrivain insinue clairement qu'il vit sous le septième roi d'Égypte (Ptolémée VII Physcon, qui d'abord, de 170 à 164, fut associé au trône par son frère Ptolémée VI Philométor, puis régna seul de 145 à 117). Il semble aussi faire allusion au désastre qui frappa en l'an 146 les deux villes de Carthage et de Corinthe, 485, 487. Enfin la situation historique que supposent les ỳ. 388-400 paraît exiger la même époque. Blass, dans Kautzsch, t. II, p. 182; O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 268; Schürer, t. III, p. 574-576; Felten, vol. I, p. 542 sq.; Székely, *op. cit.*, t. I, p. 135 sq. (préfère cependant la date 170-164); Lanchester, dans Charles, t. II, p. 372.

Mais la théorie de l'unité d'auteur fut fortement ébranlée par l'étude de Geffcken sur la composition et la date des oracles sibyllins : *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, Leipzig, 1902. Ce critique croit découvrir dans notre livre plusieurs couches de textes superposées :

1. Un fragment de la *sibylle babylonienne* (*païenne*), qui fut légèrement retouché par un Juif dans un sens monothéiste. Ce sont les vers. 97-154.

2. Peut-être aussi un fragment de la *sibylle perse* (*païenne*) : 381-387. Ces deux parties peuvent être des environs de l'an 200 avant J.-C.

3. *Les oracles juifs* de peu d'années postérieurs aux campagnes d'Antiochus contre l'Égypte et contre Israël (vers le milieu du IIe siècle avant J.-C.) : 162-178, 190, 194, 195, 211-336, 520-572, 608-615, 732-740, 762-766. Dans un ouvrage postérieur, Geffcken retranche comme chrétiens 551-561. Il serait également porté à placer à une date plus tardive les versets 218-247, qui lui semblent constituer une polémique contre Eupolémus, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, p. XII, note 2.

4. *Des oracles de la sibylle d'Erythrée*, adaptés et amplifiés par les Juifs à différents moments, entre l'an 168 et l'an 84 avant J.-C. : 179-189, 337-380, 388-488 (selon Geffcken, les ỳ. 388-400 se réfèrent aux guerres sanglantes que se livrèrent les Séleucides au début du Ier siècle avant J.-C.), 492-519, 573-607, 616-637, 643-724, 741-761, 767-795.

Bousset est d'accord avec Geffcken pour déclarer que les trois passages où il est question du septième roi d'Egypte et sur lesquels on se fonde pour fixer la date du livre aux environs de l'an 140, ne présentent pas de lien nécessaire avec l'ensemble du livre. Sans se ranger complètement à l'avis de Geffcken, il s'en rapproche sur plusieurs points. Il pense que les grands fragments nettement juifs, surtout 211-336 et à peu près toute la fin à partir du ỳ. 520, proviennent d'un auteur unique qui aurait écrit dans la première partie du Ier siècle avant J.-C.; cet écrivain aurait « utilisé des prophéties juives plus anciennes du début de l'époque machabéenne, mais principalement de nombreux oracles païens et des fragments de sibylles, 97-154, qui sont peut-être un fragment de la sibylle chaldéenne, et avant tout 334-488 (519), qui dérivent peut-être de la sibylle érythréenne, » *Die Religion des Judentums*, p. 20 sq., note.

Tout n'est pas également certain dans ces analyses minutieuses. Il paraît cependant difficile de nier que les ỳ. 97-154 n'aient une saveur fortement exotique. D'autres emprunts, dont l'extension est impossible à déterminer, ont été certainement faits à des sibylles païennes. Un certain nombre d'oracles sont sans doute postérieurs à l'an 140 avant J.-C., par exemple 350-362 (guerre contre Mithridate, a. 89-84 avant J.-C.), 464-469 (guerres civiles en Italie, surtout à partir de l'an 91), 471-473 (campagne de Scylla contre l'Asie). Si l'on ne veut pas admettre que tous ces passages constituent des interpolations, cf. Székely, p. 136 sq., il faut dire que le livre fut rédigé seulement au cours du Ier siècle avant J.-C. et que l'auteur a largement mis à contribution des travaux antérieurs.

Le proœmium. — Dans les éditions récentes, on lit au début du IIIe livre de la Sibylle quatre-vingt-douze versets dont l'origine et la date sont vivement discutées. Ils se divisent spontanément en trois sections :

ỳ. 1-45 : défense du monothéisme contre l'idolâtrie;

ỳ. 46-62 : oracle messianique contre Rome;

ỳ. 63-92 : arrivée de Béliar, domination d'une femme, fin du monde.

D'après Geffcken, les ỳ. 1-45 formeraient le vrai *proœmium* du IIIe livre, et proviendraient du rédacteur chrétien dont l'intervention se révèle par plusieurs interpolations au cours de l'ouvrage, *Komposition...*, p. 15 sq., 79 sq. Mais Schürer relève avec raison que, d'après le témoignage des manuscrits, les versets 1-92 sont des fragments qui appartiennent encore au IIe livre, *op. cit.*, t. III, p. 578. Quant à leur origine chrétienne, Geffcken avoue qu'elle ne peut s'autoriser d' « aucun indice direct »; elle lui paraît cependant probable, parce que le fragment a une grande ressemblance avec certains tableaux tracés par les apologistes chrétiens, *op. cit.*, p. 11-32. L'argument n'emporte pas la conviction, car on pourrait trouver dans ces vers des rapprochements aussi frappants avec des textes juifs, dans lesquels les attaques contre l'idolâtrie, surtout contre le culte des animaux, sont fréquentes. L'unique motif qui pourrait faire douter de leur origine juive serait leur appartenance au IIe livre. Mais la raison sera-t-elle estimée suffisante si l'on songe que ce livre, malgré la couleur chrétienne de l'ensemble, contient de nombreuses parties juives?

Il n'est pas plus facile de porter un jugement sur les ỳ. 46-62 et 63-92. L'origine juive de ces parties, généralement acceptée jusqu'à ces dernières années, est aujourd'hui mise en doute par beaucoup de critiques. Selon eux, rien n'oblige à voir dans le ỳ 52 une allusion au second triumvirat (a. 40-30 avant J.-C.), et dans cette hypothèse on s'expliquerait difficilement l'apparition du Messie dès le ỳ 49. Il n'est point douteux que Béliar « venu de chez les gens de Sébaste » (ỳ, 63, ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν) ne soit l'Antéchrist; et dès lors n'est-on point invité à l'identifier avec Simon le Magicien? cf. Act., VIII, 9-25. — Et pourtant l'interprétation de toute cette section n'est-elle pas bien plus naturelle, si on en met la composition entre l'an 40 et l'an 30 avant J.-C. ? Quelle portée pouvait avoir, au Ier siècle de notre ère, la menace que « Rome dominera aussi sur l'Égypte, » ỳ. 46 ? Elle prend au contraire une singulière signification, si on la place aux environs de l'an 30 avant J.-C., quand le royaume des Ptolémées perdit définitivement son indépendance. Si ce n'est pas certain, n'est-il pas du moins très vraisemblable que « les trois qui conduiront Rome à une ruine lamentable, » 52, ne soient les triumvirs Antoine, Lépide, Octave ? Et « la femme qui tiendra dans ses mains les rênes de l'univers, » ỳ 75 sq., n'est-ce pas l'ambitieuse Cléopâtre, bien capable de former ce rêve insensé au moment où Antoine était à ses pieds, ou tout simplement la ville de Rome ? Le Messie, il est vrai, est mentionné dès le ỳ 49; mais l'auteur prétend-il établir une succession chronologique entre les événements qu'il annonce ? Et les Juifs n'étaient-ils pas assez ennemis des Samaritains pour croire, même avant d'avoir vu les prodiges de Simon le Magicien, que Sébaste donnerait naissance à l'Antéchrist ? Tout

compte fait, il paraît plus indiqué d'assigner à cette section la date 40-30 avant J.-C.

Le véritable *proœmium* au III[e] livre nous a été conservé par Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 36; cf. Geffcken, *Die Oracula sibyllina*, p. 227-232, fragments I et III. Les raisons accumulées par Geffcken, *Komposition...*, p. 69-75, pour prouver que nous avons ici affaire à un décalque tardif d'origine chrétienne, n'ont pas obtenu l'assentiment des critiques, cf. Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 20; Schürer, t. III, p. 557 sq.; Székely, p. 135; Lanchester, dans Charles, t. II, p. 371. Le fond est purement juif, et même l'expression « hériter la vie, » frag. III, 45, que Geffcken tient à faire dériver du Nouveau Testament a été juive avant d'être chrétienne. Cf : hériter la vie éternelle, *Hén.*, XL, 9; « hériter la vie du monde à venir, » *b. Sota*, 7[b]; *j. Pesachim*, 33[a]; « hériter le paradis, » *Pirqé Aboth*, V, 29 (al. 19); « hériter le monde à venir, »*Hén. sl.*, L, 2; *b. Kidd*, 40[b], dans une baraïtha de R. Eliézer ben Zadok, 100 après J.-C. Voir Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 102, 127-129.

IV[e] Livre de la sibylle. — Il n'y a guère de doute que le IV[e] livre de la sibylle ne soit, lui aussi, d'origine juive. Sur ce point il y a aujourd'hui quasi-unanimité; il est impossible, en effet, d'y découvrir la moindre influence chrétienne. Il fut rédigé après la destruction de Jérusalem, cf. ℣ 115-127, même après l'éruption du Vésuve en l'an 79, ℣ 130-136. L'auteur croit avec beaucoup de ses contemporains que Néron n'est point mort : réfugié au delà de l'Euphrate, il reviendra sans tarder. Le livre fut donc écrit peu après l'an 79, probablement en Asie Mineure. L'écrivain a utilisé des oracles païens, mais il est difficile de déterminer l'extension de ces morceaux.

V[e] Livre de la sibylle. — Le V[e] livre date en majeure partie de la même époque. Les ℣ 1-51, cependant, contiennent un éloge d'Hadrien et de ses successeurs, et semblent avoir été écrits sous Marc-Aurèle. Un seul passage, ℣. 256-259, est à éliminer comme manifestement chrétien.

Pour être complet, disons un mot des autres livres sibyllins. Ils furent composés par des chrétiens, ou du moins retravaillés par des mains chrétiennes. Le fond juif des deux premiers livres (I, 1-323; II, 6-33, 154-330, avec d'assez nombreuses interpolations chrétiennes) remonterait d'après Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 42, aux environs de l'an 70 après J.-C.; d'après Geffcken, *Komposition...* p. 47-53, au premier tiers du III[e] siècle. Le VI[e] livre est une hymne hérétique, du II[e] siècle; le VII[e] un produit du gnosticisme judéo-chrétien, du milieu du II[e] siècle; le VIII[e], un conglomérat de pièces diverses, païennes, chrétiennes ou judéo-chrétiennes, du temps de Marc-Aurèle et des Apologistes. Les livres IX et X doivent être considérés comme perdus, s'ils ne sont éparpillés parmi ceux que nous connaissons. D'après certains manuscrits, le livre IX n'est autre chose que VI ; VII, 1; VIII, 218-428; le livre X, le l. IV; cf. Geffcken, *Die Oracula sibyllina*, p. XXI, LII. Les livres XI-XIV ne touchent que des questions politiques ; le XI, qui prétend donner une esquisse historique de l'Égypte, fut composé après l'an 226; le XII passe en revue les empereurs romains jusqu'à Alexandre Sévère inclusivement (a. 222-235); le XIII traite de l'histoire des années 241-265; le XIV, dépourvu de toute valeur, fut écrit « au plus tôt au IV[e] siècle. » Enfin, le prologue, qui fut composé au moment où tous ces livres furent groupés en collection, est du VI[e] siècle. Cf. Geffcken, *Komposition...*, p. 31-76.

Bibliographie. — I. *Editions.* — Mentionnons, parmi les plus récentes, celle d'Alexandre, Paris, 2 vol., 1841-1856, celle de Friedlieb, Leipzig, 1852, et celle de Rzach, Vienne, 1891. La dernière et la meilleure est celle de Geffcken, *Die Oracula sibyllina* [*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 8], Leipzig, 1902.

II. *Traductions.* — 1° en latin. — Castalio, Bâle, 1546. Cette traduction a été souvent reproduite. Elle se trouve aussi dans l'édition d'Alexandre qui l'a retouchée et étendue aux livres XI-XIV, découverts par le card. Mai.

2° en français. — Livres I-III : Bouché-Leclercq, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. VII, 1883, p. 236-248; t. VIII, 1883, p. 619-634; t. IX, 1884, p. 220-233.

3° en anglais. — Livres III-V, ainsi que les trois fragments de Théophile d'Antioche : Lanchester, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II, p. 368-406.

4° en allemand. — *a*) Livres I, 319-400; II, 34-153, 238-347; III, 1-45; 63-92; VI;VII;VIII; ainsi que les trois fragments de Théophile d'Antioche : J. Geffcken, dans Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen, in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen herausgegeben*, Tubingue, 1[re] éd., 1904, p. 318-345; 2[e] éd., 1924, p. 399-422 — *b*) Livres III-V, ainsi que les trois fragments de Théophile d'Antioche : Blass, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, t. II, 1900, et 1921, p. 184-217.

5° en italien. — Livres III-V : Alb. Pincherle, *Gli Oracoli sibillini giudaici*, Rome, 1922.

III. *Travaux divers.* — Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, Stuttgart, 1831, t. II, p. 121-173; Friedlieb et Alexandre : prolégomènes à leurs éditions; Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, 1866, p. 169-174; Drummond, *The Jewish Messiah*, 1877, p. 10-17; le même, *Philo Judaeus*, Londres, 1888, t. I, p. 167-176; Deane, *Pseudepigrapha*, 1891, p. 276-344; Blass, prolégomènes à sa traduction allemande, *op. cit.*, p. 177-184; J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. von Gebhart und A. Harnack, Neue Folge*, t. III, fasc. 1, Leipzig, 1902; le même, introduction à sa traduction allemande, dans Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, Tubingue, 1904 et 1924, et dans Hennecke, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1904, p. 399-450; M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik*, Zurich, 1903, p. 31-34; le même, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums zur Zeit Jesu*, Berlin, 1905, p. 285-314; Harris, art. *Sibylline Oracles*, dans Hastings, *Dict. bibl. extra volume*, 1904, p. 66-68; Bousset, art. *Sibyllen und sibyllinische Bücher*, dans *Realencyclopedie* de Herzog-Hauck, 3[e] éd., t. XVIII, 1906, p. 265-280; le même, *Die Religion des Judentums*, 1906, p. 19-21, 26-42 sq.; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1906, p. 268-270; Fairweather, *The Background of the Gospels*, 1908, p. 243-245, 346 sq.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4[e] éd., III[e] vol., 1909, p. 555-592; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1910, t. I, p. 540-547; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. I : *Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. antiqua*, Fribourg, 1913, p. 121-168.

12. Le III[e] Livre des Machabées. — I. Contenu, — L'apocryphe doit son titre, assez trompeur, à une certaine analogie que présente son contenu avec celui des deux premiers livres des Machabées. Comme eux, il fait le récit des persécutions dont les Juifs furent l'objet. Quand Ptolémée IV Philopator (221-204) eut remporté sur Antiochus le Grand l'éclatante victoire de Raphia (a. 217), il monta à Jérusalem et, plein d'admiration pour le Temple, il manifesta le désir d'entrer dans le sanctuaire. Malgré les supplications des Juifs, le roi allait exécuter son dessein quand Dieu, à la prière du grand prêtre Simon, le jeta à terre et le frappa de paralysie. A peine de retour en Égypte, il songe à tirer des Juifs une vengeance exemplaire. Il commence par soumettre leur fidélité religieuse à mille vexations; mais comme la plupart restent constants dans leur foi, il se résout à frapper un grand coup. Sur son commandement, tous les Juifs d'Égypte sont conduits dans l'hippodrome d'Alexandrie, pour être écrasés sous les pieds des éléphants. Le nombre des condamnés est si grand que les notaires, chargés de dresser les listes, sont

contraints de suspendre leur travail au bout de quarante jours, faute de matériel suffisant. Cinq cents éléphants, surexcités par des boissons enivrantes, sont prêts à se précipiter sur les Juifs, mais le roi auquel Dieu avait envoyé un profond sommeil ne put donner les ordres nécessaires. Le lendemain, nouvelle intervention de la Providence : le roi a tout oublié et s'étonne fort qu'on veuille maltraiter les Juifs, ses meilleurs sujets. Le troisième jour, au moment où le massacre allait commencer, deux anges descendent du ciel et frappent d'épouvante le roi ainsi que leurs conseillers. Les éléphants se retournent contre les soldats égyptiens et les écrasent. Changé par ces événements, Ptolémée rend la liberté aux Juifs, leur fait servir de plantureux festins durant l'espace de huit jours et leur accorde de solennelles lettres de protection adressées à tous les gouverneurs d'Égypte. Avec la permission du roi, ils mettent à mort tous leurs coreligionnaires qui ont apostasié, et s'en retournent à leurs foyers après avoir érigé un monument et institué une fête annuelle en souvenir de leur délivrance miraculeuse.

II. Caractère. — L'allure générale de l'ouvrage est plutôt celle d'un roman édifiant que celle de l'histoire authentique. La narration abonde en exagérations manifestes et en invraisemblances psychologiques. Le style est ampoulé, emphatique, et vise à l'effet. De plus, les annales juives n'ont point gardé trace de pareille persécution de la part de Ptolémée Philopator. L'historien Josèphe raconte, il est vrai, que Ptolémée VII Physcon (170-164, puis 145-117) prit tous les Juifs d'Alexandrie avec leurs femmes et leurs enfants, et les plaça, nus et enchaînés, sous les pieds d'éléphants, afin de les faire écraser par ces bêtes, qu'on avait enivrées pour la circonstance. Mais l'événement trompa l'attente du roi. Les éléphants, sans faire aucun mal aux Juifs, s'élancèrent sur les amis de Physcon et en tuèrent un grand nombre. Le roi vit aussi un fantôme terrible qui lui défendit de maltraiter ces hommes. Il céda donc sans peine aux instances de sa concubine favorite et épargna les condamnés. Et l'historien ajoute que c'est là l'origine de la fête que les Juifs d'Alexandrie célèbrent chaque année, pour remercier Dieu de les avoir sauvés. *Contra Apionem*, II, 5.

Les données de Josèphe sont trop divergentes pour qu'on puisse les faire dépendre du III[e] livre des Machabées. Son récit se présente sous une forme plus ancienne, l'exposition est plus simple, moins surchargée d'embellissements légendaires. Il se peut qu'un fait historique réel soit à la base de ces différents développements; mais dans l'état actuel de nos connaissances il est impossible de préciser davantage.

III. But et date. — L'auteur avait sans doute pour but de consoler et d'encourager ses coreligionnaires dans des circonstances particulièrement difficiles. Beaucoup de critiques pensent que le règne de Caligula répondrait le mieux à la situation que le livre suppose; c'est, en effet, sous cet empereur que les Juifs d'Alexandrie subirent la première grande persécution. Cf. Philon, *In Flaccum*, 53-96, M. II, 525-531. Mais dans ce cas on s'attendrait à des allusions plus claires aux événements de ce temps. Il est peut-être plus sage de ne pas fixer de limite trop étroite, et de placer la composition du livre soit au I[er] siècle avant J.-C., soit au I[er] siècle après J.-C. Cf. Fairweather, *loc. cit.*, p. 193; Torrey, *loc. cit.*, col. 2881; O. Holtzmann, *op cit.*, p. 15 sq.; Bousset, *op. cit.*, p. 34; Schürer, t. III, p. 491; Felten, t. I, p. 580; Székely, t. I, p. 381. Emmet fixe la rédaction de l'ouvrage à la fin du II[e] siècle av. J.-C.; dans Charles, *The Apocrypha*, t. I, p. 158. En tout cas, il fut écrit avant la destruction du Temple, car après cette date on comprendrait plus difficilement l'insistance avec laquelle il y est parlé de l'inviolabilité du Sanctuaire. L'auteur connaît probablement les parties deutérocanoniques de Daniel ; cf. VI, 6.

Le livre fut écrit en grec, sans doute à Alexandrie. Il ne laissa guère de traces dans la littérature juive, mais il fut reçu dans l'Église grecque, dans l'Église syriaque et dans l'Église d'Arménie. Il ne figure dans aucun manuscrit de la Vulgate.

Bibliographie. — I. *Textes.* — 1° Texte grec. — Il se trouve dans la plupart des éditions des Septante; par exemple, Swete, *The Old Testament in Greek*, t. III, 3[e] éd., 1905, p. 709-728.

2° Version syriaque. — Le texte de cette vieille version syriaque se trouve dans la Polyglotte de Walton, t. IV, et dans Lagarde, *Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace*, Leipzig, 1861, p. 255 sq.

3° Version arménienne. — Dans l'édition de la Bible arménienne, Venise, 1860, p. 553 sq.

II. *Traductions.* — 1° en français. — Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, Paris, 1856, col. 711-738.

2° en anglais. — Bissel, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1880, p. 615-637; Churton, *The uncanonical and apocryphal Scriptures*, 1884; Emmet, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. I, p. 163-173; le même, *The Third and Fourth Books of Maccabees* [Transl. of Early Doc.], Londres, 1918.

III. *Commentaires.* — Outre les commentaires plus ou moins développés qui accompagnent les traductions, il faut citer : Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alt. Test.*, Vierte Lieferung, *Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabaer*, Leipzig, 1857, p. 213-282.

IV. *Travaux divers.* — Mentionnons, outre les prolégomènes aux traductions déjà citées : Willrich, *Juden und Griechen*, 1895, p. 142-145; le même, *Judaica*, 1900, p. 163 sq.; le même : *Der historische Kern des III. Makkabaerbuches*, dans Hermes, t. XXXIX, 1904, p. 244-258; J. P. Mahaffy, *Empire of the Ptolemees*, Londres, 1896, p. 267 sq.; J. Abrahams, *The third Book of the Maccabees*, dans *The Jewish Quarterly Review*, t. X, 1897, p. 39-58; A. Büchler, *Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabaerbuche*, Vienne, 1899, p. 172-212; Fairweather, art. *Maccabees, Books of*, dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. III, 1900, p. 192-194; Torrey, art. *Maccabees, Third book*, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, 1902, col. 2879-2882; André Tony, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 115-132; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. I, Paris, 1903, p. 312-314 ; E. Beurlier, art. *Machabées (Livres apocryphes des)*, Vigouroux, *Dict. de la Bible*, 1904, t. III, col. 497-500; Bludau, *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria*, Munster, 1906, p. 60-66; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1906, p. 15-16; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4[e] éd., t. III, 1909, p. 489-492; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910, t. I, p. 577-580; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. I, Fribourg, 1913, p. 372-382; B. Motzo, *Esame storico-critico del III libro dei Maccabei* [Entaphia in memoria di Emilio Pazzi], Turin, 1913, p. 209-251; Emmet, prolégomènes à sa traduction, dans Charles, *op. cit.*, t. I, p. 155-162.

13. Le III[e] Livre d'Esdras ou Esdras grec. — I. Caractère composite du livre. — Cet ouvrage se retrouve, à l'exception d'un seul passage important, dans les livres canoniques des Paralipomènes, d'Esdras et de Néhémie.

C. I : II Chron., XXXV, 1-XXXVI, 21. Célébration solennelle de la Pâque, la dix-huitième année de Josias (639-609); mort de ce roi à Mageddo; les successeurs de Josias jusqu'à la ruine de Jérusalem (586).

C. II, 1-14 : I Esdr., I, 1-11. Edit de Cyrus (537) ; retour de l'exil et restitution des vases du Temple.

C. II, 15-25 : I Esdr., IV, 7-24. Les travaux de reconstruction du Temple et des murs de Jérusalem sont interrompus sur l'ordre d'Artaxerxès I[er] (465-425).

C. III, 1-V, 6, n'a pas de parallèle, et présente par conséquent un intérêt particulier. Trois gardes du corps discutent devant Darius I[er] (521-485) pour savoir

ce qu'il y a de plus fort. Le premier prétend que c'est le vin; n'a-t-il pas le pouvoir de rendre égaux les rois et les esclaves, les mendiants et les riches, de faire oublier à tous les hommes leurs chagrins et leurs dettes ? Le second accorde ses préférences au roi; n'est-il pas le maître de tous ses sujets et n'agissent-ils pas selon son bon plaisir ? Le troisième enfin, le juif Zorobabel, déclare : les femmes sont encore plus puissantes, mais la vérité l'emporte sur toutes choses. Qui peut résister à la puissance de la femme ? L'homme n'abandonne-t-il pas sa famille et sa patrie, pour suivre son épouse ? Pour elle, il affronte les plus grands dangers, s'expose aux pires privations. Les rois eux-mêmes ne sont-ils pas les esclaves des femmes ? Et pourtant, la vérité est encore plus forte : « la terre entière l'invoque, le ciel la célèbre, » « elle demeure et garde sa puissance à jamais. » « C'est à elle qu'appartient la domination, la force et la gloire, pour toute l'éternité. Loué soit le Dieu de la vérité ! » A ces paroles le roi émerveillé promet à Zorobabel de lui accorder tout ce qu'il demanderait, et le jeune homme profite de l'occasion pour rappeler au roi le vœu qu'il avait fait, lors de son accession au trône, de remettre aux Juifs les vases sacrés du Temple et de leur permettre de reconstruire le Sanctuaire. Fidèle à son engagement, Darius concède tout, permet à Zorobabel de reconduire en Palestine les Juifs de Babylone et le comble de présents.

C. v, 7-70 : I Esdr., ii, 1-iv, 5. Retour de l'exil; dénombrement des Israélites qui reviennent avec Zorobabel, activité de la petite communauté, interruption des travaux sous le règne de Cyrus (536-529) jusqu'à la seconde année de Darius Ier (520).

C. vi-vii : I Esdr., v, vi. Reprise des travaux et achèvement du Temple, la sixième année de Darius Ier (516).

C. viii, 1-ix, 36 : I Esdr., vii-x. Arrivée d'Esdras avec un groupe d'exilés, la septième année d'Artaxerxès. Lettre d'Esdras contre les mariages entre Israélites et femmes étrangères.

C. ix, 37-55 : II Esdr. (Néhémie), vii, 37-viii, 13. Esdras fait la lecture de la Loi. Le texte actuel s'arrête brusquement au milieu d'une phrase.

Il suffit de parcourir cette rapide analyse pour être édifié sur l'unité du livre et sur sa fidélité à l'ordre chronologique. L'auteur, ou plutôt le compilateur, n'éprouve aucun scrupule à entretenir le lecteur successivement de Cyrus (558-529), d'Artaxerxès (465-425), puis de Darius (521-485), et une seconde fois de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès. Le fragment ii, 15-25, qui déjà dans le livre canonique d'Esdras iv, 7-24, ne se trouve pas à sa place chronologique (ces documents ont leur place naturelle après I Esdr., i, 6), est encore plus malencontreusement logé dans notre ouvrage; et tandis que dans le texte primitif il est seulement question de la reconstruction des murs de Jérusalem, notre auteur arrive par une série de méprises, ii, 17, 19; cf. I Esdr., iv, 12, 14, à parler aussi de la réédification du Temple. Enfin la discussion des trois gardes de Darius se détache du reste du livre et par le style et par le contenu; la situation historique que ces chapitres supposent est aussi en contradiction avec la suite du récit : d'après iv, 42 sq. Zorobabel profite de la bienveillance de Darius pour obtenir la remise des vases sacrés et la permission de relever le Temple, alors que d'après v, 8, 66-71, c'est sous le règne de Cyrus que le même Zorobabel est retourné à Jérusalem à la tête d'un groupe d'exilés et a entrepris la reconstruction de la maison de Dieu.

II. Rapports du IIIe liv. d'Esdras avec Esdras-Néhémie. — Les problèmes soulevés par le IIIe livre d'Esdras sont nombreux. Aujourd'hui on pense assez généralement que, pour toutes les parties communes avec les livres canoniques, l'auteur a traduit directement le texte original hébreu-araméen : Fritzsche, Nestle, Guthe, Fischer, Schürer, Székely, Cook. Le fragment iii, 1-v, 6, semble bien avoir été rédigé dès le principe en grec : Schürer, Guthe, Székely (Torrey et Bayer proposent un original sémitique), et selon toute probabilité n'émane pas du compilateur : Schürer, Alfr. Bertholet, Székely (contre Edm. Bayer).

A entendre certains critiques récents, Howorth, Torrey, Riessler, Theis, non seulement l'auteur de III Esdr. (*Esdras A*) n'a pas eu sous les yeux le texte grec du livre canonique d'Esdras-Néhémie (*Esdras B*) mais *Esdras A* serait la véritable version des Septante de la grande chronique post-exilienne, Paralip.-Esdras-Néhémie. Les traductions qui figurent aujourd'hui dans nos Bibles grecques seraient d'époque tardive et ne mériteraient pas de se trouver dans les éditions des Septante. *Esdras B* pourrait même n'être autre chose que la version de Théodotion; Torrey, Bayer, Theis, et Howorth, première manière (en 1907, il a substitué Symmaque à Théodotion). En effet, *Esdras A* occupe dans nos Bibles grecques la première place; seul il est mis à contribution par Josèphe, dans son grand ouvrage sur les *Antiquités juives ;* bien plus, sur beaucoup de points il a conservé de meilleures leçons que le texte massorétique; il prit place, comme texte des Septante, dans les Hexaples d'Origène et jouit durant les premiers siècles de l'Église d'une considération tout à fait singulière. Que faut-il de plus pour prouver l'antériorité et la supériorité d'*Esdras A* sur *Esdras B ?*

Tout en reconnaissant la justesse de la plupart de ces observations, nombre de critiques refusent d'accepter la thèse dont Howorth s'est fait le protagoniste, et la considèrent « comme un paradoxe »; cf. *Rev. bibl.*, 1910, p. 623. Comment croire que l'ordre historique d'*Esdras A* soit primitif par rapport à celui d'*Esdras B ?* Et si nous avons affaire à une compilation, comme tout invite à le penser, comment pourra-t-on admettre qu'*Esdras B*, et même notre texte massorétique, doivent céder le pas à l'*Esdras apocryphe ?*

III. Question de la canonicité du IIIe livre d'Esdras. — Mais avons-nous le droit d'appeler ce livre apocryphe ? Déjà dom Calmet écrivait : « On peut assurer qu'avant la traduction de saint Jérôme, toute l'Église tenait le IIIe livre d'Esdras pour authentique, puisqu'elle suivait ou les exemplaires grecs, dans lesquels ce livre tenait le premier rang, ou les exemplaires latins traduits sur la version grecque. Et quand les Pères et les conciles des premiers siècles ont déclaré les deux livres d'Esdras canoniques, ils l'entendaient suivant leurs exemplaires, qui ne faisaient qu'un livre du I d'Esdras et de Néhémie, et qui comptaient pour I d'Esdras celui qui est le IIIe dans nos bibles... Il semblerait trop dur de le ranger absolument parmi les apocryphes, surtout l'Église grecque le recevant pour canonique... Ce sont ces raisons qui ont déterminé Génébrard (1537-1597) à soutenir la canonicité de ce troisième livre ; » *Dissertation sur le IIIe livre d'Esdras*, dans l'*Introduction au commentaire des deux livres d'Esdras*, Paris, 1722, p. viii sq. Pohlmann écrit dans le même sens : « Ce n'est pas seulement auprès de tel ou tel ancien écrivain ecclésiastique que le IIIe livre d'Esdras a joui d'une autorité canonique : cela se vit pour bien d'autres apocryphes; mais on a la surprise de constater qu'il fut compté parmi les Livres inspirés durant les cinq premiers siècles, dans l'Église grecque aussi bien que dans l'Église latine, et que dans celle-là cet usage se maintint jusqu'au Moyen Age; » *Ueber das Ansehen des apokryphischen III. Buches Esras*, dans *Theol. Quartalschrift*, 41, i, Tubingue, 1859, p 268; cf. p. 274 sq. Le P. Cornely

déclare à son tour : *Multi patres ex duobus illis capitibus, quæ Esdras græcus propria habet, velut e canonica Scriptura argumenta desumpserunt; ut enim præcipuos dumtaxat enumeremus, inter Græcos pro divina auctoritate duo illa capita allegaverunt Clemens Alex., Origenes, Eusebius, SS. Athanasius, Basilius, Chrysostomus, etc., inter latinos SS. Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Prosper Aquit. Quibus attentis testimoniis, quum in Ecclesia græca et latina usque ad V sæc. Esdræ græco divinam attributam esse auctoritatem negari vix possit, merito quaeritur, num canon noster V. T. revera sit completus, an potius addito III Esdrae libro complendus; Historica et critica introductio in V. T. Libros sacros*, t. I : *Introductio generalis*, Paris, 1885, p. 201; cf. 2e éd., 1894, p. 215. Le savant jésuite résout la question négativement en s'appuyant sur les invraisemblances historiques dont fourmillent les deux chapitres qui sont propres à III Esdras, et sur le fait que ce récit a cessé de jouir de la même autorité « dans l'Église latine à partir du ve siècle, et dans l'Église grecque, à ce qu'il semble, à partir du xe siècle. » Loisy (en 1890) ne trouve pas ces raisons absolument péremptoires : « Reste à savoir, écrit-il, si la négligence des temps postérieurs réduit à néant le suffrage positif de l'antiquité ; » *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 93, note. L'anglican Howorth a récemment rouvert le débat ; selon lui, le IIIe livre d'Esdras avait été reconnu comme canonique par les conciles africains et par les autorités ecclésiastiques qui établirent officiellement la liste des livres canoniques. En effet, l'expression *Esdræ libri duo*, qui s'y rencontre généralement, ne désigne pas dans ces documents Esdras et Néhémie, mais, d'après la manière de compter de la Bible grecque, *Esdras A* (III Esdras) et *Esdras A* (nos livres canoniques *Esdras-Néhémie*). Saint Jérôme, le premier, rompit le concert en classant le livre parmi les « rêveries apocryphes »; cf. *Praef. in vers. libr. Ezrae*, *P. L.* t. XXVIII, col. 1403; mais comme sa traduction partagea en deux livres (Esdras-Néhémie : Esdr. I et II) l'*Esdras B* des Bibles grecques, il arriva que les conciles de Florence et de Trente, tout en prétendant adopter simplement la liste des livres canoniques des premiers siècles, éliminèrent en réalité Esdras A, c'est-à-dire le IIIe livre d'Esdras. « Ce fut là un malheur et une méprise... et le rétablissement (de ce livre parmi les écrits canoniques) constituerait un bénéfice considérable pour la cause de la vérité et mettrait l'Église latine d'accord avec elle-même dans son traitement de la Bible; » *The modern Roman Canon and the book of Esdras A*, dans *The Journal of theological studies*, avril 1906 (p. 343-354), p. 353 s. (On peut voir dans la même revue, janvier 1907, p. 218-232, la réponse que lui opposa le P. Hugh Pope, O. P. : *The third book of Esdras and the Tridentine Canon*). La même thèse est encore défendue par P. Volz, Gwynn et Charles. Ce dernier auteur ajoute cette réflexion : « Le décret du concile de Trente (sur les Écritures canoniques) fut ratifié par cinquante-trois prélats, parmi lesquels il n'y avait pas un seul Allemand, pas un seul *scholar* distingué par sa science historique, pas un seul qui était préparé, par des études spéciales, à l'examen d'un sujet où la vérité ne pouvait être déterminée que par la voix de l'antiquité; » *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.* Oxford, 1913, t. I, p. X, note 1. Le cas ne manque pas de gravité. N'est-il pas extraordinaire que l'Église des quatre ou cinq premiers siècles ait officiellement reconnu, par ses listes de livres canoniques et par la bouche de ses docteurs, la canonicité du IIIe livre d'Esdras et qu'ensuite ce livre, à un moment donné, ait été rejeté parmi les apocryphes ?

Mais est-il prouvé, comme l'affirment dom Calmet, Pohlmann, Loisy, Howorth et Székely, que cet apocryphe se trouve compris parmi les *deux livres d'Esdras* dont parlent un certain nombre de catalogues de livres canoniques ? Est-il avéré que beaucoup de Pères des premiers siècles ont cité notre livre comme Écriture inspirée ? Il vaut la peine de soumettre ces deux questions à un sérieux examen.

Dans la plupart de nos manuscrits de la Bible grecque (mss. *A. B.* et bon nombre de minuscules), le livre que nous appelons le IIIe d'Esdras se présente comme le Ier, et Esdras-Néhémie comme le IIe.— Notons que dans la Bible hébraïque, Esdras-Néhémie ne formaient qu'un seul livre. *Baba Bathra*, 14b-15a : « Voici la succession des hagiographes :... Esther, Esdras, les Chroniques... Esdras écrivit son livre et continua les généalogies des Chroniques jusqu'à son temps.... Qui les a terminées ? Néhémie, le fils d'Helcias. » *Sanhédrin*, 93b : « Puisque c'est Néhémie, fils d'Helcias, qui a dit toutes les paroles d'Esdras, pourquoi n'a-t-on pas donné au livre le nom de Néhémie, fils d'Helcias ? » « L'union des deux écrits, écrit M. Mangenot, a persévéré longtemps chez les Juifs. Les massorètes ne comptent Esdras que pour un livre, ספר עזרא, qui contient 688 versets, et dont le milieu se trouve Neh., III, 32... Dans beaucoup de manuscrits hébreux, Néhémie n'est que la seconde partie du livre d'Esdras, et dans quelques-uns qui proviennent d'Espagne ou de Naples, le copiste a continué la ligne et n'a laissé aucun intervalle entre les deux écrits. On ne sait pas à quelle époque la séparation des deux livres s'est opérée dans les textes hébraïques; » art. *Esdras* (*Premier livre d'*), dans Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, t. II, col. 1933. Cf. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, p. 15, note *a*.

Dès lors, n'est-il pas naturel de conclure que lorsque les Pères grecs parlent des deux livres d'Esdras, ils ont voulu désigner III Esdr. et Esdr.-Néhémie? et ne faut-il pas penser la même chose des Pères latins qui utilisèrent la *Vetus Latina* traduite sur les Septante.

Examinons d'abord les listes des livres canoniques. Il est fait mention de *deux livres d'Esdras* dans les listes établies par : Origène, *In Ps.*, I, *P. G.*, t. XIII, col. 1084; cf. Euseb., *H. E.*, VI, XXV, 2, *P. G.*, t. XX, col. 581 ; saint Athanase, *Ep. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 500; saint Epiphane, *Haer.*, I, 1, 5, *P. G.*, t. XLI, col, 213; *De mens. et pond.*, IV, 23, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 280; saint Amphiloque, *Ad Seleuc.*; cf. Greg. Naz., *Carm.*, II, 8, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1593; la Σύνοψις ἐν ἐπιτόμῳ, dans Lagarde, *Septuagintastudien*, Berlin, 1892, t. II, p. 60 sq. ; Ps.-Athanase, *Syn. Script. sacr.*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 285 sq., cf. 329 ; *La Stichométrie* de Nicéphore, *P. G.*, t. C, col. 1057; les canons de Laodicée, can. 60, dans Labbe, t. II, 577, 591 = *P. G.*, t. LVI, col. 721; *Les canons apostoliques*, can. 84, dans Labbe, t. I, 47; Rufin, *Comment. in symb.*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374; saint Augustin, *De Doctrina christ.*, t. II, 13 (an. 397), *P. L.*, t. XXXIV, col. 41; Innocent I, *Ad Exup.*, dans Labbe, t. III, col. 1041, *P.L.*, t. XX, col. 501 ; le concile de Carthage (an. 397), can. 47, dans Labbe, t. III, col. 891; le concile de Carthage (an. 419), can. 29, dans Labbe, t. IV, 430; ce canon fut reçu dans les collections canoniques des Grecs, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 121 ; Cassiodore, *De inst. div. litt.*, 14, *P. L.*, t. LXX, col. 1125; la décrétale attribuée à Hormisdas, *P. L.*, t. LXII, col 537.

On ne trouve mentionné qu'*un seul livre d'Esdras* dans : Méliton, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 397; saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 473; Ps.-Chrysostome, *Syn. Script. sacr.*, *P. G.*, t. LVI, col. 315; cf. cependant col.

358 : *I*[er] *livre d'Esdras* : (III Esdr.), *II*[e] *livre d'Esdras* (*Esdr.-Néh.*); le Dialogue de Timothée et d'Aquila, dans Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 1902, p. 206; Ebedjesu, *Cat. libr. Eccl.*, *ap.* Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, 5 sq.; le Canon du *Codex Claromontanus*, dans Swete, *op. cit.*, p. 214; Léontius, *De sectis*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1204; cf. *ib.*, col. 1368, où il reproche à Théodore de Mopsueste d'avoir rejeté Esdras; Junilius, *Instituta regularia divinæ legis*, I, 3, 7; ed. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Inst. reg. div. legis.*, Fribourg, 1880, p. 472, 480; cf. *ib.*, p. 363 sq.; tandis que Théodore de Mopsueste semble avoir complètement rejeté Esdras, Junilius qui, par l'École de Nisibe, se rattache à celle d'Antioche, classe ce livre parmi d'autres que « plusieurs acceptent » (*adjungunt plures* : *Paralipomenon II, Job. I, Tobiæ I, EsdræI, EstherI, MachabæorumII*) et à qui il n'accorde qu'une « autorité moyenne » (*mediæ auctoritatis*). Cf. aussi Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, dans *Script. Pont. Instituti biblici*, Rome, 1913, p. 121-156; enfin, le décret de Damase-Gélase, *P. L.*, t. XIX, col. 792.

Dans tous les témoignages où il n'est question que d'un seul livre d'Esdras, il ne peut s'agir que de l'Esdras de la Bible hébraïque, c'est-à-dire d'*Esdras-Néhémie*. Il faut dire la même chose, lorsque les textes qui parlent de deux livres d'Esdras identifient explicitement ces deux livres avec l'Esdras hébreu; par exemple Origène, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphane, saint Jean Damascène, saint Jérôme, Rufin. Jamais, en effet, ni chez les Grecs ni chez les Latins, le *I*[er] et le *II*[e] *livre d'Esdras* de nos Bibles grecques (III Esdr. et Esdr.-Néhémie) n'ont constitué un seul livre, et jamais le III[e] livre d'Esdras n'a existé dans la Bible hébraïque. Mais les autres témoignages qui mentionnent « deux livres d'Esdras » se réfèrent-ils à notre apocryphe comme à l'un des deux ? Il ne semble pas qu'on soit obligé de l'admettre, du moins dans tous les cas. Des témoignages nombreux et absolument explicites montrent que le livre canonique d'Esdras-Néhémie qui dans nos éditions des Septante constitue un seul livre, Esdras B, était divisé en deux livres, chez les Grecs aussi bien que chez les Latins, avant que la traduction de saint Jérôme ne fût faite. Voici ce que le grand exégète écrivait dans le *Prologus Galeatus* (a. 391), où il énumère les écrits considérés par lui comme canoniques : *Octavus Ezras*, עזרא, *qui et ipse similiter apud Græcos et Latinos in duos libros divisus est.* Si ces mots ont un sens, il en résulte qu'avant saint Jérôme des manuscrits grecs et latins de la Bible partageaient en deux livres l'Esdras du canon hébreu. « La plupart des gens, avait-il déjà dit au début du Prologue, dédoublent cinq livres : Samuel, les Rois, les Paralipomènes, Esdras, Jérémie avec les Lamentations. » En ne comptant chacun de ces livres que pour un seul, le nombre des écrits canoniques de l'Ancien Testament est égal à celui des lettres de l'alphabet hébreu, c'est-à-dire vingt-deux; *P. L.*, t. XXVIII, col. 551 : *Quinque a plerisque libri duplices æstimantur : Samuel, Malachim* (les Rois), *Dabre-Jamim* (les Paralipomènes), *Ezras, Jeremias cum Cinoth, i. e. Lamentationibus suis ;* cf. *ib.*, col. 554. Et ailleurs, dans la préface à sa version du livre d'Esdras : *Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti sommiis delectetur, quia et apud Hebraeos Ezrae Neemiaeque sermones in unum volumen coarctantur, et quae non habentur apud illos nec de viginti quatuor senibus sunt, procul abjicienda ;* *P. L.*, t. XXVIII, col. 1403. Les « vieillards » sont les vingt-quatre vieillards de l'*Apocalypse* auxquels il compare les vingt-quatre livres de l'Ancien Testament : pour la circonstance il fait entrer en ligne de compte Ruth et les Lamentations; cf. *Prol. gal.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 554. Enfin, *Ep.*, LIII, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 548 : *Ezras et Neemias in unum volumen coarctantur.* Si saint Jérôme répète avec tant d'insistance que « chez les Juifs » Esdras et Néhémie, ne forment qu'un seul livre, n'est-ce pas parce qu'ailleurs, chez les Grecs et chez les Latins, ils en formaient deux ? Dès lors, avons-nous le droit, chaque fois que nous rencontrons, avant saint Jérôme, la formule, « les deux livres d'Esdras, » de les identifier avec *Esdras A* et *B* de nos Bibles grecques?

Rufin ne parle pas autrement que saint Jérôme; lui aussi place dans son canon « deux livres d'Esdras qui ne sont comptés que pour un seul » par les Hébreux cf. *Comment. in symb. Apost.*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 373 sq. : *Quæ sunt novi ac veteris Testamenti volumina, quæ secundum majorum traditionem per ipsum Spiritum Sanctum inspirata creduntur et Ecclesiis Christi tradita, competens videtur hoc in loco evidenti numero, sicut ex Patrum monumentis accepimus, designare... Quatuor post haec Regnorum libri, quos Hebraei duos numerant, Paralipomenon qui dierum dicitur liber, et Esdrae duo, qui apud illos singuli computantur.* Ce n'est pas un témoignage isolé que Rufin apporte, mais celui de toute la tradition.

Il y a plus. Les Pères grecs eux-mêmes attestent que les livres appelés chez eux I[er] et II[e] d'Esdras, ne sont comptés que pour un seul livre chez les Juifs. Origène, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Damascène, en énumérant les vingt-quatre livres du canon hébreu, — le seul qu'ils admettent — font remarquer que les deux livres d'Esdras dont ils parlent n'en forment qu'un seul dans la Bible hébraïque. Origène, *Com. in Ps.*, I, *P. G.*, t. XII, col. 1084; *ap.* Eus., *H. E.*, VI, XXV, 2, *P. G.*, t. XX, col. 581 : Ἐισὶν δὲ αἱ εἴκοσι βίβλοι καθ' Ἑβραίους αἵδε... Ἔζρας α' β' ἐν ἑνί, Ἔζρα, ὅ ἐστι βοηθός. Origène donne d'abord le titre du livre d'après les Septante, ensuite d'après la Bible hébraïque. Saint Athanase, *Ep. fest.*, 39, *P. G.*, t. XXVI, col. 1177 et 1437 : Εἶτα Ἔσδρας α' καὶ β', ὁμοίως εἰς ἕν. Ces deux livres ne font qu'un seul, de la même manière que les deux premiers et les deux derniers livres des Rois, ainsi que les Paralipomènes, ne comptent que pour un. La lettre festale de saint Athanase fut placée dans les collections canoniques des Grecs; cf. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 561. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500 : Καὶ τοῦ Ἔσδρα ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα μία λελόγισται (παρ' Ἑβραίοις). Saint Épiphane, *De mens. et pond.*, 423, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 280 : selon qu'il parle de 22 livres, d'après le nombre des lettres de l'alphabet hébraïque, ou de 27, d'après leur chiffre réel, il compte Ἔσδρα μία ou ἡ τοῦ Ἔσδρα πρώτη et ἡ τοῦ Ἔσδρὰ δευτέρα ; cf. *Adv. haer.*, I, I, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 213 : « Vingt-cinquième, le I[er] livre d'Esdras; vingt-sixième, le II[e] livre d'Esdras. » Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180 : Ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα τοῦ Ἐσδρὰ μία βίβλος... τοῦ Ἐσδρὰ αἱ δύο εἰς μίαν συναπτόμεναι βίβλοι. N'est-il pas légitime de conclure, à moins de preuve certaine du contraire, que I et II Esdras s'identifient, aux yeux de ces Pères, avec Esdras-Néhémie puisque jamais le III[e] livre d'Esdras ne s'est trouvé dans le canon hébreu ? On est même surpris de constater que nulle part les Pères ne mettent le lecteur en garde contre une confusion possible entre I Esdras et l'Esdras apocryphe; ce dernier semble ne pas exister pour eux quand il s'agit du canon des Saintes Ecritures. Ces textes nous permettent aussi de conclure que beaucoup d'autres documents, soit de l'Église latine soit de l'Église

grecque où il est parlé de deux livres d'Esdras, visent sans doute les mêmes livres, c'est-à-dire Esdras-Néhémie.

Examinons maintenant l'usage que les Pères ont fait du III[e] livre d'Esdras. Saint Justin, *Dial. c. Tryph.*, *P. G*, t. vi, col. 644, reproche aux Juifs d'avoir fait disparaître de la version des Septante un certain nombres de textes scripturaires se rapportant au Sauveur, entre autres un passage d'Esdras : ἀπὸ μὲν οὖν τῶν ἐξηγήσεων ὧν ἐξηγήσατο Ἔσδρας εἰς τὸν νόμον τὸν περὶ τοῦ πάσχα τὴν ἐξήγησιν ταύτην ἀφείλοντο· καί εἶπεν Ἔσδρας τῷ λαῷ· τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν κτλ. Ces paroles ne se retrouvent dans aucun de nos livres d'Esdras. Figuraient-elles dans la dernière partie, aujourd'hui perdue, du III[e] Esdr.? Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, iii, 25, *P. G.*, t. vi, col. 1160 : δευτέρῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ (Κύρου) ἐκήρυξε κελεύων δ' ἐγγράφων τοὺς Ἰουδαίους πάντας τοὺς ὄντας ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ ἐπιστρέφειν εἰς τὴν ἑαυτῶν χώραν καὶ τῷ θεῷ ἀνοικοδομεῖν τὸν νάον κτλ. Ces paroles peuvent se référer aussi bien à I Esdr., i, 1 sq. qu'à III Esdr., ii, 2 sq. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, xxi, 124, *P. G.*, t. viii, col. 853, fait une courte allusion à la discussion des trois gardes : « Quand Zorobabel eut vaincu en sagesse ses antagonistes, il obtint de Darius, à prix d'argent, la faculté de rebâtir Jérusalem, et retourna avec Esdras dans sa patrie, où ce dernier procura à son peuple le salut et rétablit les Écritures inspirées ; » cf. III Esdr., iv, 13 sq. ; IV Esdr., xiv, 21-47. Rien ne prouve qu'il voie dans III Esdr. autre chose qu'un livre d'histoire. Un autre passage, *Strom.*, I, xxi, *P. G.*, t. viii, col. 856, ὅτι μὲν οὖν ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς, τοῦτο φανερόν ἐστι· καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἔσδρᾳ γέγραπται, peut se rapporter à I Esdr., i, 1 sq. Quant à la citation de *Strom.*, III, xvi, *P. G.*, t. viii, col. 1200, *Esdras Propheta*, que Pohlmann ne réussissait pas à identifier, cf. *loc. cit.*, p. 263, n. 4, elles est extraite de IV Esdr., v, 35. Les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. xx, *P. G.*, t. i, col. 1012 : παρανεῖ δέ σοι καὶ ὁ σοφὸς Ἔσδρας λέγων· πορεύεσθε καὶ φάγετε λιπάσματα καὶ πίετε γλυκάσματα καὶ μὴ λυπεῖσθε. Ce texte pourrait à la rigueur être tiré de Néh., viii, 10; cf. cependant III Esdr., ix, 51 sq. (cod. A). Eusèbe, *Comm. in Psalm.* lxxvi, 17 sq., *P. G.*, t. xxiii, col. 897 sq., voulant prouver que le monde a la forme d'une sphère, cite III[e] Esdr., iv, 34 : « C'est pourquoi dans Esdras (ἐν τῷ Ἔσδρᾳ) Zorobabel reçut du roi le prix de la victoire, quand il eut dit... » Saint Grégoire de Nazianze, *Oratio*, xxiii, 4, *P. G.*, t. xxxv, col. 1156, cite III Esdr., iv, 35: « Il me semble, à moi comme à Esdras, que la vérité est de toutes les choses la plus forte. » Olympiodore, *Commm. in. Eccl.*, i, 5, *P. G.*, t. xciii, col. 481, rapporte que d'aucuns se fondent sur III Esdr., iv, 34 pour attribuer au soleil un mouvement circulaire. — En tous ces textes, il n'y a rien qui permette de conclure que ces écrivains aient considéré III Esdras comme inspiré et canonique.

Le cas d'Origène est plus embarrassant. Il cite à deux reprises le III[e] livre d'Esdras, *In Josue*, hom. ix, 10, *P. G.*, t. xii, col. 879 : *Ut et nos dicamus sicut in Esdra scriptum est, quia a te, Domine, est victoria, et ego servus tuus, benedictus es, Deus veritatis*, cf. III Esdr., iv, 59 sq.. *Comm. in Jo.*, t. vi, c. i, *P. G.*, t. xiv, 200 : « Au temps d'Esdras, après que la vérité eut vaincu le vin, le roi hostile et les femmes, le Temple de Dieu est rebâti. » Mais est-ce à titre d'Écriture? Deux citations de notre livre de *Néhémie* sont introduites par la formule : « il est écrit dans le *II[e] livre d'Esdras*, » et une troisième par ces simples mots : « dans Esdras il est dit ; » *In Cantic. Cant.*, l. IV, *P. G.*, t. xiii, col. 195, Neh., iv, 3; *Comment. in Matth.*, t. xv, 5, *P. G.*, t. xiii, col. 1264, Neh., i, 11 ; ii, 1, 6 ; *Ep. ad Africanum*, *P. G.*, t. xi, col. 81, Neh., i, ἐν τῷ Ἔσδρᾳ. Cf. Pope, *loc. cit.*, p. 227 sq. Quel est donc son I[er] livre d'Esdras ? Est-ce notre I Esdras dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune citation dans Origène ? ou l'Esdras apocryphe ? Il est curieux d'observer que la chaîne syriaque, dont Gwynn a tiré ses fragments du III[e] livre d'Esdras, paraît ignorer l'existence du *I[er] livre canonique d'Esdras*. Après avoir donné quelques textes des *Paralipomènes*, le compilateur passe au I[er] livre d'Esdras selon la version des Septante, c'est-à-dire III Esdr., dont il donne ii, 1-6, 24, 25; iv, 34-40, 49-57; v, 47-vi, 2; vii, 6-8, 29, 69-73; viii, 93-ix, 10, 46, 47, puis au « II[e] d'Esdras paroles de Néhémie, fils d'Helcias. » Le manuscrit de la version de Paul de Tella, dont l'auteur disposait, avait donc purement et simplement substitué III Esdr. à I Esdr. canonique. Gwynn note d'ailleurs, p. xxii, qu'on n'a encore trouvé aucune trace de leçon hexaplaire pour le livre canonique d'Esdras, cf. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt fragmenta*, 2 vol., Oxford, 1875, t. i, p. 703. Mais sommes-nous en droit de conclure de ces faibles indices que Paul de Tella « a laissé » *Esdras canonique* « hors de sa version, et que Paul l'a omis parce que Origène avait mis à sa place, dans la colonne des Septante qui figurait sur ses Tétraples et ses Hexaples, le livre que nous ne comptons pas parmi les écrits canoniques; » Gwynn, p. xxi ? Pouvons-nous supposer qu'Origène, en affirmant l'identité entre I et II Esdras et l'Esdras-Néhémie du canon hébreu, comme nous l'avons vu, se soit trompé au point de confondre l'Esdras hébreu avec un livre qui n'a jamais figuré dans la Bible juive ? Et faudra-t-il attribuer la même bévue à tous les Pères qui ont fait des déclarations analogues? Si l'on se rappelle que pour l'illustre Alexandrin Esdras I et II sont identiques à l'Esdras hébreu, on hésitera à faire de lui un partisan de la canonicité de III Esdr.

Pour d'autres écrivains ecclésiastiques, on peut être plus affirmatif.

Denis d'Alexandrie, au milieu d'une discussion contre les Sabelliens, cite III Esdr., iv, 40 : « Béni soit le Dieu de la vérité, » sans indiquer la source où il puise cette parole; *ap.* Athanas., *De sent. Dionysii*, 25, *P. G.*, t. xxv, col. 517; cf. aussi *P. L.*, t. v, col. 126. Le fait qu'il utilise cette parole dans une controverse dogmatique, à côté de textes scripturaires, rend évident qu'il la tenait pour inspirée. Saint Athanase, pour montrer que les princes doivent toujours se laisser guider par la vérité, cite l'histoire de Zorobabel; *Apol. ad. Const. Imp.*, 11, *P. G.*, t. xxv, col. 609 : « C'est en préférant la vérité que le sage Zorobabel remporta la victoire; et le peuple s'écria : Grande est la vérité et elle l'emporte sur toutes choses »; cf. III Esdr., iv, 41. Dans un autre passage il veut prouver que toute la terre proclame l'existence d'un créateur et après avoir cité Ps. xix, 2, il se réfère à III Esdr., iv, 36 ; *Oratio* ii *c. arianos*, 20, *P. G.*, t. xxvi, col. 189 : « Le sage Zorobabel dit de même... » Il est difficile de se soustraire à l'impression qu'il emploie ces textes comme arguments scripturaires.

Il faut en dire autant de saint Basile, qui, en disputant contre les Eunomiens, cite III Esdr., iv, 36. 40, au milieu de textes bibliques; *Adv. Eunomios*, l. V, 4, *P. G.*, xxix, col. 757; cf. *Lib. de Spiritu Sancto*, c. i, *P. G.*, t. xxxii, col. 69 : τὸ κράτιστον τῶν ἀγαθῶν ἡ αλήθεια, III Esdr., iv, 35; peut-être aussi de Théodoret, qui cite III Esdr., i, 54-ii, 1 sous la rubrique ὡς ὁ μακάριος Ἔσδρας φησίν; *in Daniel.*, ix, 2, *P. G.*, t. lxxxi, col. 1456.

Les deux *Synopses scripturaires*, attribuées faussement, l'une à saint Athanase, l'autre à saint Jean

Chrysostome, donnent un résumé assez complet des divines Écritures, parmi lesquelles elles rangent notre livre sous le nom de I Esdras. Ps.-Athanase (fin du ve siècle), *Syn. Sacræ Script.*, 20, *P. G.*, t. XXVIII, col. 285, 329; Ps.-Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 315, 358, Le *IIe livre d'Esdras* est constitué par Esdras-Néhémie. Saint Jean Damascène cite III Esdr., IV, 39 apparemment comme texte inspiré; *Sacra Parallela*, I, 19, *P. G.*, t. XCV, col. 1204. D'ailleurs l'authenticité de cet ouvrage n'est pas hors de toute contestation.

Parmi les Latins, quelques écrivains paraissent favorables à l'autorité divine de III Esdras. Saint Cyprien, *Ep. ad Pomp.*, LXXIV, 9, *P.L.*, t. III, col. 1134 sq.; *Relicto errore, sequamur veritatem, scientes quia et apud Esdram veritas vincit, sicut scriptum est...* (III Esdr., IV, 38-40). *Quam veritatem nobis Christus ostendens in Evangelio suo dicit : Ego sum veritas.* Saint Augustin, *De civit. Dei*, XVIII, 36, *P. L.*, t. XLI, col. 596 : Esdras fut plutôt historien que prophète, *nisi forte Esdras in eo Christum prophetasse intelligendus est, quod... veritatem super omnia demonstravit esse victricem. Consulto autem Evangelio Christum cognoscimus esse veritatem;* et saint Augustin veut parler des prophéties conservées dans les livres divinement inspirées : l. XVII, 24. *P. L.*, t. XLI, col. 560, et l. XVIII, 26, *P. L.*, t. XLI, col. 583. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum hom.*, I, *P. G.*, t. LVI, col. 629 : *Per istum autem Zorobabel dimissi sunt omnes filii Israel et reversi sunt in propriam terram cum gaudio magno sicut Esdras propheta exponit; cum enim esset Zorobabel in ministerio Darii regis, controversia facta est inter eum et duos alios regis ministros, quid esset fortius in mundo*, etc.; cf. III Esdr., IV. L'ouvrage, placé parfois parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome, est d'un arien de l'Occident, du ve ou VIe siècle. L'auteur du livre *De promissionibus et prædicationibus Dei*, pars II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LI, col. 814, accorde à la discussion de Zorobabel devant Darius le même traitement qu'à d'autres livres de l'Ancien Testament et y trouve des traits prophétiques. Il a eu d'ailleurs soin de prévenir que c'est dans les « divines Écritures » qu'il cherche la matière de son livre : *Ex divinis scripturis, duce gratia, 153 capitula venando confeci; prooem.*, *P. L.*, t. LI, col. 733; *Ex omnibus divinis scripturis quæ prædicta... per capitula decerpenda suscepimus*, p. I, *P. L.*, t. LI, col. 734. L'ouvrage était parfois attribué à saint Prosper d'Aquitaine, mais il est d'un auteur africain inconnu, du milieu du ve siècle.

Par contre, Lactance, saint Ambroise, Sulpice-Sévère, Bachirius et l'auteur de l'ouvrage *De singularitate clericorum*, n'autorisent pas de conclusion positive. Lactance, *Institut.*, l. IV, c. XVIII, *P. L.*, t. VI, col. 507 : *Apud Esdram ita scriptum est, inquit : Hoc Pascha Salvator noster est et refugium nostrum; cogitate et ascendat in cor vestrum, quoniam habemus humiliare eum in signo : et post haec superbimus in eum ne deseratur hic locus in æternum tempus, dicit Dominus Deus virtutum. Si non credideritis ei, neque si audieritis annuntiationem ejus, eritis derisio in gentibus.* C'est le même texte que celui de saint Justin.

Saint Ambroise, *Ep.*, XXXVII, 12, *P. L.*, t. XVI, col. 1087, montre que ce n'est pas le fait d'être acheté qui rend esclave, et donne comme preuve l'histoire de la concubine Apémé : *Videbatur Apeme concubina Darii regis sedens ed dextram ejus...* cf. III Esdr., IV, 29-32. Sulpice-Sévère, *Historia sacra*, II, 10, *P. L.*, t. XX, col. 134 : *Hic (Darius) cum ex Hebraeis tres adolescentes spectatæ fidei corporis custodes haberet unusque ex his prudentiæ documento admirationem regis in se convertisset, delata sibi optione petendi si quid concepisset...* cf. III Esdr., III, 4 sq. Bacchiarius, *epist. ad Januar. de reparatione lapst*, *P. L.*, t. XX, col. 1056 : *Veniat Zorobabel, hoc est spiritus sapientiæ, qui jam intellexit mulierum potentiam malis hominibus principari, et totus in veritate confidit; veniat Esdras bibliotheca legis et memoria lectionis.* Cf. *ib.*, *P. L.*, t. XX, col. 1041 : *Scriptum est in beati Esdrae libris...*; le fait raconté peut avoir été pris de I Esdr., IX, 1 sq.; X, 18 sq. aussi bien que de III Esdr., VIII, 68 sq.; IX, 18 sq. L'auteur de l'ouvrage de *Singularitate clericorum*, *P. L.*, t. IV, 863, fait une courte allusion à III Esdr. IV, 13-32 : *Victoriam non habent, apud quos contra Esdram mulier potius quam veritas vicit.* D'après le P. Schepens, le *De singularitate* est peut-être l'œuvre du pape Lucius Ier (253-254); *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 65.

Même en interprétant les témoignages que nous venons de passer en revue dans le sens le plus favorable à l'inspiration du *IIIe livre d'Esdras*, on serait encore loin de l'unanimité morale requise pour que le sentiment des Pères engage l'avenir.

Ajoutons que certaines considérations sont de nature à diminuerl'impression que ces textes pourraient produire. Les Pères lisaient dans beaucoup de manuscrits bibliques le IIIe livre d'Esdras, lequel sur un grand nombre de points ne différait guère de l'Esdras canonique. L'historien Josèphe leur en donnait aussi, dans ses *Antiquités juives*, XI, III, un résumé assez complet. Ne pouvaient-ils pas le citer comme un document d'une autorité historique indiscutable, ou même lui attribuer une certaine valeur prophétique, sans pour autant le classer parmi les Écritures canoniques ?

Pourtant, quelques Pères semblent bien l'avoir considéré comme inspiré. Mais là aussi on constate des fluctuations. Les Pères se montraient souvent plus larges en pratique que ne l'eût voulu leur propre théorie; ils utilisaient comme scripturaires des textes qu'en principe ils avaient éliminés du canon. Comment expliquer autrement qu'Origène, saint Athanase, et saint Jean Damascène, d'un côté paraissent traiter III Esdr. comme inspiré, et que de l'autre, dans leur canon officiel, ils ne veulent donner place qu'aux deux livres d'Esdras qui sont l'équivalent de l'Esdras hébreu ? Sur d'autres questions encore on constate que les Pères (par exemple saint Jérôme, dans la question des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, plusieurs Pères pour des ouvrages apocryphes) n'hésitent pas à citer comme ayant une autorité divine des livres qu'ils refusent d'admettre dans le catalogue des livres canoniques. C'est qu'ils s'accordent souvent, dans leurs manières de citer, une liberté plus grande que dans leurs positions théoriques. Cf. Cornely, *Introductio generalis*, 2e éd., Paris, 1894, p. 87-89.

Il faut d'ailleurs se garder d'attribuer à ces flottements l'importance et l'étendue que certains critiques voudraient leur donner. Comment interpréter les déclarations de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Épiphane, de Rufin, de saint Jérôme, si la canonicité du livre était universellement admise de leur temps ? Comment croire qu'une parole de saint Jérôme eût suffi à le disqualifier aux yeux de l'Église entière, alors que son sentiment sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament n'y trouvera aucun écho ? Si les *deux livres d'Esdras* dont parlent Rufin, saint Augustin, les conciles d'Afrique, saint Innocent Ier, bref l'Église latine entière, comprenaient le IIIe livre, pourquoi n'y a-t-il aucune trace de protestation contre saint Jérôme qui le relègue irrévérencieusement parmi les « rêveries apocryphes » ? Pourquoi le fougueux exégète n'insinue-t-il nulle part que sur ce point il a des adversaires ? Comment se fait-il qu'en Afrique Junilius (mort vers 551) qui continue au VIe siècle encore à rester fidèle à la *Vetus latina*, ne fait cependant allusion qu'à un seul livre d'Esdras, c'est-à-dire sans nul doute Esdras-Néhémie ? Pourquoi, au moment où, dans les Églises d'Occident, se fit le passage

de la *Vetus latina* à la Vulgate de saint Jérôme, personne n'éleva-t-il la voix pour plaider la cause du livre expulsé ? saint Isidore de Séville parle tantôt des deux livres d'Esdras, tantôt du livre d'Esdras et de Néhémie; *De eccl. off.*, I, 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 746; *Etymol.*, VI, 28, *P. L.*, t. LXXXII, col. 233. En Orient même, le *Chronicon Paschale* (composé probablement à Constantinople, dans la première moitié du VIIe siècle) ne reconnaît pas la canonicité du IIIe livre d'Esdras. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir *P. G.*, t. XCII, col. 353-357, 360, où il est question de Zorobabel, et col. 400 où il est parlé du *livre d'Esdras*, ἡ τοῦ Ἔσδρα γραφή, qui raconte comment, au temps d'Artaxerxès, Esdras et Néhémie revinrent de Babylone.

Dans ces conditions, ils est impossible de soutenir que le IIIe livre d'Esdras fut regardé comme canonique par toute l'Église ancienne, que saint Jérôme rompit avec toute la tradition en changeant le titre des livres et en accablant de son dédain III Esdras, et que le concile de Florence commit la plus singulière des méprises en identifiant Esdras-Néhémie avec les deux livres d'Esdras, dont parlaient les catalogues des premiers siècles, en un mot qu'un livre canonique a été dépouillé des honneurs qui lui étaient dus. Pour justifier une aussi grave accusation, il faudrait d'autres preuves que celles qui ont été fournies.

IV. DATE DE COMPOSITION DU IIIe LIVRE D'ESDRAS. — Notre apocryphe fut composé avant l'ère chrétienne, car il est largement mis à contribution par Josèphe. Cf. Pohlmann, *loc. cit.*, p. 258-262. La légende relative à Zorobabel semble être le fruit d'une préoccupation apologétique; elle se rattache à cette littérature si abondante durant les deux derniers siècles avant J.-C., qui s'applique à montrer la supériorité intellectuelle des Juifs sur les Gentils et à revendiquer pour eux seuls la possession de la vérité. Schürer et Volz se contentent d'affirmer que le livre est antérieur à Josèphe. Guthe en place la composition au plus tard au début de notre ère. Fritzsche, au Ier siècle avant J.-C., Lupton, au Ier siècle ou à la fin du IIe siècle avant J.-C., Thackeray entre 170 et 100 avant J.-C., Fischer, vers l'an 124 avant J.-C. (à cause de sa parenté étroite avec II Mach.). Il fut probablement écrit en Égypte, à Alexandrie. Gwynn pense que le traducteur grec du livre est le même que celui du « Chisianus » de Daniel (*op. cit.*, p. XXI sq.).

V. INFLUENCE QU'IL A EXERCÉE. — La légende de Zorobabel se retrouve, avec des variantes, dans Yosippon, l. I, c. III, traduction latine de Gagnier, Oxford, 1706, p. 20-24, et dans la chronique de Yerahmeel, c. LXXIV, 4-LXXVII, 2, éd. Gaster, p. 224-230. La liturgie catholique a emprunté au *IIIe livre d'Esdras* l'offertoire de la messe *pro eligendo Summo Pontifice : Non participentur sancta, donec exsurgat pontifex in ostensionem et veritatem*; cf. III Esdr., V, 40.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Editions*. — 1. Texte grec. — Il est imprimé dans la plupart des éditions des Septante; il y porte le titre de Ier livre d'Esdras. Cf. Swete, *The Old Testament in Greek*, t. II, 3e éd., 1907, p. 129-161 (donne le texte du *Vaticanus* avec les variantes de l'*Alexandrinus*); P. de Lagarde édita un texte qu'il estime représenter la recension lucianique : *Librorum V. T. canonicorum pars prior graece*, Göttingue, 1883. — 2. Versions latines. — Deux textes furent publiés par Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, t. III, Reims, 1749, p. 1041-1068. La *Versio Vulgata* est reproduite dans nos Bibles latines en appendice. Une autre version latine tout à fait différente fut utilisée par le chronographe africain anonyme de l'an 463, qui cite les chap. III et IV; cf. de Lagarde, *Septuagintastudien*, II, p. 16 sq. — 3. Version syriaque. — Elle fut imprimée dans la polyglotte de Walton, t. IV, et par de Lagarde, *Libri V. T. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861. Le texte est celui de la *syro-hexaplaire*, de Paul de Tella. La *Peschito* ne contient ni *Chron.*, ni *Esdras*, ni *Néhémie*. — 4. Version éthiopienne. — Elle fut éditée par Dillmann, *Biblia Veteris Testamenti æthiopica*, t. V, *libri apocryphi*, Berlin, 1894. — 5. Version arménienne. — Ed. de la Bible arménienne, Venise, 1860, p. 415 sq.

II. *Traductions*. — 1. en français. — Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. I, Paris, 1856, col. 513-570; J. Griesbach, dans Crampon, *La sainte Bible traduite en français sur les textes originaux avec introduction et notes, et la Vulgate latine en regard*, t. VII, Paris, 1904, p. 522-557; — 2. en anglais. — Bissel, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1880, p. 62 sq. Lupton, dans Wace, *Apocrypha*, Londres, 1888, t. I, p. 1-69; Cook ,dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. I, p. 1-58. — 3. en allemand. — Guthe, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, Tubingue, 1900 et 1921, t. I, p. 1-23.

III. *Commentaires*. — Outre les notes plus ou moins longues dont sont pourvues les traductions que nous venons d'énumérer, il faut citer le commentaire de Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T., bearbeitet von Fritzsche und Grimm, Erste Lieferung*, Leipzig, 1851, p. 1-66.

IV. *Travaux divers*. — Dom Calmet, *Dissertation sur le IIIe livre d'Esdras*, dans l'introduction au Commentaire des deux livres d'Esdras, éd. de Paris, 1722, p. VIII-XIII; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, p. 28 sq,, 105 sq. ; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*, Halle, 1834, t. II, p. 116-125; Pohlmann, *Ueber das Ansehen des apokryphischen III Buches Esras*, dans *Theol Quartalschrift*,41, I, Tubingue, 1859, p. 257-275; Nestle, *Marginalien und Materialien*, Tubingue, 1893; Howorth a publié, à partir de 1892, un nombre considérable d'articles sur le IIIe livre d'Esdras (énumération des principaux, dans Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 446); A. Büchler, *Das apokryphische Esrabuch*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. XLI, 1897, p. 1-16, 49-66, 97-103; Thackeray, art. *Esdras, First book of*, dans Hastings, *D. B.*, t. I, 1898, p. 758-763; P. Batiffol, art. *Esdras (Troisième livre d')* dans Vigouroux, *Dict. Bibl.*, 1899, t. II, col. 1943-1945; Moulton, *Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Wert des dritten Esrabuches*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1899, p. 209-258; 1900, p. 1-35; Volz, art. *Ezra, the greek*, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. II, 1901, col. 1488-1494; Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, 2e éd., Cambridge, 1902, p. 265-267, 285; André Tony, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 123, 146, 190-195; Fischer, *Das apokryphische und das kanonische Esrabuch*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1904, p. 351-364; P. Riessler, *Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, p. 146-158; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., t. III, 1909, p. 444-449; Hugh Pope O. P., *The third book of Esdras and the Tridentine Canon*, dans *The Journal of theol. Studies*, janvier 1907, p. 218-232; Gwynn, *Remnants of the syriac versions of the Bible*, Londres, 1909, part. II ; *Extracts from the syro-hexaplaric Version of the Septuagint: made in the seventh century by Paul of Tella*, p. XVI-XXIII, G. Jahn, *Die Bücher und Nehemia text-kritisch und historisch-kritisch untersucht*, Leyde, 1909; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910, t. I, p. 581 s.; Joh. Theis, *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1-6* [*Alttestamentliche Abhandlungen von Nikel*, t. II, p. 5], Munster, 1910; Torrey, après de nombreuses publications sur III Esdr., *Ezra Studies*, Chicago, 1910; Edm. Bayer, *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältniss zu den Büchern Esra-Nehemia*, Fribourg, 1911 [*Biblische Studien*, t. XVI, 1 Heft]; A. Jacob, *Septuagintastudien zu Esra (diss.)*, Breslau, 1912; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. I, Fribourg, 1913, p. 361-372; B. Walde, *Die Esdrabücher der LXX, ihr gegenseitiges Verhältniss untersucht*, Fribourg, 1913 [*Biblische Studien*, t. XVIII, p. 4]; W. Batten Loring, *The Books of Ezra and Neemias*, Edinburgh, 1913. Il faut ajouter les prolégomènes aux traductions citées plus haut.

13. La Prière de Manassé. — I. ORIGINE. — La *Prière de Manassé* doit son origine au récit des Paralipomènes : Manassé, emmené captif à Babylone, « implora Yahweh son Dieu et s'humilia profondément devant le Dieu de ses pères. Il lui adressa sa prière et Yahweh exauçant sa supplication le ramena à Jérusalem. » Cette prière fut consignée dans les *Annales des*

rois d'Israël et dans la chronique de Hozai. II Chron., xxxiii, 12 sq., 18 sq.

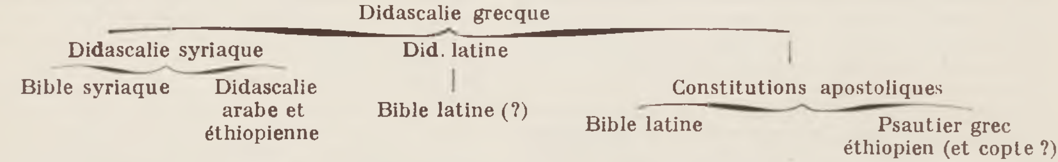
Nous ne pouvons nous flatter de posséder dans notre *Prière de Manassé* la traduction du texte hébreu original; il y a toute chance que cette prière ait été composée en grec, vers le début de notre ère, par un Juif helléniste, pour combler ce qu'il considérait comme une lacune du texte sacré. Rien n'y « trahit un original hébreu, ni la main d'un traducteur. Le style est coulant et libre, et la phrase paraît trop longue et trop cadencée pour être une traduction. Si l'on y remarque quelques hébraïsmes de pensée plutôt que d'expression, c'est le cas pour toutes les productions littéraires des Juifs hellénistes. Il faut en conclure... que cette petite composition a été primitivement rédigée en grec et n'a donc rien de commun avec la prière... à laquelle se réfère l'auteur des Paralipomènes. » F. Prat, art. Manassé (*Prière de*), *Dict. de la Bible*, t. iv, col. 652.

II. Contenu. — Conformément au schéma des prières juives, notre apocryphe se compose de trois parties : 1° louange divine, 1-7; 2° exposé de la demande : pardon des péchés, 8-14; 3° doxologie, 15. La tenue générale du morceau est assez littéraire : l'auteur n'a pas cousu ensemble des citations bibliques, comme on aurait pu s'y attendre; la pensée se développe avec ordre et méthode.

III. Textes. — *La Prière* se trouve dans quelques manuscrits des Septante, parmi les Cantiques qui font suite aux Psaumes (*codex Alexandrinus*, psautier de Zurich), dans le psautier éthiopien, dans un psautier copte de la Bibliothèque nationale de Paris, dans un psautier mozarabe du British Museum, dans deux manuscrits syriaques de la Bible, dans un grand nombre de manuscrits de la Vulgate, dans la traduction syriaque de la Didascalie, dans le texte grec des Constitutions apostoliques, et dans les traductions éthiopienne et arabe de cet ouvrage. Il est probable que tous ces textes découlent d'une seule et même source, la Didascalie grecque aujourd'hui perdue. C'est l'opinion de Nestle, Nau, Schürer. — Voici le schéma proposé par M. Nau :

teur aurait voulu enseigner à ses contemporains que la pénitence et la confiance en Yahweh leur obtiendraient la délivrance.

V. Influence qu'elle a exercée. — Un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques ont considéré la *Prière* comme authentique. Jules Africain, dans saint Jean Damascène, *Sacra parallela*, *P. G.*, t. xcv, col. 1436 : ἐν τῷ λέγειν ᾠδὴν τοῦ Μανασσῆ; les *Constitutions Ap.*, *P. G.*, t. i, col. 645 sq.; Pseudo-Chrysostome, *Serm. in public. et pharis.*, *P. G.*, t. lix, col. 599; Théodore le Studite, *Serm. catech.*, 93, *P. G.*, t. xcix, col. 629; Georges Hamartolos, *Chronique*, l. II, 60, *P. G.*, t. cx, col. 288; Théophane Cerameus, *Hom.*, ii et lvi, *P. G.*, t. cxxxii, col. 168, 980; Freculphus, *Chronique*, t. i, l. III, c. xiv, *P. L.*, t. cvi, col. 983; Suidas, *s. h. v.*; Verecundus, évêque de Junca (vi[e] siècle), la commenta avec les autres cantiques; cf. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. iv, p. 91-100. — Mais on ne voit pas qu'elle ait joui dans l'Eglise d'une autorité canonique; elle ne figure pas sur les listes de livres inspirés et aucun Père ne l'a citée comme Écriture. Didyme, il est vrai, attribue la *Prière* à un ἱερὸς ἀνήρ; *De Trinit.*, iii, 21; *P. G.*, t. xxxix, col. 908; cf. *ib.*, iii, 35, *P. G.*, t. xxxix, col. 965; mais entendait-il par cette expression un « auteur sacré » au sens strict ? — Ni son insertion au milieu des cantiques inspirés, dans le cod. *Alexandrinus* et dans les différents psautiers, ni l'usage liturgique qui en était fait n'impliquent sa canonicité. L'évêque Verecundus, tout en commentant la *Prière*, fait cette déclaration : *Hujus autem cantici conscriptio in libris canonicis non habetur; loc. cit.*, p. 92. — Saint Thomas semble cependant la considérer comme le dernier chapitre des Paralipomènes : *Unde dicitur II Paral. ult.*; suivent les v. 6 et 7 de la Prière; *Summa Th.*, III, q. lxxxiv, a. 10. Dans beaucoup d'anciens manuscrits de la Vulgate, la *Prière de Manassé* suit immédiatement le II[e] livre des Paralipomènes; il en est de même dans les deux manuscrits de la Bible syriaque qui la contiennent. C'est donc avec raison que l'édition Clémentine de la Vulgate l'a placée dans l'appendice, *extra scilicet*



Peut-on aller plus loin et admettre avec M. Nau (après Fabricius et Nestle) comme « plus probable... que l'auteur de la Didascalie lui-même a composé la prière de Manassé » ? Il ne le semble pas, car cette prière est d'inspiration et d'allure purement juives. Il ne suffit pas de répondre que « l'auteur de la Didascalie vivait assez près des judaïsants, sinon des juifs, et (que) son style est assez nourri et imprégné de l'Écriture pour qu'il ait pu composer assez facilement ce pastiche. » Certaines conceptions de la *Prière* (v. 3 : le rôle du nom divin; v. 8 : l'exemption des patriarches de la nécessité de faire pénitence) nous transportent dans le monde des spéculations rabbiniques et s'expliqueraient difficilement sous la plume d'un chrétien. On ne saurait être surpris de ne trouver point de trace de la *Prière* avant les Constitutions apostoliques; sa brièveté et le caractère général de son contenu rendaient naturellement les citations peu nombreuses.

IV. Époque de composition. — On ne se trompera guère en plaçant la composition de la *Prière de Manassé* avant l'ère chrétienne. — Fritzsche, Ball et Rysse songent à l'époque des Machabées; l'au-

seriem canonicorum librorum, quos sancta Tridentina synodus suscepit.

Cependant la *Prière* semble avoir été d'un usage courant dans presque toutes les liturgies; pour l'Eglise grecque, nous avons comme témoins le Cod. *Alex.*, le *Psalt. Turicense*, Théodore le Studite (*loc. cit. : Carmen concinuit Deo, quod hodieque canit Ecclesia Dei*), Théophane Cerameus; pour les Églises d'Égypte, le *psautier copte* et le *psautier éthiopien* ; pour l'Église d'Afrique, le commentaire de Verecundus de Junca; pour l'Église d'Espagne, le *psautier mozarabe*. Elle existe aujourd'hui encore dans les eucologes de l'Église grecque, *ad offic. Magni Completorii*, Pitra, *loc. cit.*, dans le bréviaire mozarabe, et la liturgie romaine lui a emprunté quelques-uns des plus beaux passages. ℟. 1. *in Feria IV post Dom. Trinitatis : Peccavi super numerum arenæ maris, et multiplicata sunt peccata mea : et non sum dignus videre altitudinem cœli præ multitudine iniquitatis meæ : quoniam irritavi iram tuam, et malum coram te feci ; Or. Manasse*, 9-10. ℟. 7. *in Dom. III post Pent.* : mêmes paroles, qui seront répétées, jusqu'à la fin de juillet, tous les dimanches (7[e] répons), tous les mercredis et samedis

(1er répons). ℟. 1. *in Feria IV post Dom. II, III, IV, V et VI post Epiph.: Ne perdideris me cum iniquitatibus meis : neque in finem iratus reserves mala mea, Or. Manasse*, 13.

Bibliographie. — I. *Editions.* — 1. Texte grec. — Dans beaucoup d'éditions des Septante, par exemple, Swete, *The Old Testament in Greek*, t. iii, 3e édit., 1905, p. 824-826 (donne le texte du *Codex Alexandrinus*, avec les variantes du *Psalt. Turicense*); dans les éditions des *Constitutions apostoliques*, par exemple, *P. G.*, t. i, col. 646-649; Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolicæ*, Paderborn, 1905, t. i, p. 84-88 (grec et latin). — 2. Version syriaque. — P. de Lagarde, *Didascalia Apostolorum*, Leipzig, p. 29 s.; Mrs. Gibson, *Didascalia Apostolorum*, Cambridge, 1903, t. ii, p. 60-63, texte syriaque, p. 38-40, traduction anglaise; Fr. Nau: *Un extrait de la Didascalie : la prière de Manassé*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1908 [p. 134-141], p. 138-140, donne une édition critique d'après cinq manuscrits; Achelis-Flemming, *Die syrische Didascalia* [*Texte und Untersuchungen, N. F.*, t. x, 2], Leipzig, 1904, p. 36 (trad. allemande). — 3. Version latine. — Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, t. iii, Reims, p. 1038 sq., d'après trois manuscrits. Elle se trouve aussi dans l'appendice des éditions de la Vulgate. — 4. Version éthiopienne. — Dans le psautier éthiopien publié par Ludolf, Francfort, 1701; et dans la version éthiopienne des *Constitutions apostoliques*, éditée par Pell Platt Thomas, Londres, 1834.

II. *Traductions.* — 1. en français. — Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris, 1856, t. i, vol. 851 sq.; Crampon, *La Sainte Bible traduite sur les textes originaux*, t. vii, Paris, 1904, p. 520 sq.; Fr. Nau a aussi traduit en français le texte syriaque publié par lui, *loc. cit.*, p. 140 sq. — 2. en anglais. — Ball, dans Wace, *Apocrypha*, Londres, 1888, t. ii, p. 366-371; Mrs. Gibson, *op. cit.* (traduction du texte syriaque); Ryle, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. i, p. 612-624. — 3. en allemand. — Ryssel, dans Kautzsch, *Apokryphen*, t. i, p. 168-171; Achelis-Flemming, *op. cit.* (trad. du syriaque).

III. *Commentaires.* — Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T., Erste Lieferung*, Leipzig, 1851, p. 160-164; Ball, dans Wace, *Apocrypha, loc. cit.*

IV. *Travaux divers.* — Fritzsche, *loc. cit.*, p. 157-159; Ball, *loc. cit.*, p. 361-365; Nestle, *Septuagintastudien*, t. iii, 1899, p. 4 sq.,6-22; t. iv, 1903, p. 5-9; Ryssel, *loc. cit.*, p. 165-168 ; André Tony, *Les Apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 237-245; F. Prat, art. *Manassé* (*Prière de*), dans Vigouroux, *Dict. Bible*, t. iv, col. 651-653; Fr. Nau, *loc. cit.*, p. 134-141; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., t. iii, 1909, p. 458-460; Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. i, Fribourg, 1913, p. 438-442.

14. Le IVe Livre des Machabées. — I. Contenu. — Cet ouvrage tient un rang à part dans la littérature juive. L'auteur se propose de montrer que « la raison dirigée par la piété (ὁ εὐσεβὴς λογισμός) possède un pouvoir souverain sur les passions. » Ce thème est traité d'abord à un point de vue abstrait : l'écrivain définit les différents termes et examine les passions, l'une après l'autre, pour conclure que toutes elles peuvent être soumises à l'empire de la raison, i, 13-iii, 18. La seconde partie prouve la thèse par des faits tirés de l'histoire juive : le courage du grand prêtre Onias en face de l'impie Apollonius, le martyre du vieillard Éléazar, les souffrances héroïques des sept frères et de leur mère, iii, 19-xvii, 6. Ces récits sont entremêlés de réflexions philosophiques et de considérations pieuses. L'auteur termine en exhortant les Israélites à tirer profit de ces enseignements et à mener une vie pieuse en assujettissant toutes les inclinations au pouvoir de la raison, xvii, 7-xviii, 24.

II. Caractère. — Le livre se présente sous forme de discours, cf. i, 1; xviii, 1, adressé à des Juifs; cf. xviii, 1. — Il est peu vraisemblable que ce soit une homélie prêchée dans une synagogue, comme le pensait Freudenthal; le sujet est trop philosophique et ne prend pas son point de départ dans l'Écriture. Si l'on n'envisage que la facture littéraire, l'épître aux Hébreux est l'œuvre la plus apparentée au IVe livre des Machabées. — L'auteur connaît tous les artifices de la rhétorique grecque. Son style n'est pas sans grandeur et atteint par moments jusqu'à l'éloquence. Sa philosophie est fortement imprégnée de stoïcisme : la pensée qui est à la base de tous ses développements, l'empire de la raison sur les penchants, est le fondement de l'éthique stoïcienne; son catalogue des quatre vertus cardinales, i, 18; cf. i, 2-6; ii, 23; v, 22 sq.; xv, 7, est pareillement emprunté au Portique; ses expressions mêmes rappellent le langage des stoïciens. Malgré tout, il est resté Juif loyal et convaincu; son patriotisme est ardent, son attachement à la Loi profond. Avec quelles vives couleurs et quelle sympathie entraînante ne décrit-il pas les souffrances des martyrs juifs ! Il ne doute nullement qu'un enfant d'Abraham ne soit obligé d'endurer la mort la plus cruelle plutôt que d'enfreindre la prescription concernant les aliments purs et impurs. Il est fier de ses ancêtres, vi, 22; vii, 19; xiii, 17; xviii, 1, fier des vertus de ses coreligionnaires, fier de tout ce qui constitue le Ἰουδαϊσμός, iv, 26.

III. Auteur. — Eusèbe, saint Jérome, Suidas, Nicétas, Philostorge (d'après Photius) et beaucoup de manuscrits font honneur de notre ouvrage à Josèphe. Cette attribution a contre elle des raisons péremptoires : Josèphe a l'habitude de donner une terminaison grecque à tous les noms bibliques; IV Machabées ne le fait que pour « Jérusalem » et « Eléazar ». Josèphe ne fait jamais usage, dans ses œuvres authentiques, du IIe livre des Machabées ou de sa source Jason de Cyrène, tandis que notre livre puise dans l'un ou l'autre de ces écrits toutes ses données historiques. Ni le style de IV Mach., ni son enthousiasme pour les actions héroïques, ne cadrent avec ce que nous savons de l'historien juif. Enfin IV Mach. a commis plusieurs erreurs historiques que Josèphe a évitées. — Nous ignorons quel fut l'auteur du livre.

IV. Epoque de composition. — On manque également d'éléments certains pour préciser la date de IV Mach. On n'y rencontre aucune allusion ni à la destruction de Jérusalem ni aux persécutions que les Juifs eurent à souffrir sous Caligula. L'auteur semble vivre à une époque calme et paisible, xiv, 9, propice aux spéculations philosophiques. On peut donc mettre la composition du livre vers le début de l'ère chrétienne. — Dähne, Langen, Freudenthal, Schürer, fixent la date de notre livre au Ier siècle de notre ère, mais avant la destruction de Jérusalem; Bousset, au temps de splendeur de la littérature alexandrine; O. Holtzmann et Felten, au temps de Josèphe; Deissmann, entre Pompée et Vespasien; Gfrörer, entre l'an 80 avant J.-C. et l'an 70 après J.-C.; Fairweather, probablement au temps d'Hérode; Grimm et Townshend, entre la chute des Asmonéens et 38-39 après J.-C.; Torrey, peu avant ou peu après le début de l'ère chrétienne; Székely, peu avant J.-C. ou au Ier siècle après J.-C., mais avant la destruction de Jérusalem.

V. Le IVe livre des Machabées et le christianisme. — Il est impossible d'accorder à Freudenthal que de nombreuses interpolations chrétiennes soient venues se glisser dans le texte; tout au plus peut-on mettre au compte d'un scribe chrétien, vii, 19 et xvi, 25. Abraham, Isaac et Jacob ne sont pas morts aux yeux de Dieu, mais ζῶσιν τῷ θεῷ ; cf. Marc, xii, 26; Rom, vi, 10. Quant à xiii, 17 (les sept jeunes gens espèrent être reçus « dans le sein » des patriarches, cf. Luc., xvi, 22), l'expression se rencontre aussi dans des écrits rabbiniques. D'ailleurs

les mots suspects manquent dans l'*Alexandrinus* et dans le *Sinaïticus*. Bien que le livre ait trouvé place dans trois des plus importants manuscrits de la Bible grecque (ℵ, *A*, *V*) et dans un certain nombre de manuscrits bibliques syriaques, il ne s'ensuit pas qu'on lui ait jamais reconnu la qualité d'écrit inspiré. Pour pouvoir s'autoriser du témoignage de ces manuscrits dans une question semblable, il faudrait connaître les circonstances de leur composition et déterminer s'ils ont eu un caractère officiel. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 91.

Bibliographie. — I. *Editions*. — 1. Texte grec. — Il figure dans certaines éditions des Septante, dans les éditions séparées des *apocryphes*, ainsi que dans la plupart des éditions de Josèphe; Fritzsche, *Libri Apocryphi Vet. Test. graece*, Leipzig, 1861; Swete, *The Old Testament in Greek*, t. iii, 3e éd., 1905, p. 729-762 (donne le texte de l'*Alexandrinus* avec les variantes du *Sinaïticus* et du *Venetus*; p. 900-902, il ajoute les variantes de la version syriaque). — 2. Version syriaque. — Elle fut publiée pour la première fois dans l'édition phototypique du manuscrit syro-hexaplaire de Milan, faite par Ceriani, *Translatio Syra Pescitto V. T. ex codice Ambrosiano saec. fere VI photolithographice edita*, Milan, 1876-1883, t. ii. Bensly en fit une édition critique, d'après neuf manuscrits, *The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac first edited on manuscripts authority, with an introduction and translations by Barnes*, Cambridge, 1895. — 3. Version latine. — D'après la *Revue bénédictine*, 1914, p. 84, beaucoup de manuscrits, même bibliques, contiennent un ancien texte latin du livre.

II. *Traductions*. — 1. en latin. — Il y en eut plusieurs; citons : J. Lloyd, Oxford, 1590; Hudson, Oxford, 1720; Dindorf, *Flavii Josephi opera*, 1845-1847, t. ii, p. 391-411 (la traduction est celle de Hudson, corrigée); Dom Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les livres des Maccabées*, Paris, 1722, p. 555-557. — 2. en français. — D. Calmet, *op. cit.*, p. 495-530; Migne, *Dict. des Apocryphes*, Paris, 1856, t. i, col. 745-850; voir aussi les traductions françaises de Josèphe, par exemple, Arnauld d'Andilly (réimprimée par Buchon, Paris, 1836-1858, p. 813-837). — 3. en anglais. — Cotton, *The five books of Maccabees in English*, Oxford, 1832; Townshend, dans Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. ii, p. 653-685; C. W. Emmet, *The Third and Fourth Books of Maccabess* [*Transl. of Early Doc.*], Londres, 1918. — 4. en allemand. — A. Deissmann, dans Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 1900 et 1921, t. ii, p. 149-177.

III. *Commentaires*. — Grimm, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A.T.*, Vierte Lieferung, Leipzig, 1857, p. 285-370.

IV. *Travaux divers*. — D. Calmet, *Préface sur le Quatrième livre des Maccabées, op. cit.*, p. 469-475. Cette dissertation fut reproduite dans les *Prolegomena et Dissertationes in S. Scripturæ Libros*, éd. Mansi, Lucques, 1729, t. i, p. 350-352, ainsi que dans Migne, *Dict. des Apocryphes*, t. i, col. 739-746; Gfrörer, *Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie*, Stuttgart, 1831, t. ii, p. 173-200; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Religions- Philosophie*, Halle, 1834, t. ii, 190-199; Langen, *Das Judenthum in Palästina*, Fribourg, 1866, p. 74-83; Freudenthal, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft* (*IV Makkabaerbuch*), *eine Predigt aus dem ersten nachchritlichen Jahrhundert, untersucht*, Breslau, 1869; H. Willrich, *Judaica*, Göttingue, 1900, p. 166-170; Fairweather, art. *Maccabees, Books of*, dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. iii, 1900, m. 194-196; Torrey, *Maccabees* (*Fourth Book*), dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. iii, 1902, col. 2882-2884; E. Beurlier, art. *Machabées* (*Livres apocryphes des*), dans Vigouroux, *Dict. Bible*, t. iv, col. 500-502; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1906, p. 288-290; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1906, p. 36; Fairweather, *The Background of the Gospels*, 1908, p. 348 sq.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. iii, 4e éd., 1909, p. 524-528; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1910, t. i, p. 618-620; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. i, Fribourg, 1913, p. 442-456; Rendel Harris, *Some notes on 4 Mach.*, dans *The Expostitory Times*, t. xxxii, 1920, p. 183-185 ; Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. iii, 2, 5e éd., Leipzig, 1923, p. 297 sq.

15. Le Livre d'Hénoch slave ou livre des secrets d'Hénoch. — Le *Livre d'Hénoch slave* n'est connu en Occident que depuis une cinquantaine d'années. Des fragments en avaient été publiés en 1862 par Pypin, *Monuments de l'ancienne littérature russe*, t. iii, Saint-Pétersbourg, 1842, p. 15-16, d'après un manuscrit de Moscou de l'an 1620, et en 1863, par Tikhonravof, *Monument de la littérature apocryphe russe*, t. i, Pétersbourg, 1863, p. 20-23, d'après un manuscrit du xive siècle. En 1880, Popof édita la recension complète, dans les *Comptes rendus de la Société impériale d'histoire et d'archéologie russes de l'Université de Moscou*, 1880, t. iii, p. 89-139, d'après un manuscrit de l'an 1679, provenant de la Russie méridionale et appartenant à M. Chludof; et en 1884, Novakowitsch donna la recension brève, *Starine*, t. xvi, Agram (Zagrab), 1884, p. 70-81, d'après un ms. serbe de la bibliothèque nationale de Belgrade, du xvie ou xviie siècle. Ces textes furent rendus accessibles aux savants des pays occidentaux, en 1896, par les traductions de Charles-Morfill et de Bonwetsch. Entre temps M. Sokolof avait découvert de nouveaux manuscrits et, en 1899, il en commença la publication dans les *Comptes rendus de la Société impériale d'histoire et d'archéologie russes de l'Université de Moscou*. L'édition de 1910, faite après sa mort, réunit presque tous les textes, aujourd'hui connus, relativement à *Hénoch slave*.

I. Contenu. — L'apocryphe débute par l'éloge d'Hénoch, « homme sage et aimé du Seigneur, » qui eut le privilège de « contempler les demeures du Très-Haut » et les merveilles des cieux. Après ce préambule, Hénoch prend la parole

Une nuit, durant son sommeil, deux anges lui apparurent et l'invitèrent, de la part de Dieu, à monter au ciel. Après avoir exhorté ses fils à ne point s'inquiéter de son absence, il est enlevé sur les ailes des anges. Les chap. iii-xxi décrivent ce voyage à travers les sept cieux et exposent en détail tout ce que Hénoch y trouve. Dans le premier, il voit les anges préposés aux étoiles ainsi que les esprits qui gardent les réserves de neige, de glace, de rosée; dans le second, les anges prévaricateurs; dans le troisième, d'un côté le paradis préparé aux justes, et de l'autre l'enfer rempli de feu, de glace, de ténèbres, réservé aux différentes sortes de pécheurs; dans le quatrième, la route suivie par le soleil et la lune; dans le cinquième, les veilleurs infidèles; dans le sixième, les anges préposés aux saisons, aux fleuves, à la mer, aux fruits de la terre, à la végétation, et les anges chargés d'écrire dans des livres les actions des hommes; dans le septième, Dieu lui-même, assis sur son trône, entouré des milices célestes. Il faut considérer comme une interpolation xxi, 6-xxii, 1, où il est question d'un huitième ciel « qui est appelé en hébreu Mouzaloth, » d'un neuvième « que nous appelons en hébreu Koukhavim » et d'un dixième appelé Araboth. Le reste du livre ne parle que de sept cieux, et le passage existe seulement dans le manuscrit de Popof. Il en est de même de xx, 3*b*. — La seconde partie du livre, c. xxii-xxxviii, raconte les révélations que reçut Hénoch de la part de Dieu. L'archange Michel est chargé d'abord de lui enlever les habits terrestres dont il est couvert, de l'oindre d'une huile céleste et de le revêtir du vêtement de la gloire divine, de manière à le rendre en tout semblable aux anges. Un autre archange lui apprend alors, d'après les tablettes célestes, tout ce que renferment le ciel, la terre, la mer; pendant trente jours et trente nuits, l'archange ne cesse de parler et Hénoch écrit sans trêve ni repos; il continue à écrire, durant un laps de temps égal, sur les âmes qui ne sont pas encore

nées, et en fin de compte il se trouve avoir rédigé trois cent soixante livres. En ce moment, Dieu lui-même se met à instruire Hénoch; il lui révèle les mystères de la création, le péché d'Ève et l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge. Enfin, Dieu permet au patriarche de descendre sur la terre, afin qu'il puisse donner à ses enfants les enseignements opportuns, après quoi il devra remonter au ciel. — La dernière partie, c. XXXIX-LXVI, contient les instructions et les exhortations d'Hénoch à ses enfants; il leur recommande particulièrement l'étude attentive des livres qu'il vient de composer. — L'apocalypse se clôt par le récit de l'assomption d'Hénoch au ciel, c. LXVII.

II. LES DEUX RECENSIONS *A* ET *B* ET LEURS RAPPORTS. — Ce récit est conservé, dans sa teneur générale, par deux séries de manuscrits représentant deux recensions différentes : la recension longue, *A*, renfermée dans les mss. *S*, *J*, *P*, et la recension brève, *B*, contenue dans les manuscrits *U*, *B*, *B*[1], *V*n, *V*r, *C*, *M*, *Genn.* — Sokolof croyait reconnaître dans le ms. *U* une troisième recension, qu'il appelait « moyenne »; mais ce texte n'est, en réalité, qu'une branche de la recension brève; cf. Nath. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogenannte slavische Henochbuch*, Leipzig, 1922, p. V et XIII.

Quel est le rapport qui unit ces deux recensions ? De la réponse à cette question dépend la solution de plusieurs autres problèmes. — D'après Bonwetsch, « il est clair que la rédaction longue (*A*) n'est pas une amplification de la rédaction brève (*B*); il faut dire plutôt que nous avons dans la recension *B* une réduction intentionnelle de la recension longue; » *op. cit.*, p. XIII. Charles et Schürer tiennent également *B* pour un résumé de *A*. — A l'encontre de cette manière de voir, Nathaniel Schmidt pense que le texte représenté par *B* est primitif par rapport à celui de *A;* selon lui, il est impossible d'admettre que la recension brève soit un résumé de la recension longue. Les deux rédactions proviennent de deux recensions grecques différentes; le texte grec présupposé par *B* est la traduction d'un ouvrage écrit en araméen ou en hébreu, tandis que le texte grec qui est à la base de *A* est une édition augmentée du premier texte grec; *The two recensions of Slavonic Enoch*, dans *Journal of the american oriental Society*, t. XLIV, 4, 1921, p. 307-312.

Il faut bien dire que nous ne possédons pas les éléments d'information suffisants pour dirimer la question. Ce qui est incontestable, c'est que les recensions sont la traduction fidèle de textes grecs; les divergences que nous constatons entre *A* et *B* se trouvaient donc déjà dans les manuscrits grecs. Mais les deux opinions en présence paraissent également difficiles à admettre; ni le texte grec représenté par *A* ne saurait être, dans l'ensemble, une amplification du texte grec supposé par *B*, ni ce dernier ne peut être considéré comme un simple résumé du premier. En bien des passages, *A* apparaît comme primitif par rapport à *B*; XXIII, 4 *B* ne se comprend que si l'on se réfère au passage parallèle de *A*, qui indique la raison pour laquelle Hénoch écrit une seconde fois pendant trente jours et trente nuits; — on concédera malaisément, aussi, qu'après avoir décrit la création du monde visible et des anges, le livre ne mentionne la création de l'homme que d'un seul mot : « Après avoir accompli tout cela, j'ordonnai à ma sagesse de faire l'homme, » XXX, 8 *B*; la recension *A*, XXX, 9-XXXIII, 2, s'étend au contraire assez longuement sur la création des premiers parents et le péché d'Ève; — XLVI *B* ne devient intelligible que par le texte de *A*. — D'autre part, *B* semble avoir conservé plus d'une fois un texte plus pur que *A*; p. ex., XLIV, 1 *A* et LXVIII *A* sont évidemment des éléments adventices.

Dans l'état présent de nos connaissances, ces faits s'expliquent plus facilement si l'on admet que les deux textes grecs qui ont donné naissance aux deux recensions slaves dérivent d'un même original hébreu à l'égard duquel les traducteurs grecs ont pris une certaine liberté, *B* pour omettre certains passages, *A* pour incorporer à sa version quelques éléments étrangers. Parmi ces derniers on peut ranger : l'explication du nom d'Adam par les premières lettres des mots grecs qui désignent les quatre directions du ciel, ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσεμβρία, XXX, 13; cf. *Sib.*, III, 24 sq.; certaines citations bibliques faites d'après les Septante; certaines notions astronomiques (p. ex., XXX, 3 : noms grecs des planètes) ; sans doute aussi, tel ou tel point de doctrine plus conforme à la pensée de son milieu. — *A* fut même interpolé à une date très tardive, puisque XVI, 8 se réfère au cycle de 532 ans, établi par Victorius d'Aquitaine en 457 apr. J.-C.; cf. F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, t. III, Leipzig, 1914, p. 226 sq., 235 sq.

III. HÉNOCH SLAVE ET HÉNOCH ÉTHIOPIEN. — Quelles relations existent entre *Hénoch slave* et *Hénoch éthiopien?* — On constate sans peine de nombreux points de contact entre les deux livres. Toutefois, il est difficile d'admettre une dépendance directe de l'un vis-à-vis de l'autre; même dans les parties qui traitent de sujets communs, les divergences sont profondes. On se ralliera volontiers à l'opinion de M. Sokolof, d'après lequel les deux apocryphes sont deux branches qui se rattachent à un même tronc : « Il semble avoir existé anciennement un livre qui s'occupait spécialement d'Hénoch et qui fut le point de départ des deux rédactions slave et éthiopienne; » *Livre slave d'Hénoch le Juste*, Moscou, 1910, 2e partie, p. 165. Selon le même critique, Hénoch slave serait plus proche de l'écrit primitif qu'Hénoch éthiopien; ce dernier raconte ce que le patriarche est censé avoir écrit dans ses livres, sur le ciel; mais sans la relation que fait Hénoch slave de l'ascension du patriarche et de son voyage à travers les régions célestes, nous ne pourrions même pas expliquer la légende des *Livres d'Hénoch.* — La conclusion n'est pas rigoureuse, car *Hénoch éthiopien* connaît l'ascension du patriarche au ciel, XXXIX, 3 sq.; LII, 1; cf. LXX, 1 sq.; LXXI. Il est vrai que l'immense quantité de matériaux utilisés pêle-mêle dans *Hénoch éthiopien* se classe facilement si on leur applique le cadre d'*Hénoch slave* ; mais précisément cette disposition plus schématique semble bien être l'indice d'un travail fait postérieurement sur des éléments jusque-là éparpillés; cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 291.

IV. HÉNOCH SLAVE ET LE NOUVEAU TESTAMENT. — Un bon nombre de passages d'Hénoch slave présentent une certaine affinité avec des textes néo-testamentaires. Les exhortations morales, en particulier, rappellent, par l'élévation de leurs pensées, des paroles similaires de Notre-Seigneur; par exemple, la déclaration que les sacrifices ne sont rien aux yeux de Dieu sans les sentiments intérieurs, XLV, 3-XLVI, 2 *A*; cf. XLV, 3 sq. *B*; la recommandation de souffrir patiemment persécution « pour le Seigneur », de ne jamais se venger, mais de laisser à Dieu le soin de prendre notre défense, L, 3 sq., de pratiquer les œuvres de miséricorde, car ceux qui secourent leur « frère » recevront un « trésor surabondant » et une « récompense » « au jour du jugement », L, 5-LI, 3; et l'on pourrait multiplier les rapprochements. Aussi, beaucoup de critiques, par exemple, Schürer, Tennant, Bousset, Felten, Székely, admettent-ils la possibi-

lité d'interpolations chrétiennes. Burkitt va jusqu'à mettre en doute le caractère juif du livre, *Jewish and christian apocalypses*, Londres, 1914, p. 75 sq.

Certes, les analogies d'idées et d'expressions entre *Hénoch slave* et le Nouveau Testament ne manquent pas. Mais sont-elles suffisamment caractéristiques pour qu'on soit obligé d'établir un lien de dépendance, soit entre les livres, soit entre les doctrines ? Il ne le semble pas. En réalité, les exhortations morales d'*Hénoch slave* se retrouvent sans peine dans l'Ancien Testament, spécialement dans les livres sapientiaux et prophétiques, et dans les ouvrages de Philon on relèverait facilement de nombreux parallèles.

Mais on a signalé d'autres passages où se reconnaîtrait l'influence du christianisme. Par ex., XLIX, 1 : « Je vous le jure, mes enfants, — mais je ne le jure pas par un seul serment, ni par le ciel, ni par la terre, ni par aucune créature que le Seigneur a faite. Car le Seigneur dit : En moi il n'y a ni serment ni injustice, mais vérité. Et s'il n'y a pas de vérité parmi les hommes, qu'ils jurent en disant : oui, oui, ou dans le cas contraire : non, non. » Les paroles de Matth., v, 33-37, s'offrent naturellement à l'esprit. Et pourtant, l'analogie verbale entre l'apocryphe et le discours sur la montagne se résoud en une opposition, si l'on considère le fond de la doctrine; *Hénoch slave* semble bien faire sienne la casuistique rabbinique, suivant laquelle il y avait serment quand on répétait deux fois « oui » ou « non »; *Schebouoth*, 36*a;* cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, t. I, Munich, 1922, p. 336 sq. L'apocryphe autorise le serment qui consiste dans la répétition de l'affirmation ou de la négation, tandis que Notre-Seigneur défend tout serment : *non jurare omnino*, mais demande qu'on dise simplement : « oui, oui, non, non. » Il est clair que pour Jésus ces formules ne constituent pas de serment. — Ailleurs, Hénoch est appelé « celui qui enlève les péchés des hommes; » LIII, I *A* = LIII, 2 *B*; LXIV, 5 *A* = LXIV, 4 *B*. Mais d'après le contexte il ressort nettement qu'il ne s'agit ici que de l'intercession du patriarche auprès de Dieu pour que les péchés de ses enfants leur soient remis; cf. Job, I, 5; II Mach., XV, 14. N'y aurait-il pas là une allusion à la conception juive, d'après laquelle Hénoch, après son « enlèvement » au ciel, reçut le nom et les fonctions de « Métatron » ? cf. Targ. de Ps.-Jonathan, *In Gen.*, v, 24. — Nath. Schmidt voudrait voir dans XLV, 3 *A*, la condamnation des sacrifices, et donc une interpolation chrétienne. Mais l'apocryphe dit seulement que Dieu n'agrée pas les sacrifices auxquels le cœur est étranger, dans le même sens qu'Is., XXIX, 13 ; Ps., XLIX (hébr. L), 8-15. Le même auteur croit que la manière dont XXXIII, 1 sq. *A* parle de l'institution du huitième jour révèle une pensée chrétienne. Mais le texte traite plutôt de l'âge du monde : le monde durera sept jours de mille ans; le huitième jour est celui de l'éternité.

On n'a donc aucune preuve pour affirmer qu'*Hénoch slave* a été interpolé par des mains chrétiennes.

On serait encore moins fondé à renverser les rôles et à statuer un rapport de dépendance plus ou moins indirecte du Nouveau Testament vis-à-vis de l'apocryphe : Charles, *The Book of the Secrets of Enoch*, Oxford, 1896, p. XXI-XXIII; cf. *The Apocrypha*, t. II, p. 428. L'absence de rapprochements vraiment frappants, sans parler d'autres raisons, rendent cette opinion peu vraisemblable. — Ne faudrait-il pas, du moins, faire une exception pour *Hén. sl.*, VII, I *A*; cf. XVIII, 6 ? Hénoch voit les anges tombés enveloppés de « ténèbres plus épaisses que les ténèbres de la terre », « enchaînés », « attendant l'épouvantable jugement. » Cf. Jude, 6 : les anges qui « ne surent pas garder leur rang, » sont « réservés pour le jugement du grand jour, liés de chaînes éternelles, au sein des ténèbres. » On a vu que saint Jude, 14 sq., se rencontre avec *Hén. éth.*, I, 9. Mais rien ne prouve qu'il ne se soit pas inspiré de la tradition orale. D'ailleurs, toutes les descriptions des peines de l'enfer présentent des traits communs; les chaînes, les ténèbres, le jugement sont des notions qui, en pareil sujet, s'offrent naturellement à l'esprit.

V. DOCUMENT PRIMITIF PALESTINIEN. — La source hébraïque ou araméenne primitive, d'où dérivent nos deux recensions slaves par l'intermédiaire du grec, est d'origine palestinienne. C'est en Palestine que les légendes concernant Hénoch prirent naissance et se développèrent; cf. *Jub.*, IV, 16-23; *Hén. éth.; Test. Lévi*, X, 5; XIV, 1; XVI, 1; *T. Jud.*, XVIII, 1; *T. Dan*, V, 6; *T. Nepht.*, IV, 1; *T. Sim.*, V, 4. Il existe encore un *Livre d'Hénoch* hébreu, de date tardive; cf. Buttenwieser, art. *Apocalyptic literature*, dans *The Jewish Encycl.*, t. I, p. 676-678; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, t. I, Philadelphie, 1909, p. 137-140. Voir aussi A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, t. I, Leipzig, 1907, p. 1-5; t. III, 1909, p. 206 sq. C'est aussi cette origine palestinienne qui explique la recommandation instante de l'auteur d'offrir des sacrifices au Seigneur, XLII, 6; XLV; LIX, 1 sq.; cf. LXI, 4 sq.; LXII, 1; LXVI, 2, et son conseil de fréquenter le Temple trois fois par jour : « Il est bon, dit le patriarche à ses enfants, d'aller le matin, à midi et le soir, dans le Temple du Seigneur, pour glorifier le Créateur de toutes choses, » LI, 4, *A* et *B*. Sur cet usage, cf. Schürer, *op. cit.*, t. II, p. 350, note 40. Il ne semble pas que la même coutume ait jamais existé pour la fréquentation des synagogues; *op. cit.*, p. 536. — Mais s'agit-il du Temple de Jérusalem, ou de celui de Léontopolis, en Égypte? Il semble bien que c'est le premier qui est visé. — Tout en pensant qu' « une partie considérable du livre fut primitivement rédigée en grec, » Charles considère comme certain que « différentes sections sont basées sur des originaux hébreux; » *The Apocrypha*, t. II, p. 428. Schürer range le livre dans la « littérature palestinienne », mais sans discuter la question de son origine.

VI. ÉPOQUE DE SA COMPOSITION. — L'apocryphe fut composé au début de l'ère chrétienne, en tout cas avant la destruction du Temple en 70 apr. J.-C. C'est, à quelques nuances près, l'avis unanime des critiques. — Et cette date resterait la même si l'on voulait voir dans le Temple dont parle le livre celui de Léontopolis; car il fut fermé sous Vespasien, vers l'an 73, et dépouillé de ses richesses, si bien qu'il n'y resta pas trace de culte divin; Josèphe, *Bell. jud.*, VII, 10, 2-4; cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 146 sq. — La sollicitude que l'auteur manifeste pour le service du Seigneur, ainsi que son respect pour les traditions des anciens, LII, 9 sq., montrent qu'il était Juif croyant et pieux. Mais il n'était pas essénien; le serment fait par Hénoch, XLIX, 2, son insistance sur les sacrifices et sa recommandation de fréquenter le Temple, le prouvent amplement.

VII. VERSIONS GRECQUES FAITES EN ÉGYPTE. — Les versions grecques supposées par les traductions slaves ne peuvent guère être postérieures au Ier siècle; Sokolof, *op. cit.*, IIe partie, p. 155 ; cf. Nath. Schmidt, *loc. cit.*, p. 312. Origène s'y réfère explicitement. — Elles furent probablement faites en Égypte; elles semblent connaître la traduction grecque de l'Ecclésiastique et le Livre de la Sagesse. — Certains passages particuliers à la recension *A* font également penser à la vallée du Nil. Bien qu'on ne puisse y trouver avec certitude les vues dualistes de

Philon sur l'éternité de la matière ni la préexistence des âmes, il est néanmoins incontestable que certaines de ses idées se rapprochent de celles du philosophe alexandrin; cf. Charles, *The Book of the Secrets of Enoch*, p. XIII, et *The Apocrypha*, t. II, p. 426. Mais ce critique exagère le « philonisme » du livre; voir les observations de Porter, *The Yeçer Hara*, dans *Biblical and semitic studies; critical and historical essays by the members of the semitic and biblical Faculty of Yale University*, New-York, 1901, p. 154-156. A son tour, ce dernier va trop loin en cherchant à éliminer toute trace d'hellénisme. La description de l'origine du monde, XXV, présente de curieuses analogies avec le mythe égyptien de l'œuf cosmique. Et la teinte gnostique de quelques passages rappelle les doctrines orphiques si répandues en Égypte.

VIII. Rapports d'Hénoch slave avec d'autres apocryphes et avec les Pères. — Il est malaisé de déterminer les rapports qui relient notre livre à certains apocryphes et à la littérature patristique. — Il n'y a pas, sans doute, de dépendance directe entre *Hénoch slave* et les *Jubilés;* les éléments communs doivent se ramener à l'écrit primitif d'où sont sortis nos *Livres d'Hénoch* ; cf. Sokolof, *op. cit.*, 2e partie, p. 145. Il faut en dire autant au sujet des *Testaments des Douze Patriarches*, qui se réfèrent à plusieurs reprises à un *Livre d'Hénoch;* les citations ne cadrent pas avec *Hén. éth.*, et, dans deux ou trois cas seulement, elles se rapprochent d'*Hénoch slave*. Aussi Charles, après avoir d'abord admis une utilisation immédiate d'*Hénoch slave* par les *Testaments*, préfère-t-il dire aujourd'hui que ces citations sont empruntées à « un document hénochique dont dérive notre *Hénoch slave ;* » *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, p. 238, note, et p. LIX; cf. *The Apocrypha*, t. II. p. 429. — Les rapprochements qu'on peut signaler entre *Hénoch slave* et le *Document Sadocite* ne sont pas de telle nature qu'on soit obligé d'admettre une dépendance littéraire.

Quant aux citations patristiques relevées par Charles, elles sont le plus souvent d'un caractère trop général pour permettre une conclusion. Seul le texte d'Origène, *De Princip.*, I, III, 2, contient une allusion directe à *Hénoch slave*, XXIV-XXX; XLVII, 3 sq.

Bibliographie. — I. *Textes.* — Les principaux textes sont réunis dans l'ouvrage suivant : M. J. Sokolof, *Slavanskaia Kniga Enokha pravednavo...* (*Livre slave d'Hénoch le Juste. Textes, traductions latines et dissertations. Ouvrage posthume de l'auteur, préparé pour la publication par M. Speranski. Publication de la Société impériale d'histoire et d'archéologie russes de l'Université de Moscou*), Moscou, 1910.

II. *Traductions.* — 1. en latin. — Sokolof, *op. cit.*, 1re part., p. 1-64 (recension longue). — 2. en anglais. — Charles-Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch, translated from the Slavonic by Morfill and edited with introduction, notes and indices*, by R. H. Charles, Oxford, 1896. Le texte est éclectique et mélange les deux recensions; il est basé sur une partie seulement des manuscrits. — Forbes et Charles, dans *The Apocrypha et Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. II, p. 425-469. La traduction donne les recensions *A* et *B* sur colonnes distinctes. — 3. en allemand. — Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch*, [*Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge, Band* I, n. 3], Berlin, 1896. Il reproduit séparément les deux recensions. Dans un nouvel ouvrage, Bonwetsch donna, en allemand, une traduction critique des deux recensions, d'après tous les textes actuellement connus : *Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV, 2, Leipzig, 1922; recension longue, p. 3-58 (d'après *S, J, P, U*), recension brève, p. 61-104 (d'après *U, B, B*[1], *V*n, *V*v, *C, M, Genn.*); en appendice : *Le Sacerdoce de Mathusalem, Nir et Melchisédech*, p. 107-121 (d'après *S, J, U, B, T, R*).

III. *Travaux divers.* — Les prolégomènes aux traductions de Charles-Morfill, Charles-Forbes et de Bonwetsch, les études de Sokolof, *op. cit.*, 2e partie; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, 2, Leipzig, 1893, p. 913 sq.; t. I. II, 1, 1897, p. 564; A. Loisy, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. I, 1896, p. 32 sq.; Charles, art. *Enoch, Book of the Secrets of*, dans Hastings, *Dict. Bibl.*, t. I, 1898, p. 708-711; le même, art. *Apocalyptic Literature*, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. I, 1899, col. 225-228; Torrey, art. *Apocalypse*, dans *The Jewish Encyclopedia*, t. I, 1901, p. 673 s. ; Littmann, art. *Enoch, Books of, ibid.*, t. V, 1903; Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and original Sin*, Cambridge,1903, p. 142 sq., 204-211; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1906, p. 295 sq.; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1906, p. 23 sq.; Fairweather, *The Background of the Gospels*, 1908, p. 234-238, 402; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e éd., t. III, 1909, p. 290-294; Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1910, t. I, p. 536-538; Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, vol. I, Fribourg, 1913, p. 227-242; Fotheringham, *The Date and Place of writing of the Slavonic Enoch*, dans *The Journal of theol. Studies*, t. XX [1918-1919], p. 252; Mrs. Maunder (sur le calendrier d'*Hén. sl.*, dans *The Observatory*, t. XLI (1918), p. 309-316); Charles, dans *The Journ. of. theol. Stud.* t. XXII (1920-1921), p. 161-163; Fotheringham, *The Easter Calendar and the Slavonic Enoch, ibid.*, t. XXIII [1921-1922], p. 49-56; Nathaniel Schmidt, *The two recensions of Slavonic Enoch, Journal of the american oriental Society*, 41, 4 [1921], p. 307-312.

16. Quelques apocryphes plus tardifs ou fragmentaires. — 1° *Les Paralipomènes de Jérémie ou Reste des Paroles de Baruch.*

Comme le titre l'indique, l'apocryphe se rapporte à l'époque de l'exil de Babylone. Il s'agit des derniers faits et gestes de Jérémie, que Baruch est censé avoir mis par écrit. Dieu annonce à Jérémie que la ville de Jérusalem va être livrée entre les mains des Chaldéens; il lui ordonne de cacher les vases sacrés du Temple et de partir avec le peuple pour Babylone; Baruch restera dans la ville. Ainsi fut fait. — Cependant, avant que la ville n'ait été prise, Jérémie avait envoyé un Éthiopien, Abimélech, dans la vigne d'Agrippa pour y chercher des figues. Abimélech s'y endort et ne se réveille qu'après soixante-six ans. Croyant n'avoir fait qu'un petit somme, il rentre dans la ville, mais y trouve tout changé. Il est conduit par un aigle vers Baruch qui reçoit de Dieu l'ordre d'écrire à Jérémie pour lui demander de renvoyer les femmes étrangères, condition du prochain retour du peuple dans la Terre sainte. Un aigle emporte la lettre avec un échantillon des figues restées toutes fraîches. Jérémie ramène le peuple, et les Juifs qui ne veulent pas renvoyer leurs femmes babyloniennes vont fonder la ville de Samarie. Pendant que Jérémie offre un sacrifice, il tombe comme mort; mais il reprend vie au bout de trois jours et loue Dieu de la rédemption dans le Christ Jésus. Irrité, le peuple le lapide.

Les personnages qui sont au centre du livre et les principales idées qui leur sont prêtées montrent que l'auteur était juif. Il a utilisé l'*Apocalypse syriaque de Baruch* et a écrit sans doute vers le milieu du IIe siècle apr. J.-C. La fin a été manifestement interpolée par un chrétien. D'après Charles, le livre a été écrit en grec. Il en reste différentes traductions et remaniements.

Bibliographie. — I. *Textes.* — *Grec :* Rendel Harris, *The rest of the Words of Baruch; a christian Apocalypse of the year 136 A. D., the text revised with an introduction*, Londres, 1889. — *Éthiopien :* Dillmann, *Chrestomathia aethiopica*, Leipzig, 1866, p. 1-15. — *Arménien : Livres extracanoniques de l'A. T.*, Venise, 1896, p. 349-378. — *Slave :* Plusieurs textes ont été édités par Novakovitch, *Popof et Tikhonravof.* — II. *Traductions.* — *En français :* R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français, Le livre de Baruch et la légende de Jérémie*, Paris, 1893. —

En allemand : Praetorius, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1872, p. 230-247; Koenig, dans *Studien und Kritiken*, 1877, p. 318-338. — *En anglais :* L'apocryphe se trouve résumé dans L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, t. IV, Philadelphie, 1913, p. 318-320. — III. *Travaux.* — Kohler, dans *The Jewish Quarterly Review*, t. V, 1893, p. 407-419 ; Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896, p. XVIII, XIX ; Ryssel, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*, t. II, 1900 et 1921, p. 402 sq.; Br. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, Leipzig, 1924, p. XCIV.

2° *Le Testament de Job.* — Le livre est proscrit comme « apocryphe » par le *décret ps.-gélasien.* Il présente, sous forme de midrach, un récit des tribulations de Job, identifié avec Jobab, roi des Iduméens; cf. Gen., XXXVI, 33. Job raconte comment, autrefois, sur le conseil d'un ange, il a détruit un temple d'idoles et comment, pour ce motif, à l'instigation de Satan, il eut à supporter la perte de ses biens, la mort de ses enfants et d'autres afflictions. Mais Dieu lui a tout rendu. Et maintenant, sur le point de mourir, il partage ses possessions entre ses sept fils; quant à ses trois filles, il leur donne des ceintures dont le contact les remplit d'une sorte d'extase et leur inspire des hymnes célestes. C'est au milieu de ces chants que Dieu prend l'âme de Job.

Le livre n'offre rien de spécifiquement chrétien; les sentiments qu'il contient sont juifs. James pense que l'auteur est un juif converti au christianisme. Spitta croit le livre d'origine purement juive; Kohler, d'origine judéo-essénienne. — Il fut écrit en grec, probablement en Égypte, et n'est pas postérieur au IIe siècle, si, comme le croit James, Tertullien y fait allusion; *De patientia*, c. XIII, *P. L.*, t. I, col. 1270 sq.; cf. *Test. Job*, XX. Cf. James, *The lost apocrypha of the O. T.*, Londres, 1920, p. 93, note.

L'auteur semble avoir utilisé les additions de la version grecque *Job*, II, 9; XLII, 18.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Texte.* — Le texte grec fut d'abord édité par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, 1, 1833, p. 180-191; en dernier lieu, par M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, II, [*Texts and Studies*, t. V, 1], Cambridge, 1897, p. 103-137.

II. *Traductions.* — *En français :* Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t. II, col. 401-420. — *En anglais* : Kohler, dans *Semitic Studies in memory of Alex. Kohut*, Berlin, 1897, p. 625-338.

III. *Travaux.* — James, *op. cit.*, p. LXXII-CII; Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. III, 2, Goettingue, 1907, p. 139-206; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 1909, p. 406 sq.

3° *Le Testament de Salomon.* — C'est une composition étrange, dont beaucoup de matériaux sont incontestablement juifs, quoiqu'ils aient été retravaillés par un chrétien. — Lorsque le roi Salomon édifia le Temple, il avait comme surveillant des travaux un officier qu'il aimait beaucoup. Mais, bien qu'il lui fît servir double ration, cet homme ne cessait de dépérir ; c'est que, pendant la nuit, le démon Ornias venait lui enlever la moitié de ses aliments et lui sucer le sang par le pouce. Salomon, informé du fait, alla au Temple et pria le Seigneur de livrer le démon entre ses mains. Et voici que l'archange Michel lui apporte, de la part du Dieu des armées, une bague qui lui donnait pouvoir sur « tous les démons de la terre, mâles et femelles; » elle devait sa vertu au *pentalpha* qui était gravé sur le chaton. Salomon remit cet anneau à l'officier en lui recommandant de le jeter à la poitrine du démon. C'est ce qu'il fit; le démon perdit toute force et l'officier le mena avec lui dans l'atrium du palais royal. Salomon en fit son esclave et l'employa à tailler les pierres que ses navires apportaient d'Arabie pour la construction du temple. Salomon fit successivement comparaître devant lui Béelzeboul, le prince des démons Asmodée et une grande quantité d'autres esprits mauvais dont les uns habitent l'air, d'autres la terre, d'autres les régions inférieures, et les obligea à travailler à la construction du temple. Il garda ce pouvoir merveilleux sur les démons jusqu'au jour où l'amour désordonné qu'il portait à une femme jébuséenne lui fit offrir un sacrifice à Moloch. Il tomba à son tour sous l'empire des démons et « la gloire de Dieu s'éloigna de lui. » C'est pourquoi il fit ce *Testament*, afin que les hommes fussent instruits par son exemple.

Déjà au temps de Jésus-Christ, les rabbins racontaient des choses extraordinaires sur le pouvoir surnaturel de Salomon. D'après l'historien Josèphe, « Salomon composa des incantations pour adoucir les maladies et laissa des formules d'exorcismes pour enchaîner et chasser les démons, de façon à les empêcher de revenir. » L'historien vit lui-même un exorciste juif tirer le démon du nez d'un possédé, au moyen d'un anneau dont le chaton renfermait « une des racines indiquées par Salomon, » et à l'aide des formules composées par ce roi; *Ant.*, VIII, II, 5. Le Talmud et les Midrachim font de Salomon un magicien expert ; *Gittin*, 68 *a-b; Sotah*, 48 *b; Bemidbar Rabba*, XI, *in Num.*, XI, 22; *Pesikta*, 45 *b; Targoum Scheni, in Esth.*, I, 2; cf. *Pirqé Aboth*, V, 9 (al. 6). Sans aucun doute, le *Testament de Salomon* contient un noyau juif extrêmement ancien. Mais d'autre part, il présente aussi de nombreuses affinités de pensée et d'expression avec le Nouveau Testament. Conybeare y voit un remaniement chrétien d'un ouvrage juif et en place la composition à la fin du premier siècle de notre ère. Schürer le considère comme un écrit purement chrétien. D'après l'opinion plus plausible de Mac Cown, il a été rédigé au début du IIIe siècle par un chrétien de langue grecque qui a utilisé des matériaux juifs du Ier siècle. Très probablement, c'est en Égypte qu'il a été écrit.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Texte.* — Le Testament de Salomon fut d'abord édité par Fleck, Leipzig, 1837. Ce texte fut reproduit par *P. G.*, t. CXXII, col. 1315-1358. Une édition critique fut faite par Chester Charlton Mc Cown, *The Testament of Solomon edited from manuscrits at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with introduction*, Leipzig, 1922.

II. *Traductions.* — *En allemand :* Bornemann, *Zeitschrift für historische Theologie*, 1844, III, p. 9-59. — *En latin : P. G.*, t. CXXII, col. 1315-1358. — *En anglais :* Conybeare, dans *The Jewish Quarterly Review*, t. XI, 1898, p. 15-45.

III. *Travaux.* — M. R. James, dans Cheyne, *Ency. bibl.*, t. I, 1899, col. 254; C. H. Toy, dans *The Jewish Encycl.*, t. XI, 1907, p. 448; A. L. Williams, dans *The Journal of theol. Studies*, t. X, 1909, p. 424 sq. ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, 1909, p. 419 sq.; surtout Mc Cown, dans son introduction, *op. cit.*, p. 1-136; Abel, dans la *Revue biblique*, 1923, p. 470 sq. (recension).

4° *Les Apocalypses d'Elie et de Sophonie.* — L'existence d'un apocryphe placé sous le nom du prophète Elie est attestée par Origène, qui prétend que saint Paul en a tiré sa citation de I Cor., II, 9 : *Sicut scriptum erat : quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. Comment. in Matth.*, XXVII, 9, *P. G.*, t. XIII, col. 1769; par l'Ambrosiaster, *Comment. in Ep. I Cor., II, 9. P. L.*, t. XVII, col. 205; par les *Constitutions apostoliques*, VI, 16 ; par Ps.-Euthalius, au IVe siècle; dans Gallandi, *Bibl. patr.*, t. X, p. 258; par le catalogue stichométrique de Nicéphore, par la *Synopse* du Ps.-Athanase, par le catalogue de soixante livres publié par Montfaucon et Cotelier. Ces trois listes mentionnent aussi un apocryphe attribué à Sophonie. — Cette apocalypse d'Élie était très probablement d'origine juive; cf. Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 361-364.

On ne sait si c'est à cette apocalypse qu'appartient un texte découvert par D. Donatien de Bruyne dans un manuscrit de Wurzbourg du VIIIe siècle, et publié par lui une première fois, en 1908, dans la *Revue bénédictine*, p. 153 sq. Il y est question d'une vision du « prophète Élie » sur la géhenne et les peines diverses que subissent les différentes catégories de pécheurs. L'écrit tout entier dans lequel se trouve cette citation, avec des citations de plusieurs autres apocryphes, a été édité par D. de Bruyne en 1925 : *Epistula Titi, discipuli Pauli, De dispositione sanctimonii, Revue bénédictine*, 1925, p. 47-72. Il résulte d'un autre passage de cette *Épître de Tite* qu' « Élie a écrit sur les événements des derniers temps, » de même qu' « Hénoch le juste fut chargé d'écrire sur ce que firent les premières générations des hommes; » *loc. cit.*, p. 55. Il s'agit donc d'une apocalypse sur la fin du monde. — C'est probablement de la même source que dérive un autre texte de cette *Épître de Tite : Quod non viderunt oculi, nec aures audierunt, nec in cor hominis ascendit, et erit in aeternis aeternorum genus incomparabilis et inconspicibilis ; loc. cit.*, p. 48; cf. I Cor., II, 9. — L'auteur de cette *Épître*, un hérétique du IIIe ou IVe siècle, avait à sa disposition une collection abondante d'apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament (*Hénoch*, les *Jubilés*, les *Actes de Pierre*, de *Paul*, de *Jean*, d'*André*, etc.).

A côté de ces citations viennent se ranger des textes coptes, malheureusement fragmentaires, en partie acquis par Maspero et publiés en 1885 par Bouriant, en partie achetés par le Musée égyptien de Berlin. Tous ces textes furent édités par Steindorff, en 1899. — Ce critique répartit les fragments, dont les uns sont écrits en dialecte sahidique, les autres dans le dialecte d'Akhmim, entre trois apocalypses différentes :

1. *Une apocalypse anonyme*. — Elle relate une vision du lieu de punition des pécheurs et du séjour des justes.

2. *L'Apocalypse d'Élie*. — Le voyant reçoit l'ordre de prêcher la pénitence; puis, il prophétise les combats que des rois d'Assyrie livreront à des rois de Perse en Égypte; l'apparition de l'Antéchrist, ses luttes contre Élie et Hénoch, sa défaite, la venue du Messie, le règne millénaire des saints. — Le signalement que l'*Épître de Tite* donne de l'*apocalypse d'Élie* : « Élie écrivit sur les événements des derniers temps, » conviendrait bien à notre apocryphe. Il porte le titre d'*Apocalypse d'Élie* dans la souscription.

3. *L'Apocalypse de Sophonie*. — On trouve dans ce court fragment l'expression : « moi, Sophonie, je vis cela en vision. » Il traite des punitions infligées dans l'au-delà aux âmes pécheresses.

Mais il semble bien que l'*apocalypse anonyme* fasse partie de l'*Apocalypse de Sophonie;* la similitude de pensées et d'expressions invite fortement à l'admettre; Schürer, *op. cit.*, t. III, p. 308 sq. — Cette *apocalypse de Sophonie* est d'origine juive ; le terme de « catéchumènes » qui s'y rencontre, XVI, 1 sq., n'a rien de spécifiquement chrétien; Harnack, dans Steindorff, *op. cit.*, p. 18, note 1. Clément d'Alexandrie cite un texte *apocryphe de Sophonie* dans lequel il est question de l'ascension du prophète au cinquième ciel; *Strom.*, V, XI, 77, *P. G.*, t. IX, col. 1116. La citation ne se trouve pas dans nos textes coptes, mais elle s'y encadrerait très bien. L'*apocalypse* pourrait donc être du IIe siècle.

L'*Apocalypse d'Élie*, au contraire, est manifestement chrétienne, du moins sous sa forme présente; les allusions à Notre-Seigneur et les réminiscences du Nouveau Testament y sont nombreuses. Mais il est probable qu'il y eut une *apocalypse juive* se rapportant à l'ascension d'Élie au ciel et relatant les visions dont il y fut favorisé. Le prophète qui fut enlevé à la terre sur un char de feu, II Reg., II, 1-11, était tout naturellement désigné, aussi bien qu'Hénoch, à l'attention des apocalyptiques. Il existe encore une apocalypse d'Élie, en hébreu, d'époque tardive, dont certains passages, p. ex. la description de l'Antéchrist, rappellent les fragments coptes. Cf. Moses Buttenwieser, *Die hebräische Elias-Apokalypse*, Leipzig, 1897; le même, dans *The Jewish Encycl.*, t. I, p. 681 sq. On en trouve une traduction allemande dans A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, t. II, 1908, p. 33-38. Il se pourrait donc qu'un *apocryphe juif* assez ancien soit à la base de tous ces textes. Cf. M. R. James, *The lost Apocrypha of the O. T.*, Londres, 1920, p. 61. Il n'est pas impossible que l'*apocalypse* dite de *Sophonie* en ait fait partie.

Mais lors même que l'*Apocalypse d'Élie* serait antérieure à saint Paul, il serait encore très hasardé d'affirmer que l'Apôtre y a puisé la citation de I Cor., II, 9. J. Thackeray a montré que la fusion des deux passages d'Isaïe, LXIV, 4 et LXV, 16 sq., qui suffisent à expliquer la citation de saint Paul, était courante au Ier siècle de notre ère; *The Relation of St. Paul to contemporary jewish tought*, Londres, 1900, p. 240-245; et M. R. James se rallie à cette explication, *The lost Apocrypha of the O. T.*, p. 53 sq. On ne saurait admettre que l'Apôtre ait fait précéder la citation d'un apocryphe de la mention : « selon qu'il est écrit, » comme s'il s'agissait d'un livre inspiré. Saint Jérome avait donc raison de récuser l'affirmation d'Origène; *Ep.*, LVII, *Ad Pammach.*, c. IX, *P. L.*, t. XXII, col. 576.

Les papyrus coptes ont été écrits, au plus tard, au début du Ve siècle; Steindorff, *op. cit.*, p. 6. La version copte fut faite sur le texte grec, et celui-ci semble avoir été la source de plusieurs épisodes racontés dans l'Apocalypse de Paul; cf. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 525-540, notes.

BIBLIOGRAPHIE. — Les textes coptes ont été réunis, édités et traduits en allemand, par Georg Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Uebersetzung, Glossar (Texte und Untersuchungen, N. F.*, II, 3 a), Leipzig, 1899. — Un nouveau fragment, en dialecte sahidique, qui donne le début de l'*Apocalypse d'Elie*, fut récemment trouvé sur la dernière feuille d'un manuscrit biblique, publié par Budge, *Coptic biblical text in the dialect of the Upper Egypt*, Londres, 1912. Cf. C. Schmidt, *Apocalypse des Elias*, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1913, p. 774 sq. — Enfin, un papyrus grec, contenant seulement quelques mots qui correspondent au chap. XLII, 3 de l'*Apocalypse d'Elie*, fut publié par Pistelli, *Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto*, t. I, Florence, 1912. C'est le premier passage du texte grec qui ait été retrouvé; cf. *Rev. bibl.*, 1913, p. 138. Outre les ouvrages déjà cités, mentionnons encore Székely, *Bibliotheca apocrypha*, Fribourg, 1913, p. 489-493; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, Fribourg, 1914, p. 707 sq.

5° *L'Apocryphe d'Ezéchiel*. — L'existence d'un *apocryphe d'Ezéchiel* est attestée par le catalogue stichométrique de Nicéphore et par la *Synopse* du Ps.-Athanase qui dépend du premier. L'historien Josèphe déclare que le prophète Ézéchiel « écrivit et laissa deux livres; » *Ant.*, X, V, 1. Il semble donc bien que déjà au Ier siècle de notre ère, on connaissait, à côté du livre canonique d'Ézéchiel, un autre ouvrage placé sous le nom de ce prophète.

La littérature chrétienne des premiers siècles nous a conservé plusieurs fragments de cet apocryphe.

1. Le fragment le plus important se trouve dans saint Epiphane, *Haer.*, LXIV, c. LXX, éd. Holl, t. II, p. 515 sq. (Migne ne l'a pas); cf. *ibid.*, c. LXXI, éd. Holl,

t. II, p. 519, *P. G.*, t. XLI, col. 1196 sq. Voulant démontrer, contre les origénistes, la vérité de la résurrection des corps, saint Épiphane cite le texte d'Isaïe XXVI, 19, et ajoute : « Je ne passerai pas sous silence les paroles que le prophète Ézéchiel, dans son apocryphe, a dites au sujet de la résurrection, et je les rapporterai ici. Parlant d'une manière figurée (« énigmatique »), il expose le juste jugement que l'âme et le corps ont à subir en même temps. » — Suit l'histoire d'un roi qui donnait un festin à l'occasion des noces de son fils; il y invita tous les hommes de son peuple, tous enrôlés dans son armée, à l'exception de deux « civils » (παγανοί), dont l'un était aveugle, l'autre paralytique. Pour se venger de n'avoir pas été invités, les deux infirmes se concertèrent : l'aveugle prit sur son dos le paralytique qui lui montrait le chemin, ils pénétrèrent dans le jardin (παράδεισος) royal et y commirent des dégâts. Mais même là où ils n'en commirent pas, leurs traces restèrent. Quand le méfait fut connu, le roi les fit appeler et les interrogea. Tous deux se récrièrent : l'aveugle montra son incapacité à se diriger, le paralytique son impuissance à marcher. « Que fait alors le juste juge ? » Il place le paralytique sur l'aveugle et les fait fouetter tous deux. Le paralytique dit à l'aveugle : « N'est-ce pas toi qui m'a pris sur tes épaules et m'as emporté ? » Et l'aveugle réplique au paralytique : « Et toi, n'es-tu pas devenu mes yeux ? » « De la même manière, conclut l'apologue, le corps est réuni à l'âme et l'âme au corps pour qu'ils soient convaincus des œuvres faites en commun, et le jugement devient complet pour tous deux, pour le corps et pour l'âme, responsables tous deux des actes, bons ou mauvais, qu'ils ont accomplis. » — La résurrection est donc moralement exigée pour que pleine justice puisse être faite.

2. Une deuxième citation se rencontre dans Clément d'Alexandrie : « Je vous jugerai selon l'état dans lequel je vous trouverai; » *Quis dives salvetur*, XL, 2, *P. G.*, t. IX, col. 645. Ces paroles indiquent la sévérité et l'irrévocabilité du jugement et cadrent sans difficulté avec le texte précédent. Elles sont explicitement attribuées à Ézéchiel par la traduction latine de la *Vita Antonii*, c. XVI, *P. L.*, t. XXVI, col. 869, et par saint Jean Climaque, *Scala Paraidis*, c. VII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 812. D'autres écrivains les citent comme paroles « que Dieu a dites par un prophète, » saint Justin comme paroles de Jésus-Christ.

3. Un troisième fragment exhorte « la maison d'Israël », « le peuple saint », à la pénitence; saint Clément de Rome, *Ep. aux Cor.*, VIII, 3, après une citation d'Ez.,XXXIII, 11; Clém. d'Alex., dans le *Paedag.*, I, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 357, cite une partie du texte apocryphe comme parole que Dieu a dite « par Ézéchiel ».

4. Un autre texte semble faire allusion à la naissance mystérieuse du Messie : « Et la génisse enfantera, et l'on dira : elle n'a pas enfanté; » saint Éphipane, *Haer.*, XXX, 30, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 457. — Mais l'origine de cette parole est plus incertaine. Saint Épiphane la cite sur le même plan que les autres textes scripturaires, sans spécifier la provenance. Clément d'Alexandrie la donne comme « Ecriture »; *Strom.*, VII, XVI, *P. G.*, t. IX, col. 532. Les *Actes de Pierre avec Simon* l'attribuent à un « prophète », c. XXIV, et d'après le contexte il semblerait que ce soit à Isaïe. Saint Grégoire de Nysse la place au milieu de citations qu'il dit tirées d'Isaïe; *Adv. Judaeos*, III, *P. G.*, t. XLVI, col. 208. En effet, un texte quelque peu semblable se trouve dans la partie chrétienne de l'*Ascension d'Isaïe*, XI, 13 sq.; cependant, le mot important y manque. Seul Tertullien l'adjuge à Ézéchiel : *Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit*; *De carne Christi*, XXIII, *P. L.*, t. II, col. 790. Les auteurs chrétiens l'appliquèrent à l'enfantement virginal de Marie, et il paraît difficile à M. R. James d'y trouver un autre sens. Cependant, Holl fait remarquer avec raison qu'elle ne peut guère émaner originairement d'une plume chrétienne : un chrétien aurait-il osé désigner Marie par le terme de « génisse » ou de « vache »? Mais les explications que ce critique donne de la parole, d'après des sources rabbiniques, n'en enlèvent pas toute obscurité.

M. R. James serait porté à rattacher encore à l'*apocryphe d'Ézéchiel* un texte cité dans l'Ép. de S. Clément de Rome aux Cor., XXIII, 2, 3, *P. G.*, t. I, col. 260, et dans l'homélie connue sous le nom de seconde Ep. de S. Clément, XI, 2 ,3, *P. G.*, t. I, col. 344 sq. James, *The lost apocrypha of the O. T.*, Londres, 1920, p. 40, 68.

Si l'on fait abstraction de la parole rapportée sous le n. 4, dont la signification précise nous échappe et qui n'est attribuée à Ézéchiel que par Tertullien, on peut affirmer que l'apocryphe placé sous le nom du grand prophète de l'exil était un écrit purement juif. La foi en la résurrection et la nécessité d'une sanction atteignant le corps lui-même étaient des idées généralement reçues en Palestine au temps de Jésus-Christ. L'apologue de l'aveugle et du paralytique se retrouve identique, à de très légères variantes près, dans des écrits rabbiniques où elle a précisément pour but de prouver que le corps sera jugé et puni en même temps que l'âme; *b. Sanh.* 91 *a* et *b*; *Mechiltha, in Ex.*, XV,1; Midrach *Vayiqra Rabba*, par. IV, *in Lev.*, IV, 1. Dans les deux premiers passages, elle est placée sur les lèvres de R. Jehouda Ha-Nasi (vers la fin du IIe siècle); dans le dernier, elle est attribuée à R. Ismael (vers l'an 130 apr. J.-C.). Seul un Juif aura pensé à qualifier Israël de « peuple saint » et à rattacher ses doctrines sur le jugement et la résurrection des corps au prophète Ézéchiel; la célèbre vision des ossements, Ez., XXXVII, offrait d'ailleurs un point de départ naturel à des développements de ce genre. — Enfin, si l'*apocryphe* était inclus parmi les « deux livres » d'Ézéchiel dont parle Josèphe, il était évidemment d'origine juive.

On ne se trompera guère en plaçant, avec Holl, la date de composition de l'*apocryphe d'Ézéchiel* entre l'an 50 av. J.-C. et l'an 50 apr. J.-C.

Il semble avoir joui dans l'antiquité chrétienne d'une grande considération. Nous avons vu qu'il est cité par saint Clément de Rome, Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Epiphane, et par plusieurs autres écrivains ecclésiastiques.

BIBLIOGRAPHIE. — Le travail le plus complet et le plus au point sur l'apocryphe d'Ézéchiel est celui de Karl Holl, qui a groupé les fragments et soumis toute la question à un examen approfondi : *Das Apokryphon Ezechiel*, dans *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von Freunden und Schülern*, Stuttgart, 1922, p. 85-98. Voir aussi Resch, *Agrapha*, 2e édit., Leipzig., 1906, p. 305, 322 sq., 381; M. R. James, *The Apocryphal Ezechiel*, dans *The Journal of theological Studies*, t. XV, 1914, p. 236-243, et *The lost Apocrypha of the Old Testament*, Londres, 1920, p. 64-68.

J. B. FREY.

APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT. — I. Généralités. II. Évangiles. III. Actes. IV. Épîtres. V. Apocalypses.

I. GÉNÉRALITÉS. — 1° *Notion et définition des Apocryphes néo-testamentaires.* — S'il n'est pas facile de préciser d'une manière très ferme la notion d'*Apocryphe de l'Ancien Testament*, il l'est moins encore de délimiter celle d'*Apocryphe néo-testamentaire.* Les plus

récentes publications sur la matière ont fait rentrer dans cette catégorie des écrits si nombreux et si divers, qu'un peu de confusion tend à résulter de cette manière de procéder. Avant d'aborder l'étude même de la littérature apocryphe il est donc indiqué de circonscrire ce genre de productions.

La notion d'apocryphe est étroitement liée à celle du Canon de la Sainte Écriture. Pour nous catholiques, est apocryphe, par définition, tout livre qui affiche, plus ou moins ouvertement, la prétention d'être une écriture sacrée, de s'équiparer aux livres reconnus par l'Église comme inspirés, et qui, pourtant, n'a pas été officiellement reçu dans le canon des Livres saints.

Cette idée est très ancienne. Alors même que la question du canon néo-testamentaire ne se posait pas encore clairement, Origène signalait à côté des quatre évangiles en la possession de l'Église, de multiples évangiles, sans autorité ceux-là, que l'on trouvait en usage dans les sectes dissidentes. *Homil. in Lucam*, I, *P. G.*, t. XIII, col. 1801. Sans faire cette opposition expresse, les premiers hérésiologues, un Irénée, un Hippolyte avaient déjà dénoncé aux mains des hétérodoxes des évangiles différents du tétramorphe et sur lesquels les sectaires échafaudaient leurs systèmes antiecclésiastiques. Plus accueillant aux pensées les plus diverses, Clément d'Alexandrie n'avait pas cru devoir prononcer l'anathème contre des productions de ce genre, auxquelles il empruntait, à l'occasion, tel trait caractéristique, mais qu'il distinguait pourtant des publications authentiquées par l'Église. Ainsi, dès la fin du IIe siècle, la notion d'*apocryphe du Nouveau Testament* tendait à prendre des contours assez définis. Cela ne veut pas dire que les premiers apocryphes datent seulement de cette époque. Plusieurs, à ce moment, avaient déjà une assez longue existence; certains avaient déjà été utilisés, sans arrière-pensée, par des auteurs ecclésiastiques, tel Justin, tel l'auteur de la *IIa Clementis*. Mais, vers la fin du IIe siècle, la distinction que les auteurs archaïques ne faisaient pas toujours tendait à s'imposer avec une netteté croissante.

Au début du IVe siècle, la canon est définitivement constitué au moins dans ses grandes lignes. On sait que l'une des grandes préoccupations d'Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* est de signaler au passage les données relatives aux livres canoniques. L'évêque de Césarée a même pris la peine de récapituler, à l'usage des lecteurs pressés, les résultats d'une enquête qui fut extrêmement diligente. *H. E.*, III, XXV, *P. G.*, t. XX, col. 268 sq. Sans vouloir discuter à fond ce texte capital qui est étudié ailleurs, marquons simplement les catégories qu'établit notre auteur. Parmi les livres qui se donnent comme étant ceux de la Nouvelle Alliance, il convient de distinguer, d'une part, les livres reçus de tous, τὰ ἐν ὁμολογουμένοις nos protocanoniques; en second lieu, les livres contestés, mais qui sont admis par un grand nombre, τὰ ἀντιλεγόμενα, nos deutérocanoniques; enfin ceux qu'Eusèbe appelle les νόθα, les bâtards, les illégitimes, et parmi lesquels il établit une sous-division. Viennent d'abord les ouvrages qui, à coup sûr, ne sont pas testamentaires ἐνδιαθήκοι, mais qui pourtant sont connus (et cités) par la plupart des écrivains ecclésiastiques, en telle sorte qu'à ce point de vue, un peu extérieur, on pourrait presque les faire rentrer dans la catégorie des ἀντιλεγόμενα. Ce sont : les *Actes de Paul*, le *Pasteur* (d'Hermas), l'*Apocalypse de Pierre*, l'*Épître de Barnabé*, les *Enseignements des apôtres*, διδαχαί τῶν ἀποστόλων, et l'*Apocalypse de Jean*, que d'autres, il est vrai, rangent parmi les écrits canoniques, enfin, si l'on veut, l'*Évangile selon les Hébreux*. Suit une énumération d'écrits qui sont jugés beaucoup plus sévèrement, car ce sont des productions hérétiques, présentées sous le nom des apôtres : tels les *Évangiles* de Pierre, de Thomas, de Matthias et d'autres encore; tels les *Actes* d'André, de Jean et des autres apôtres. Disons, en bref, qu'il y a pour Eusèbe deux catégories de νόθα, les uns orthodoxes, les autres hérétiques. C'est déjà presque notre division des *apocryphes néo-testamentaires*, et c'est aussi la notion que nous en avons. Il reste pourtant dans le texte d'Eusèbe un germe de confusion. Si la plupart des écrits rangés parmi les νόθα se présentent comme des doublures de livres de la Nouvelle Alliance, il en est un tout au moins, le *Pasteur* d'Hermas, qui n'affiche aucune prétention d'être compté parmi les instruments authentiques de l'Église. L'excuse d'Eusèbe c'est qu'à son époque le *Pasteur* passait en Orient pour l'œuvre d'un contemporain de saint Paul et était admis de ce chef à la lecture publique dans les Églises, *H. E.*, III, III, 6, col. 217 B, alors que l'Occident, et tout au moins Rome, semblait mieux renseigné sur les origines de ce livre aux allures un peu mystérieuses, comme en témoigne le *Muratorianum*. Mais il est important de remarquer que l'évêque de Césarée ne s'avise pas de faire figurer dans sa liste des *apocryphes néo-testamentaires* des écrits comme les épîtres ignaciennes ou la lettre de Clément Romain qu'il connaît pourtant fort bien. Il semble que pour lui la notion de νόθος implique toujours l'idée d'une prétention, plus ou moins affichée par l'auteur, à passer pour écrit testamentaire.

C'est dans le même ordre d'idées que se meut la pensée de saint Jérôme. Sur ce point, comme sur tant d'autres, elle dépend étroitement d'Eusèbe. Chez lui c'est le mot *apocryphe* qui traduira le νόθος de l'évêque de Césarée; or jamais il ne lui viendra à l'esprit de ranger parmi les apocryphes les œuvres de l'ancienne littérature chrétienne qui n'affichent aucune intention de se faire placer dans le canon néo-testamentaire. Voir *Index alphabeticus in omnia opera S. Hieronymi*, dans *P. L.*, t. XXX, col. 923. On dira sensiblement la même chose de saint Épiphane, et pour ne pas multiplier les sondages, de saint Augustin.

Pourtant c'est vers le Ve siècle que l'on voit prendre au mot « apocryphe » un sens beaucoup plus large. Nous n'avons pas à discuter ici les problèmes que soulèvent les origines du *Décret* dit *de Gélase*, ni à examiner les liens qui rattachent cette curieuse pièce à un décret analogue du pape Damase. On sait que la dernière partie de ce texte fameux est intitulée : *Notitia librorum apocryphorum qui nullatenus a nobis recipi debent.* Parmi les livres condamnés on trouve pêle-mêle et tous stigmatisés par le mot *apocryphe* des contrefaçons d'écrits néo-testamentaires, des écrits manichéens sans attache avec l'Écriture, la recension critique d'Hésychius et les ouvrages d'écrivains catholiques, mais plus ou moins suspects : Eusèbe, Tertullien, Lactance et même saint Cyprien. Le sens primitif du mot *apocryphus* s'est complètement oblitéré; il signifie simplement « qui n'est pas approuvé en tout par l'Église romaine. »

Je ne sache pas que le mot ait jamais reçu ailleurs une aussi considérable extension; mais plusieurs documents, assez difficiles à dater, de la période byzantine donnent encore au mot ἀπόκρυφος une signification assez lâche qui n'est pas sans rapport avec celle-ci. C'est ainsi que la *Stichométrie de Nicéphore* (XIe siècle ou peut-être beaucoup plus ancienne), après avoir énuméré les livres authentiques des deux Testaments, signale ensuite les livres contestés, ἀντιλεγόμενα, de l'Ancien et du Nouveau. Dans cette dernière catégorie prennent place, l'*Apocalypse de Jean* et celle *de Pierre*, l'*Épître de Barnabé*, l'*Évangile selon les Hébreux* Viennent en troisième lieu les *apocryphes*, ἀπόκρυφα, de l'Ancien et du Nouveau Testament. Or sous cette rubrique figurent les *Actes*, περίοδοι, *de Paul*, *Pierre*, *Jean*, *Thomas*, l'*Évangile selon Thomas*, la *Didachè*

des apôtres, les trente-deux livres de Clément (c'est-à-dire nos *Clémentines*), les écrits d'Ignace, de Polycarpe et d'Hermas. L'énumération semble inachevée. Le texte dans Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 299-301. De la même manière la *Description des soixante livres canoniques*, qui ne contient pas la rubrique des ἀντιλεγόμενα néo-testamentaires, range dans la catégorie des apocryphes, outre des productions à qui convient parfaitement ce nom, l'*Épître de Barnabé*, la *Didascalie* de Clément, la *Didascalie* d'Ignace, la *Didascalie* de Polycarpe. Zahn, *ibid.*, p. 292. Il me semble difficile de ne pas rapprocher cette manière de faire d'une circonstance qui n'est pas toujours suffisamment remarquée. On sait que plusieurs des productions de l'ancienne littérature chrétienne nous sont parvenues dans des manuscrits bibliques. Le *Codex Sinaïticus* nous a rendu le texte grec du *Pasteur* et de l'*Épître de Barnabé*. Le ms. le plus ancien de la *Iª Clementis* n'est autre que le célèbre *Alexandrinus*, à qui nous devons aussi l'homélie dite *IIª Clementis*. Il est infiniment vraisemblable que ce ne sont pas là des accidents isolés. Il a dû exister de nombreux mss. où figuraient, à la suite des livres reconnus par tous comme canoniques, un nombre plus ou moins considérable des plus anciennes productions de la littérature chrétienne admises aux honneurs de la lecture publique. A une époque où l'idée d'inspiration scripturaire n'avait pas pris toute sa signification, on ne croyait pas manquer à la majesté de l'Écriture en copiant dans le même volume les textes sacrés et certains écrits plus récents mais apparentés aux premiers, tout comme le bréviaire d'aujourd'hui fait place aux textes scripturaires aussi bien qu'aux homélies des Pères et aux légendes des saints. Sans s'élever contre ce qui nous paraîtrait aujourd'hui un intolérable abus, les catalogues scripturaires que nous venons d'étudier s'efforcent de maintenir le départ entre les productions humaines et les livres inspirés. Sous la gaucherie de leur nomenclature reparaît toujours le cadre tracé au IVᵉ siècle par Eusèbe.

Et ce cadre reparaît beaucoup mieux encore dans la fameuse *Synopse d'Athanase* dont l'auteur n'a rien de commun avec le patriarche d'Alexandrie. Après avoir énuméré les livres canoniques des deux Testaments, le rédacteur signale, mais pour les en distinguer soigneusement, les « innombrables livres laborieusement composés par les très grands et très sages Pères, porteurs de Dieu, dans la suite des temps. » Venant ensuite aux livres qui se prétendent à tort scripturaires, il écrit : « Mais il y a encore d'autres livres différents de ceux dont on a parlé dans les deux Testaments, les uns (simplement) contestés, les autres apocryphes. » Suit la liste des ἀντιλεγόμενα et des ἀπόκρυφα de l'Ancienne Alliance. Quant aux ἀντιλεγόμενα du Nouveau Testament les voici : « *Actes*, περίοδοι, *de Pierre, de Jean, de Thomas, Évangile selon Thomas, Didachè* des apôtres, *Clémentines*, Κλημέντια; on en a extrait les choses les plus vraies et inspirées; tels sont les livres reconnus ou (admis à la lecture) : ἐξ ὧν μεταφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα, ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα. » On s'attendrait à trouver ensuite une division qui correspondît à celle des *apocryphes* de l'Ancien Testament. Mais notre auteur, qui ne se pique pas de logique, substitue à cette rubrique un développement ampoulé sur les livres bâtards et apocryphes, lesquels ne contiennent rien de bon, sont bien plutôt dignes d'être cachés que d'être lus, ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ἄξια, entre autres ceux qui parmi eux portent le nom d'évangiles. Texte dans Zahn, *loc. cit.*, p. 316-317, et dans *P. G.*, t. XXVIII, col. 432.

De cette médiocre littérature retenons au moins l'effort qu'on y remarque pour détacher complètement de la catégorie des écrits pseudo-testamentaires les productions de l'ancienne littérature chrétienne. Cette idée, si intimement liée aux notions de canonicité et d'inspiration, ira s'affermissant au cours des âges et quand reprendront au XVIᵉ siècle les études proprement historiques de la Bible et des écrits apparentés, on ne songera pas, en général, à réintégrer parmi les *apocryphes du Nouveau Testament* les écrits authentiques de l'ancienne littérature chrétienne. En l'absence des textes mêmes signalés par Eusèbe ou les anciens catalogues, les collectionneurs d'*apocrypha*, comme Michel Néander, en 1563, Nicolas Glaser, en 1614, en sont réduits à compiler les témoignages extra-bibliques sur le Christ, sa famille, ses apôtres; ce qu'ils donnent ce sont bien plutôt des *renseignements* apocryphes, que des *ouvrages* apocryphes. Mais ils n'ont pas l'idée, pour corser leurs collections, d'y introduire par exemple les lettres d'Ignace d'Antioche, publiées depuis 1557 dans la recension longue. Au XVIIIᵉ siècle l'érudit Fabricius, le premier qui ait étudié systématiquement toute la littérature apocryphe, ne réunira dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti* que les textes qui doublent réellement les livres canoniques. C'est ce qu'il explique clairement dans la préface du t. III : *sola scripta scriptis Novi Testamenti quadruplicis generis, Evangeliis, Apostolicis actibus, Epistolis et Apocalypsi respondentia colligere volebam*. Néanmoins dans ce même t. III, paru vingt-quatre ans après les deux premiers et destiné à contenir des notes supplémentaires, Fabricius fait place d'une part aux vieilles liturgies qui se donnent comme d'origine apostolique et d'autre part au *Pasteur* d'Hermas. Thilo, qui entreprend en 1832 l'édition d'un nouveau *Codex apocryphus Novi Testamenti*, reste fidèle aux vues exprimées dans la citation de Fabricius rappelée ci-dessus, et tout de même Tischendorf, qui, après avoir publié, en 1851, ses *Acta apostolorum apocrypha*, en 1853 ses *Evangelia apocrypha*, achève ce *corpus* d'apocryphes néo-testamentaires en donnant en 1866 ses *Apocalypses apocryphæ*.

Or, en cette même année 1866, Hilgenfeld faisait paraître son *Novum Testamentum extra canonem receptum*, qui allait orienter dans une voie très différente l'étude des apocryphes du Nouveau Testament. Les quatre petits volumes dont se composait ce grand ouvrage contenaient en effet : le 1ᵉʳ, les deux lettres de Clément Romain et l'*Assomption de Moïse;* le 2ᵉ l'*Épître de Barnabé*; le 3ᵉ le *Pasteur* d'Hermas avec en appendice les fragments du livre d'Helxaï; le 4ᵉ enfin, avec les fragments de l'*Évangile des Hébreux, de Pierre, des Égyptiens, de Mathias*, les *Actes de Pierre et Paul*, l'*Apocalypse de Pierre* et la *Didascalie* des apôtres; à quoi la 2ᵉ édition, parue en 1884, ajoutait la *Didachè* qui venait d'être découverte et les *Duæ viæ vel judicium Petri*. Il est aisé de voir quelle déviation cela constitue de l'idée traditionnelle. D'une part l'*Assomption de Moïse*, bien que sortie d'une plume chrétienne, ne peut se réclamer d'aucun parallélisme avec le Nouveau Testament; le livre d'Helxaï, d'autre part, pour autant que l'on puisse en restituer le contenu, ne peut figurer que dans un recueil des livres gnostiques, au même titre par exemple que la *Pistis Sophia;* une large partie enfin de ce *Novum Testamentum* extracanonique serait mieux à sa place dans un *Corpus* des Pères apostoliques. Quoi qu'il en soit d'ailleurs des critiques que l'on en peut faire, cette conception a fait son chemin. C'est elle qui inspire les *Neutestamentliche Apokryphen*, publiés par E. Hennecke en 1904 et dont il vient de paraître une édition notablement accrue. On ne saurait mieux rendre compte de l'esprit dans lequel est rédigé ce travail surtout sous sa seconde forme, qu'en l'intitulant : *En marge du Nouveau Testament*. Prennent place dans ce volu-

mineux recueil toutes les pièces appartenant aux plus anciens âges du christianisme, et dont l'étude peut jeter quelque jour sur le milieu où s'est formé le Nouveau Testament considéré dans ses diverses parties ou envisagé comme un tout.

A coup sûr cette conception peut se justifier, mais outre qu'elle n'est pas traditionnelle, elle a l'inconvénient d'être trop élastique et d'empiéter sur des domaines occupés déjà par d'autres disciplines. Il y a tout avantage à revenir à la vieille idée d'Eusèbe, et à partir pour la détermination de ce qui est *apocryphe* de la notion de canon néo-testamentaire. Est *apocryphe* tout écrit, mais celui-là seulement, qui a essayé du fait de son auteur, ou indépendamment de la volonté de celui-ci, de se faire compter au nombre des écrits considérés par l'Église chrétienne comme inspirés de Dieu. De bonne heure l'Église s'est trouvée en possession d'un *corpus*, plus ou moins complet suivant les lieux et les temps, où figuraient plusieurs lettres attribuées à saint Paul ou à d'autres apôtres, une histoire, diversement racontée, de la vie du Sauveur, une narration relative aux premiers travaux évangéliques des apôtres, et, un peu plus tard, une *apocalypse* ou révélation des événements futurs. Il n'est pas interdit de penser que certaines communautés laissaient figurer dans leur recueil des textes où plus tard l'Église universelle n'a pas reconnu les caractères des écrits sacrés. Ainsi s'est formée une première catégorie d'*apocryphes* : des écrits qui ont pu figurer au canon de telle ou telle Église et qui ont été éliminés du canon définitif. Beaucoup plus nombreux sont les textes, d'origine plus tardive, qui ont essayé de pénétrer dans le canon, de se faire prendre pour des compositions canoniques, y ont réussi parfois, puis ont été finalement évincés. Mais, en bonne logique on ne doit pas considérer comme apocryphes des textes comme la *Iª Clementis* ou même le *Pasteur* d'Hermas, qui n'ont jamais prétendu ni à une origine apostolique, ni à une particulière dignité dans l'Église, et qui n'ont été insérés dans de grands recueils scripturaires que pour des raisons de commodité.

Nous réserverons donc cette étude aux écrits parallèles au Nouveau Testament, évangiles, actes des apôtres, épîtres, apocalypses qui n'ont pas été acceptés par l'Église comme canoniques. Par là même nous excluons de notre sujet tous les écrits, même d'origine chrétienne, qui se présentent comme parallèles aux livres de l'Ancien Testament.

2° *Classement des Apocryphes néo-testamentaires.* — Même ainsi délimité, le sujet est encore extrêmement vaste, il convient d'y mettre un peu d'ordre.

1. *D'après les genres littéraires.* — On vient d'indiquer déjà cette subdivision; de même que dans le Nouveau Testament, nous distinguerons ici les *évangiles*, les *actes*, les *épîtres*, les *apocalypses apocryphes.* Disons seulement que les deux premiers titres seront très abondamment représentés, tandis que les deux derniers sont beaucoup moins étoffés.

2. *D'après le caractère primitif ou dérivé.* — Les premiers apocryphes néo-testamentaires ont pris naissance de fort bonne heure; quelques-uns sont peut-être contemporains des plus récents parmi les textes canoniques; beaucoup existaient déjà au milieu ou dans la seconde moitié du IIe siècle. Mais, en général, les écrits les plus anciens ont eu tendance à disparaître. Suspects par suite de leurs origines ou de leur utilisation en des cercles mal famés, ils ont été parfois entraînés dans la ruine qui atteignait les milieux plus ou moins orthodoxes où ils avaient pris naissance. Même pour ceux qui n'avaient rien d'hétérodoxe, le seul fait de se présenter en concurrence avec les écrits canoniques devait leur attirer des suspicions à l'époque où l'Église commença à fixer la liste des livres du Nouveau Testament. En fait beaucoup de ces *écrits primitifs* ont disparu sans laisser presque de traces, et la restitution de leur contenu se heurte aux plus graves difficultés. Ceci est vrai surtout des évangiles les plus anciens. — D'autres récits relatifs à l'histoire soit de Jésus, soit de sa famille, soit de ses apôtres, ont dû leur conservation relative au fait qu'ils satisfaisaient la curiosité des fidèles sur des points qu'avaient à peine touchés les écrits canoniques. Toutefois, ici même, la suspicion des autorités religieuses ne désarma pas immédiatement. Le fait surtout que ces récits trouvèrent grand accueil dans des cercles suspects contribua à les discréditer; à plusieurs reprises, ils furent proscrits nommément par l'Église. Mais on ne se résigna pas sans regret, dans les milieux populaires, à oublier complètement les belles histoires qui s'y trouvaient rapportées. Les livres eux-mêmes finirent bien par disparaître, mais non sans que des mains pieuses eussent recueilli en des ouvrages nouveaux les légendes mises en circulation par les textes primitifs. C'est ainsi que naquirent les très nombreux *remaniements* de basse époque qui se sont produits jusque très avant dans le Moyen Age, et aussi bien en Occident qu'en Orient.

A côté de ces remaniements qui conservaient encore des traces plus ou moins reconnaissables des œuvres primitives, prirent place en même temps les *développements et les amplifications* des légendes anciennes. Le même phénomène qui a donné naissance aux cycles épiques du Moyen Age s'est produit ici. Il s'en est suivi le pullulement sur le vieux tronc primitif d'une exubérante végétation qui a souvent masqué la souche originelle. La chose ne s'est pas produite seulement dans la littérature latine occidentale. Au fur et à mesure que le latin a cessé d'être une langue populaire les productions apocryphes ont parlé la langue des nouveaux peuples de l'Europe. Le même phénomène s'était passé un peu plus tôt en Orient. Les premières productions apocryphes avaient vu le jour à l'époque où le grec était encore la langue courante de cette contrée; quelques-unes pourtant ont pu être rédigées originairement en syriaque. Mais du jour où les divers éléments ethniques de l'empire byzantin reprirent leur indépendance, les légendes apocryphes durent se transposer dans la langue de chacun des peuples orientaux. Ainsi prirent naissance, des *traductions* plus ou moins fidèles de nos apocryphes dans chacune des langues orientales, de nouveaux remaniements beaucoup plus touffus encore que ceux de l'Occident. Un peu plus tard, quand, sous l'influence de Byzance, le christianisme pénètre dans les régions slaves et commence à en parler la langue, un nouveau rameau, et non le moins vigoureux, celui de la littérature apocryphe paléo-slave va se développer à son tour.

Il est impossible d'étudier ici cette luxuriante végétation. Pareil travail n'a plus rien de commun avec l'exégèse et ressortit beaucoup plus au folklore; les éléments d'ailleurs sont encore loin d'en être rassemblés. On s'efforcera dans cet article de remonter autant que possible aux écrits primitifs, après quoi il ne restera plus qu'à marquer brièvement les cycles dont certaines de ses œuvres ont été le point de départ. Conformément à leurs vues relatives aux *apocryphes du Nouveau Testament*, les éditeurs les plus modernes limitent généralement leurs enquêtes aux écrits qui ont paru dans les deux premiers siècles; il n'y a pas lieu de montrer cette rigueur, et par exemple il ne semble pas qu'il faille exclure de notre étude les récits relatifs aux derniers moments de la sainte Vierge, bien que la première rédaction connue n'en remonte guère qu'au IVe siècle.

3° *Influence de la littérature apocryphe.* — Par ce que l'on vient de dire, il est facile de se rendre compte

de l'énorme influence qu'a exercée sur la pensée chrétienne la littérature apocryphe néo-testamentaire. Elle a donné à la curiosité pieuse des précisions sur trois catégories de sujets, dont les écrits canoniques ne l'avaient entretenue qu'avec sobriété. — Sur la famille du Christ, les renseignements n'abondaient pas dans le Nouveau Testament, pas plus que sur le sort de la plupart des apôtres. La littérature apocryphe s'est chargée de nous renseigner abondamment sur ces points de l'histoire primitive, comme les *Actes des martyrs* nous instruiront des fastes de l'Église des premiers siècles. — Sur les mystères de l'au-delà le Nouveau Testament non plus n'avait pas été très explicite. Pour précises que soient les affirmations du Sauveur, elles laissent encore beaucoup à imaginer à qui veut se représenter l'état des âmes après la mort. L'*Apocalypse canonique* elle-même décrivait plutôt les luttes terrestres des puissances ennemies de Dieu que les sanctions d'outre-tombe. Sur ce point les *apocalypses apocryphes* prendront à tâche de renseigner la curiosité des fidèles.

Pendant longtemps certes les guides de la conscience chrétienne s'efforcent de réagir et de mettre en garde le populaire contre l'origine suspecte de beaucoup de ces légendes. C'est à la fin du IVe siècle surtout que commence, et tout spécialement dans l'Église latine, la lutte contre les *apocryphes*. Il est incontestable en effet que plusieurs de ces écrits, quoi qu'il en fût de leur origine, figuraient parmi les écritures manichéennes. De même les trouvait-on aux mains de cette curieuse secte priscillianiste, sur laquelle le dernier mot n'est pas dit, mais qui eut, soit dès les origines, soit par la suite, des accointances avec le manichéisme. Parmi les reproches adressés à Priscillien par ses collègues d'Espagne, figure celui d'avoir fait usage de livres apocryphes. Or, dans un des mémoires qu'il écrivit pour sa justification, Priscillien (ou son porte-parole) relève avec quelque âpreté ce grief. Se fondant sur des textes empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament, il prétend démontrer que les auteurs inspirés ne se sont pas fait faute de citer, à l'occasion, des paroles ou des traits empruntés à des livres non canoniques et qu'on aurait mauvaise grâce à l'accuser lui-même d'agir de semblable manière. Voir tout le *Liber de fide et de apocryphis*, dans l'édition G. Schepps, du *Corpus* de Vienne, t. XVIII, p. 44-61. On comprend l'émoi des autorités ecclésiastiques devant une telle déclaration. Philastre signale l'hérésie des *Apocryphes*, *Haeres.*, LXXXVIII, *P. G.*, t. XII, col. 1199 sq. ; le pape Innocent Ier, dans sa fameuse lettre à Exupère de Toulouse, précise d'une manière très ferme la distinction entre livres canoniques et livres apocryphes, *Epis.*, VI, 7, *P. L.*, t. XX, col. 501, 502, en attendant que le *Décret de Gélase* fasse l'inventaire complet de la littérature dangereuse. Turribius, évêque d'Astorga vers 450, rédige à ce sujet une consultation en règle. Voir *P. L.*, t. LIV, col. 693 sq. Il serait facile de multiplier ces exemples, le détail sera donné pour certains apocryphes.

Mais quelle que fût la véhémence de leurs attaques contre les livres suspects, les Pères ne réussirent qu'à demi à les éliminer. Eux-mêmes seront dupes parfois d'une distinction dont la haute fortune ne doit pas faire oublier le néant. Pour un saint Augustin, pour un saint Léon, il reste bien entendu que les écrits apocryphes qu'ils trouvent aux mains des sectes manichéennes sont foncièrement blâmables. Désireux néanmoins de conserver ce qu'il peut y rester d'édifiant, on recourt, en des milieux moins avertis, à l'hypothèse suivante, qui deviendra bientôt une certitude. Tels qu'on les trouve dans les cercles hétérodoxes, les écrits apocryphes (il s'agit surtout ici des *Actes des apôtres*) ne sont pas restés tels qu'ils étaient sortis des plumes chrétiennes qui les avaient autrefois rédigés. Les maudits hérétiques ont falsifié des livres dont l'inspiration orthodoxe était indéniable, et qui auraient transmis à la postérité de vénérables traditions. Dès lors, il n'est que d'éliminer des compositions actuelles le virus hérétique, facilement reconnaissable, pour retrouver toutes pures, toutes vraies les histoires primitives. Ce travail accompli et nous avons dit plus haut avec quel zèle les remanieurs s'en étaient acquittés, on pouvait utiliser sans scrupule les *traditions* que l'on avait ainsi retrouvées.

C'est ce que fera abondamment le Moyen Age. Pour ce qui est des légendes historiques relatives aux divers personnages de Nouveau Testament, elles finiront en Occident, après des avatars divers, par prendre place dans l'énorme compilation de Vincent de Beauvais, qu'on appelle le *Speculum historiale* où Jacques de Voragine ira les chercher pour les introduire dans sa *Légende dorée*. Quant aux données eschatologiques fournies par les diverses apocalypses apocryphes, après avoir largement inspiré les prédicateurs, elles trouveront dans la *Divine Comédie* leur géniale expression. Et nous ne parlons ici que des œuvres maîtresses; ce serait toute la littérature populaire que l'on devrait fouiller, tout le répertoire des *sermonnaires* qu'il faudrait parcourir pour se faire une idée très imparfaite de l'influence qu'eurent, en dernière analyse, les apocryphes sur les imaginations chrétiennes occidentales. Et ceci n'est pas moins vrai de l'Orient. Tous les chroniqueurs byzantins doivent à cette littérature le plus clair de leurs connaissances sur les toutes premières origines chrétiennes, et la poésie ecclésiastique de Constantinople s'est inspirée maintes fois des thèmes fournis par ces vieilles légendes. Ne parlons pas seulement des chrétiens; les traductions et les remaniements arabes de nos apocryphes finiront par trouver un écho jusque dans le Coran.

Et dès le jour où les arts plastiques se sont mis au service de la pensée chrétienne, dès le jour où l'on a eu l'idée de représenter par l'image les principaux faits du christianisme, nos apocryphes ont été largement exploités. C'est vrai surtout de ceux qui ont pour centre la vierge Marie; il est impossible de comprendre tout le détail des scènes représentant la naissance, la présentation, le mariage, l'annonciation de Marie, les attitudes de la Vierge ou des saintes femmes durant la passion, la mort et l'assomption de la Mère de Dieu, sans une connaissance approfondie de la littérature apocryphe primitive ou dérivée. Beaucoup des plus grandes œuvres des maîtres de la Renaissance s'en sont encore inspirées. Cette influence se fait également sentir dans les représentations iconographiques relatives aux apôtres; leur figuration traditionnelle, les emblèmes qui les accompagnent dérivent en ligne directe de la littérature apocryphe. Et quant aux terribles scènes eschatologiques que le Moyen Age a sculptées aux tympans des cathédrales, c'est encore de nos apocalypses qu'elles procèdent en définitive. Bref, avec les *Gesta martyrum*, avec les Vies des moines du désert et quelques autres productions hagiographiques, ces vieux textes ont contribué à former le monde d'images où nos ancêtres ont coulé une bonne part de leur théologie.

Pour le détail, et une fois pour toutes, voir O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 2e édit., Fribourg-en-B., 1913, p. 498-622.

I. ÉDITIONS. — On trouvera dans J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. I, Leipzig, 1832, p. I-XV, une description complète des collections apocryphes antérieures, y compris celle de J.-A. Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, Hambourg, 1 03, 1719 et 1743. — C. Tischendorf avait entrepris de publier l'ensemble de la littérature apocryphe primitive : *Evangelia apocrypha*, 1re édit., 1853; 2e édit., 1876; *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851;

Apocalypses apocryphae, Leipzig, 1866 ; la deuxième partie de ce corpus a été rééditée, de 1891 à 1903, par R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, pars prior, Leipzig, 1891, partis alterius t. I, 1898 ; t. II, 1903. Si l'on joint à cela le petit volume de E. Preuschen, *Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen Evangelien*, Giessen, 1905, on aura, à peu de choses près, l'ensemble des textes primitifs de la littérature apocryphe. Quelques reliefs, souvent de basse époque, mais quelques-uns très importants, dans les deux petits volumes de M. R. James, *Apocrypha anecdota* dans *Texts and Studies*, t. II, fasc. 3, et t. V, fasc. 1, Cambridge, 1893 et 1897.

La littérature *syriaque* est encore loin d'être entièrement rassemblée : W. Wright, *Contributions to the apocryphal literature of the New Testament*, texte syriaque et traduction anglaise, Londres, 1865; *Apocryphal acts of the apostles*, t. I, textes syriaques avec introduction ; t. II, trad. anglaise, Londres, 1871; à compléter par deux fasc. des *Studia sinaitica*, *Apocrypha syriaca* : le n. V, Londres, 1896, contient des textes transcrits et traduits par Mme Margaret Dunlop Gibson; le n. XI des textes publiés par Mme Agnès Smith Lewis. — Les apocryphes néotestamentaires *arméniens* ont été publiés par les mékhitaristes de Venise, *ankanon girkh Nor Ketakar anatz* (Les livres acanoniques du N. T.), 1898 à 1904, 2 vol. : let. I contient surtout des *évangiles* et des *apocalypses* ; le t. II des *actes* des apôtres. — Les apocryphes *éthiopiens* ont été traduits en français par R. Basset en une dizaine de petits volumes, Paris, 1893 et années suivantes. — On trouvera la recension des apocryphes *coptes* dans A. Harnack, *Gesch. der altchristlichen Literatur*, t. I, p. 919-924. La *Patrologie orientale*, publiée par Graffin et Nau, a commencé la publication d'une série d'apocryphes coptes édités par E. Revillout, t. II, fasc. 2; t. IX, fasc. 2. — Recension des textes *paléoslaves* dans Harnack, *loc. cit.*, p. 902-917.

II. Travaux d'ensemble. — Toutes les introductions, à la Bible en général, ou au Nouveau Testament en particulier, consacrent quelques pages aux *Apocryphes*. On en dira autant des histoires du Canon. Parmi ces dernières celle de Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, 2 vol., Erlangen, terminé en 1892, est un ouvrage infiniment précieux, à compléter par les *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, du même auteur; comme aussi les diverses histoires de l'anciene littérature chrétienne, spécialement celle d'A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, et celle de G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den drei ersten Jahrhunderten*, plusieurs éditions, celle de Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1900; celle de A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. — Mais le véritable guide doit être : E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen*, Tubingue, 1re édit., 1904, 2e édit. profondément remaniée, 1924, à compléter par le *Handbuch zu den N. T. Apokryphen*, du même auteur, qui, paru en 1904, n'a pas encore été réédité. Parallèlement vient de paraître en anglais un ouvrage analogue : M. Rh. James, *The apocryphal New Testament being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other narratives and fragments newly translated*, Oxford, 1924. Ces publications laissent loin derrière elles le vieux *Dictionnaire des Apocryphes* de Brunet publié par Migne, au t. XXIII-XXIV de l'*Encyclopédie théologique*, mais qui rendra encore des services pour les textes apocryphes plus récents. — Une collection intitulée *Les Apocryphes du Nouveau Testament* a été entreprise par J. Bousquet et É. Amann. On en trouvera les volumes signalés aux endroits convenables.

Voir aussi les diverses encyclopédies : R. Hofmann, *Apokryphen des Neuen Testamentes*, dans la *Protestantische Realencyclopädie*, t. I, 1896, p. 653-670, et H. Waitz, *ibid.*, t. XXIII, 1913, p. 79-103; Charles, *Apocrypha*, dans *Encyclopaedia Britannica*, 11e édit., t. II; M. R. James, *Apocrypha* dans *Encyclopaedia Biblica* de Cheyne, t. I, 1899. Les autres articles des encyclopédies traitant de points spéciaux seront signalés ultérieurement.

Sur la valeur et l'influence des *Apocryphes* : C. Tischendorf, *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, La Haye, 1851; B. J. Snell, *The value of the Apocrypha*, Londres, 1905; J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder. Einfluss der Apokryphen auf die altesten Kunsttypen*, Fribourg-en-B., 1902.

II. Évangiles apocryphes. — Nous rangeons sous cette rubrique tous les écrits extracanoniques qui prétendent transmettre les enseignements *terrestres* du Sauveur, ou retracer sa vie et celle de sa famille, soit qu'ils se posent en rivaux des évangiles authentiques, soit que, plus modestement, ils n'aient en vue que de les compléter. Cette définition permet de distinguer dans cette littérature fort touffue plusieurs groupes principaux : 1° Les Évangiles de type synoptique qui se sont, plus ou moins consciemment, plus ou moins volontairement, posés en rivaux des évangiles canoniques. Quelques-uns de ces textes ont quelque chance d'incorporer des traditions anciennes. — 2° Les Évangiles sectaires expressément composés pour défendre des enseignements hétérodoxes, qu'ils soient faits entièrement d'imagination ou en falsifiant les écrits canoniques. — 3° Les Évangiles suppléments, ou Évangiles fictions qui prétendent remplir les lacunes de nos connaissances, sur les origines et la famille de Jésus ou sur diverses circonstances de sa passion et de sa résurrection.

Les *textes* sont rassemblés d'une part dans les *Evangelia apocrypha* de Tischendorf, d'autre part dans les *Antilegomena* de Preuschen; à compléter par F. Robinson, *Coptic apocryphal Gospels*, dans *Texts and Studies*, t. IV, fasc. 2, Cambridge, 1896.

Travaux. — C. Tischendorf, *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, La Haye, 1851; J. Variot, *Les évangiles apocryphes*, Paris, 1878; et dans les différentes encyclopédies : R. A. Lipsius, *Gospels apocryphal*, dans *Dictionary of christian biography* de Smith et Wace, t. II, 1882, p. 700-717; J. G. Tasker, *Apocryphal Gospels*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. V, 1904, p. 420-438; Findlay, *Gospels (apocryphal)*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, 1906, p. 671-685; É. Amann, *Évangiles apocryphes* dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1913, col. 1624-1640.

On a étudié et discuté les renseignements fournis par les évangiles apocryphes; voir surtout : R. Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, Leipzig, 1851; W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der N. T. Apokryphen*, Tubingue, 1909. Plusieurs apologistes ont tiré de l'étude des apocryphes des preuves en faveur de la vérité des évangiles canoniques. Le contraste entre la simplicité et la dignité de ceux-ci et l'extravagance de beaucoup de ceux-là établit la valeur unique de nos Évangiles et fournit une excellente réfutation des théories qui voudraient mettre les narrations évangéliques sur le même pied que ces productions de mauvais aloi. Voir en ce sens : M. Nicolas, *Études sur les Évangiles apocryphes*, Paris, 1865; J. Hoyer, *Die apokryphischen Evangelien auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der Kanonischen*, Halberstadt, 1898 et 1899.

I. ÉVANGILES DE TYPE SYNOPTIQUE. — Le prologue de l'Évangile de saint Luc nous apprend qu'au moment où le compagnon de Paul rédigea son récit, *plusieurs* avaient déjà entrepris de composer des relations de la vie du Sauveur. Luc., I, 1 sq. Si l'évangéliste veut désigner par là d'autres compositions que celles de Matthieu et de Marc, y a-t-il des chances que se soient conservés des vestiges de ces premières rédactions évangéliques? Nous n'avons pas à résoudre ici cette question qui est connexe avec celle de l'origine des évangiles synoptiques. Si nous l'indiquons, c'est seulement parce que plusieurs critiques ont essayé de retrouver dans les *Évangiles*, d'ailleurs fort mal connus, dont nous allons parler, des restes plus ou moins défigurés des rédactions auxquelles se référerait l'auteur du IIIe Évangile. Peut-être quelques-uns des fragments évangéliques récemment découverts rempliraient-ils cette condition, voir dans le *Supplément* art. Logia Mais pour les rédactions connues par les anciens Pères de l'Église et dont il a survécu des bribes plus ou moins considérables, il est infiniment vraisemblable qu'elles sont postérieures à nos évangiles canoniques dont la plupart semblent bien déri-

ver. Les travaux nombreux auxquels ces textes ont donné lieu, s'ils ont fait mieux connaître certains milieux de l'Église ancienne, n'ont pas fait avancer d'un pas, comme certains l'espéraient, le problème synoptique. Du moins nous permettent-ils de nous rendre un compte plus exact des difficultés qu'ont dû vaincre pour s'imposer définitivement et exclusivement les évangiles canoniques.

Nous laisserons de côté ici la question des *Logia*, entendant sous ce nom d'une part le fragment d'*évangile du Fayum* et d'autre part les fragments d'*Oxyrhinque*, et nous étudierons seulement : 1. Les *évangiles* en usage dans les milieux judéo-chrétiens. — 2. L'*Évangile des Égyptiens.* — 3. L'*Évangile de Pierre.*

1° *Les évangiles judéo-chrétiens.* — Les milieux judéo-chrétiens, dès le IIe siècle, se partageaient entre deux tendances contraires. Les uns ne différaient, en somme, de la grande Église que par leur attachement à des coutumes juives désormais périmées; appelons-les les judéo-chrétiens orthodoxes; d'autres, au contraire, professaient sur le point capital du christianisme, à savoir la nature même de Jésus-Christ, des doctrines douteuses, pour ne pas dire fausses. Ce sont eux que les hérésiologues postérieurs désigneront sous le nom d'ébionites. Dans ces milieux judéo-chrétiens, de tendances si diverses, circulaient des *évangiles*, dont le nom revient dans les ouvrages des Pères : on trouve mention d'un *Évangile des Nazaréens*, d'un *Évangile des Hébreux*, ou *selon les Hébreux*, d'un *Évangile des douze apôtres*. Voir ces allusions patristiques rassemblées soit dans E. Preuschen, *Antilegomena*, soit plus récemment et plus complètement dans J. M. Lagrange, *L'Évangile selon les Hébreux*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 161-181, 321-349. Ces mentions se complétaient par quelques citations, en tout une soixantaine de lignes. Fallait-il attribuer toutes ces citations à un seul et même *évangile*, ou les répartir entre plusieurs ouvrages différents ? Tel est le problème qui s'est agité dans la seconde moitié du XIXe siècle.

1. *Solution classique : Deux évangiles judéo-chrétiens.* — A la suite de longues discussions, dans le détail desquelles il est impossible d'entrer, on était arrivé vers les années 1900 à se mettre d'accord sur les résultats suivants :

a) **Évangile selon les Hébreux.** — Dans les communautés judéo-chrétiennes orthodoxes circulait un *évangile* qui était, pour les fidèles de ces Églises, l'*Évangile* tout court, car on ne connaissait que celui-là; les personnes étrangères à ces communautés l'appelaient l'*Évangile selon les Hébreux*, puisqu'il était en usage parmi des chrétiens parlant l'hébreu (ou plus exactement l'araméen). Rédigé en araméen vers la fin du Ier siècle, il avait été, de fort bonne heure sans doute, traduit en grec, et avait été cité, sous cette forme, par Clément d'Alexandrie et Origène. A l'époque d'Eusèbe la version grecque avait disparu, mais l'original sémitique était toujours en circulation, et la bibliothèque de Césarée en gardait un exemplaire. Saint Jérôme l'y avait vu, et en avait découvert un autre dans la communauté nazaréenne de Bérée, près d'Antioche. De la copie (plus ou moins complète) qu'il avait pu en prendre, il avait fait, pour son usage personnel, une traduction grecque et latine. C'est ainsi que des fragments de la version latine sont passés dans le *Commentaire* sur saint Matthieu et dans d'autres œuvres du solitaire de Bethléem; quelques lignes de la version grecque se retrouvent en variantes sous la rubrique τὸ Ἰουδαϊκόν dans divers mss. de Matthieu. C'est en groupant ces références auxquelles il faut ajouter une douzaine de variantes relevées par M. Schmidtke comme appartenant aussi au Ἰουδαϊκόν que l'on a pu restituer les grandes lignes de cet écrit. Au mieux dans E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 4-9, et dans Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 686-704.

Si l'on veut caractériser cet évangile, on peut dire que son texte, autant qu'on peut le deviner, suivait d'assez près celui du Ier Évangile. Cette coïncidence était assez frappante pour que, dans des milieux fort divers, on ait pu considérer cet évangile araméen comme l'original du Matthieu canonique. Les expressions sont généralement celles de la Synopse, mais on y trouve, plus encore que dans Marc, le souci du détail caractéristique : par exemple, le riche, à qui Jésus vient de conseiller de vendre ses biens, réfléchit en se grattant la tête, Preuschen, n. 11; Jésus ressuscité remet son suaire au serviteur du grand prêtre, *ibid.*, n. 18; le Saint-Esprit, pour mener Jésus au Thabor, l'enlève par un de ses cheveux, *ibid.*, n. 5. Les idées sont celles des judéo-chrétiens primitifs : Jésus est présenté surtout comme le Messie annoncé par les prophètes, et la scène du baptême a une importance considérable, *ibid.*, n. 4. (L'interprétation orthodoxe de ce passage, qui a semblé difficile aux critiques, est donnée par le P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 330.)

Quant aux rapports entre cet évangile et les synoptiques, les solutions les plus diverses ont été proposées. On a voulu y voir l'original du Matthieu canonique (saint Jérôme parfois, Hilgenfeld, Zahn); au contraire Harnack le considère comme tout à fait indépendant de la Synopse, étant une rédaction relativement primitive de traditions judéo-chrétiennes. D'autres estiment que cet évangile dépendait des trois synoptiques. Cf. Lagrange, *loc. cit.*, p. 346. Quant à la date, s'il est vraisemblable qu'Ignace d'Antioche a connu l'*Évangile* en question, cf. Preuschen, n. 19, il ne faut pas hésiter à faire remonter le texte jusqu'aux dernières années du Ier siècle. Voir Lagrange. *loc. cit.*, p. 348.

b) **Évangile des Ébionites ou des Douze Apôtres.** — De l'*Évangile des Hébreux* en usage dans les communautés judéo-chrétiennes orthodoxes, il y a lieu de distinguer un autre évangile qui circulait parmi les judéo-chrétiens plus ou moins touchés par les doctrines d'Helxaï, et qu'Épiphane appelle des ébionites. *Haeres.*, XXX, *P. G.*, t. XLI, col. 405-473. Cet auteur signale avec quelque précision cette production évangélique et en donne quelques extraits. *Ibid.*, n. 13, col. 428. Voir Preuschen, *Antilegomena*, p. 10-12. Il est vrai que l'auteur du *Panarion* déclare que les ébionites appelaient leur livre *Évangile selon Matthieu* ou encore *Évangile selon les Hébreux.* Et cette manière de parler avait engendré de nombreuses confusions; mais ces difficultés ont été assez heureusement levées par Hilgenfeld. Depuis son intervention, on a distingué l'*Évangile selon les Hébreux*, en usage dans les communautés judéo-chrétiennes orthodoxes, et l'*Évangile des Ébionites*, dont se servaient les dissidents. Mais, d'autre part, Origène, dans le fameux passage de la Ire Homélie sur Luc, voir ci-dessus, col. 461, mentionnait un *Évangile des Douze.* τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον, et par ailleurs certaines citations faites par Épiphane de l'*Évangile ébionite* semblaient indiquer que cette narration était rédigée au nom des apôtres. Cf. Preuschen, n. 5. On fut amené par le rapprochement de ces deux textes à identifier l'*Évangile des Ébionites* et l'*Évangile des Douze.*

Cet *évangile* devait être de type synoptique et débuter comme Marc par le récit de la prédication de Jean-Baptiste. Mais l'auteur avait modifié du tout au tout les paroles authentiques de Jésus, pour les faire déposer en faveur de sa doctrine, qui est celle des partisans d'Helxaï. L'*évangile* n'avait pas, et pour cause, de récits de la conception miraculeuse de Jésus. C'est au moment du baptême que Jésus devient réellement Fils de Dieu. Preuschen, n. 3. Chose qui semblerait étrange au premier abord, Jésus déclare qu'il vient

abolir les sacrifices anciens. Voir une bonne explication de cette particularité dans Lagrange, *loc. cit.*, p. 168. Les tendances de l'*évangile* étaient nettement encratites et l'on répudiait l'usage de la viande et du vin. Jean-Baptiste dans le désert ne mange pas de sauterelles; Jésus déclare qu'il ne désire nullement manger l'agneau pascal. Preuschen, n. 2. et 8.

Cet évangile n'est point une adaptation libre de Matthieu, mais bien une œuvre originale qui paraît avoir utilisé les trois synoptiques et peut-être même, le IVe Évangile. L'époque de la composition doit se placer vers la fin du IIe siècle ou vers le commencement du IIIe. Zahn la remonterait jusque vers 170.

Les *textes* sont rassemblés dans Preuschen, *loc. cit.*; Zahn, t. II, p. 686-704, 721-742; Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. I, p. 6-10; Hilgenfeld, *Novum Testamentum, etc.*, fasc. 4, p. 15-17, p. 33, 34.

Travaux extrêmement nombreux. L'esquisse de l'histoire de la critique est faite par Handmann, *Das Hebraer-Evangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebraischen Matthaus*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, fasc. 3, 1888. On en trouvera un résumé succinct dans l'art. du P. Lagrange, *Revue biblique*, 1922, p. 161-163.

Il n'y a pas à s'attarder sur un *Évangile des Douze Apôtres*, publié en copte avec une traduction française par E. Revillout, dans *Patrologia orientalis*, t. II, p. 123-183. Voir une critique de cette publication, par A. Baumstark, dans *Revue biblique*, 1906, p. 245-265. « Les textes que Revillout tient pour les débris d'un seul et même écrit sont des textes qui diffèrent entre eux autant par l'âge que par le caractère. » Cf. ce qui est dit plus loin, col. 479, de l'*Évangile de Barthélemy*.

2. *Solutions nouvelles : Trois évangiles judéo-chrétiens.* — Pour bien équilibrée qu'elle soit en apparence, la solution que nous avons appelée classique ne laisse pas de présenter un certain nombre de difficultés. De nouvelles recherches ont fait proposer d'autres hypothèses qu'il faut au moins signaler. Bien qu'elles diffèrent beaucoup pour le fond, elles ont au moins ceci de commun, qu'elles répartissent les fragments évangéliques judéo-chrétiens entre trois *évangiles*. Mais cette répartition n'est pas faite de la même manière par M. Schmidtke et par H. Waitz.

a) *Trois évangiles : l'Évangile des Nazaréens, l'Évangile des Hébreux, l'Évangile des Douze.* — Telle est la solution proposée par A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVII, fasc. 1, 1911.

L'**Évangile des Nazaréens** (notons que ce titre ne se rencontre pas dans les anciens auteurs et est créé par A. Schmidtke) ne peut pas être considéré comme un apocryphe. « Parmi les judéo-chrétiens de Bérée en Célésyrie, qui furent désignés sous le nom de nazaréens, prit naissance, avant 150, une traduction araméenne, dans le genre des *targums*, de notre Matthieu grec. Cette version syriaque, écrite en caractère hébraïque, c'est l'*Évangile des Nazaréens.* » Cet évangile serrait donc de très près le texte du Ier Évangile; c'est de lui que proviennent en dernière analyse les variantes de certains mss. grecs portées sous la rubrique τὸ Ἰουδαϊκόν.

L'**Évangile des Hébreux,** au contraire, malgré sa parenté avec Matthieu, était considéré par ceux qui le connaissaient autrement que par ouï-dire comme un écrit non canonique, différent des quatre évangiles acceptés par l'Église. Il n'est pas autre que l'*évangile* décrit et cité par Épiphane dans le c. XXX du *Panarion*, consacré aux Ébionites. Bref, on doit affirmer l'identité des termes *Évangile des Hébreux* et *Évangile des Ébionites*. Les lecteurs étaient des judéo-chrétiens qui rejetaient la conception virginale du Christ, ils étaient strictement végétariens, tous ces traits se marquent dans leur évangile. Voir p. 287, le groupement des références patristiques qui doivent être rapportées à l'*Évangile des Hébreux.* (Les références et citations sont données *in extenso* p. 32-40.) Les textes donnés par Schmidtke correspondent aux numéros suivants de Preuschen, *Hebräerev.*, n. 5, 18, 20; *Ebionitenev.*, n. 1, 2, 3, 5, 8. Cet écrit était originairement grec, il a pu être composé vers la fin du IIe siècle.

Reste l'**Évangile des Douze,** qu'il est impossible d'identifier avec le texte dont se servaient les ébionites d'Épiphane. L'*Évangile des Douze*, bien qu'on l'ait cru sur la foi d'Hilgenfeld, ne semble pas avoir été en usage dans des cercles judéo-chrétiens, mais bien plutôt chez des pagano-chrétiens, fortement influencés par le parsisme.

Cette hypothèse de A. Schmidtke a rencontré, avec des adhésions enthousiastes, de rudes contradictions. Le P. Lagrange estime que « des deux thèses présentées par cet auteur, la plus décidément insoutenable est celle qui confond l'*Évangile des Hébreux*, un évangile que certains ont cru canonique, avec l'*Évangile des Ébionites*, un texte caractérisé comme hérétique. » *Rev. biblique., loc. cit.*, p. 164.

b) *Trois évangiles : l'Évangile des Nazaréens, l'Évangile des Ébionites* (ou *Évangile des Douze*), *l'Évangile des Hébreux.* — Cette solution présentée par H. Waitz dans un article intitulé : *Das Evangelium der XII Apostel* de la *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1912, p. 338, sq.; 1913, p. 39 sq., est exposée dans le t. XXIII de la *Protestantische Realencyclopädie*, et définitivement dans la 2e édit. des *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke.

L'**Évangile des Nazaréens** était en usage dans les communautés judéo-chrétiennes orthodoxes ; c'est l'*Évangile juif* auquel saint Jérôme, dans son commentaire sur Matthieu, aime à se référer, le Ἰουδαϊκόν auquel certains mss. ont emprunté des variantes. H. Waitz lui attribue les numéros suivants de Preuschen, *Hebräerev.*, n. 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 21, 20; en plus une demi-douzaine de variantes extraites du Ἰουδαϊκόν, enfin et surtout, il croit pouvoir lui attribuer la péricope de la femme adultère, qui se lit dans Joa., VIII, 1-11, où elle ne serait pas à sa place originale, et le dialogue de Jésus avec les prêtres juifs sur les purifications restitué par les Papyrus d'Oxyrhynque. Voir col. 475. — Bien que l'on ait toujours pensé que cet évangile était originairement en araméen, H. Waitz croit pouvoir démontrer que sa langue originale était le grec; c'est plus tard seulement qu'il a été traduit en araméen. Sa parenté avec le Matthieu canonique est indéniable; le texte grec de l'*Évangile des Nazaréens* serait proprement le Matthieu primitif. d'où seraient dérivés et le Matthieu canonique et l'*Évangile des Nazaréens* en araméen. Nous entrons ici dans le domaine de la fantaisie.

L'**Évangile des Ébionites** ou **Évangile des Douze.** C'est l'évangile qu'Épiphane avait trouvé aux mains des hérétiques qu'il appelle les ébionites, *Haeres.*, XXX, judéo-chrétiens qui sont très certainement en marge de la grande Église. Or, les conceptions de ces dissidents se reflètent surtout dans les romans clémentins; c'est donc surtout à l'aide des paroles et des souvenirs évangéliques conservés dans ces livres qu'on restituera le plus clair des reliefs de l'évangile en question. Sur les 61 numéros donnés par Waitz, 53 proviennent des pseudo-clémentines ; qu'on y ajoute les citations d'Épiphane déjà rassemblées par Preuschen (*Ébionitenevang.*) et surtout le texte de Jérôme, *Contra Pelagium*, III, 2 (= Preuschen, *Hebraerevang.*, n. 3) et l'on pourra se faire quelque idée de cet évangile. Il exprimait nettement les doctrines de l'ébionisme, ne parlait pas de la conception miraculeuse de Jésus

voyait en celui-ci le réformateur du judaïsme qui supprimait les sacrifices, les remplaçait par le baptême, rendait ainsi le judaïsme capable d'être une religion universelle. Voir ci-dessous col. 481. Composition postérieure aux évangiles canoniques dont il dépend, il a dû prendre naissance dans la seconde moitié du IIe siècle, avant Clément d'Alexandrie qui l'a cité. Il était rédigé en grec de manière à pouvoir servir à la propagande dans les milieux hellénistiques.

L'**Évangile des Hébreux** diffère des deux précédents lesquels étaient plus ou moins apparentés au Matthieu canonique. Par son contenu et son caractère il se sépare complètement du Ier Évangile, et doit être considéré comme un écrit spécial, attesté surtout par Origène et Clément d'Alexandrie. Une citation de ce dernier, *Strom.*, V, XIV, 96 (= Preuschen, *Hebräerevang.*, n. 24), est particulièrement précieuse, parce qu'elle permet de rattacher à cet évangile une série des *logia* d'Oxyrhynque. Dans Preuschen, Λόγια Ἰησοῦ, n. 9, 10, 11, 12, 13. On y ajoutera une citation d'Origène, Preuschen, *Hebräerev.*, n. 5, celle de Jérôme relative à la première apparition de Jésus à Jacques, Preuschen, *ibid.*, n. 18, enfin une référence donnée par Cyrille de Jérusalem, dans un texte copte récemment découvert. Tout cela est assez maigre, et ne permet que des conjectures sur le caractère de cette composition. Rédigée en grec, mais à coup sûr par un judéo-chrétien, elle a dû prendre naissance chez les Égyptiens vers le milieu du IIe siècle; assez orthodoxe pour être citée par Origène et Clément sans remarque fâcheuse, elle a été considérée longtemps comme un de ces *antilegomena* qui subsistaient en marge des écrits canoniques, sans être condamnés.

Nous ne discuterons pas ici l'hypothèse présentée par H. Waitz; le temps dira ce qu'il est possible d'en retenir.

2° L'**Évangile des Égyptiens** (ou *selon les Égyptiens*). — Signalé par Origène, Preuschen, p. 1, voir aussi col. 461, il a laissé quelques traces, bien fugitives, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, IX, 63; XIII, 92, *P. G.*, t. VIII, col. 1163, 1192; Hippolyte, *Philosoph.*, V, 7, t. XVI c, col. 3130 B; Épiphane, *Haeres.*, LXII, 2, t. XLI, col. 1052. Voir ces textes dans Preuschen, p. 2 et 3. Tous ces auteurs en parlent comme d'un évangile sur lequel s'appuient les hérétiques les plus divers. Cela prouve-t-il que cette publication ait pris naissance dans des milieux hétérodoxes? Ce n'est pas certain; les textes mêmes de nos Évangiles canoniques n'ont-ils pas été interprétés par les dissidents dans les sens les plus facheux? S'il est vrai, comme Harnack croit l'avoir démontré, *Chronologie*, t. I, p. 617 sq., que plusieurs des citations évangéliques de la *IIa Clementis*, dérivent de notre apocryphe, cela prouverait que cet évangile n'était pas tenu à Rome, au milieu du IIe siècle, comme un livre dangereux ou sans valeur.

Il est malheureusement très difficile de déterminer le contenu et par suite le caractère de cet écrit. Les passages relevés par Clément d'Alexandrie rapportent une parole du Sauveur à Salomé, qui semblerait condamner l'œuvre du mariage. Mais l'affirmation de Jésus reste assez obscure et pourrait admettre, à la rigueur, une interprétation orthodoxe. On n'est pas beaucoup plus avancé quand, avec Hennecke, l'on a rapporté à l'*Évangile des Égyptiens*, un des *logia* d'Oxyrhynque, n. 655 (dans Preuschen, § XII, *Evangelienfragment*, p. 26), qui présente un certain parallélisme avec une des citations de Clément d'Alexandrie. Preuschen, *Ægypterev.*, n. 1 *c*. Encore moins peut-on faire fond sur un fragment publié en 1900 par Ad. Jacoby d'après un papyrus copte de Strasbourg, et que l'éditeur a voulu rattacher à l'*Évangile des Égyptiens*. Ce texte où l'on croit lire une prière de Jésus à Gethsémani, correspondant à la prière sacerdotale de Joa., XVII, et à quelque chose qui ressemble à la mission des apôtres, n'a guère de chances d'être assez ancien pour se rattacher à un évangile archaïque.

L'ignorance presque complète où l'on est du contenu de cet évangile explique les jugements très différents qu'ont émis les critiques. Lipsius, toujours très porté à trouver partout le gnosticisme, y voyait une production de la gnose panthéistique, *Diction. of christian biography*, t. II, p. 712. Zahn y voit tout au moins un encratisme caractérisé. A l'extrême opposé, Harnack montre que l'encratisme de l'auteur se tenait dans les limites de l'orthodoxie. D'autres essaient une solution moyenne. Tout cela restera bien hypothétique tant qu'on ne connaîtra pas mieux le texte. Les mêmes discussions reprennent pour ce qui concerne la patrie de cet évangile. Il a été certainement composé en grec, mais on ne peut dire si c'est à Antioche ou en Égypte. Le titre fait beaucoup plutôt songer à ce dernier pays. Hennecke y voit l'évangile qui y circulait dans les milieux proprement égyptiens, alors que l'*Évangile des Hébreux* était le livre des judéo-chrétiens et les évangiles canoniques la possession des éléments hellénisés. Mais on connaît si mal les circonstances de l'introduction du christianisme en Égypte qu'il est difficile de préciser aucune date; faudrait-il dépasser le milieu du IIe siècle et remonter jusqu'au premier tiers ?

Les *textes* dans Hilgenfeld, p. 43; Harnack, *Altchr. Lit.*, t. I, p. 13-14; Preuschen, *Antilegomena*, p. 23. Longue liste de *travaux* dans Hennecke, *Handbuch*, 1904, p. 38; Ad. Jacoby, *Ein neues Evangelienfragment*, Strasbourg, 1900; on trouvera une restitution (allemande) du fragment dans Hennecke, 2e édit., p. 65, avec l'indication des principaux travaux. H. Waitz, *ibid.*, p. 40, se refuse à incorporer le fragment en question à l'*Évangile des Douze.*

3° L'**Évangile de Pierre** ou **selon Pierre.** — Beaucoup mieux connu que le précédent, ce texte évangélique, dont Bouriant a trouvé en 1886 et publié en 1892 un fragment considérable a suscité vers cette époque une littérature touffue. L'existence d'un évangile de ce nom était garantie jusque-là par les affirmations d'Origène et d'Eusèbe. Voir les références dans Preuschen, p. 15. Le fragment découvert par Bouriant ne porte, il est vrai, et pour cause, aucune espèce de titre, mais son contenu permet d'établir avec une grande probabilité qu'il provient de l'évangile signalé par les anciens. Le récit commence au milieu de la passion de Jésus, au moment où Pilate s'étant lavé les mains, les Juifs et Hérode refusent d'en faire autant. Suit le récit de la crucifixion du Sauveur; les ténèbres s'épaississant tellement qu'on est forcé de circuler avec des lanternes. Le Christ, qui jusque-là s'est tu « comme s'il ne souffrait pas, » s'écrie : « Ma puissance, ma puissance, tu m'as abandonné! » et ce disant il fut enlevé, καί εἰπὼν ἀνελήφθη (singulière façon de dire qu'il mourut). Terrifiés par les prodiges qui ont marqué la mort de Jésus, les pharisiens et les prêtres viennent demander à Pilate de faire garder le tombeau. Pendant la nuit du samedi au dimanche, alors que les gardes veillent, une voix éclatante retentit, et les sentinelles voient descendre du ciel deux hommes qui s'approchent du tombeau; la porte s'ouvre pour leur laisser passage. Alors les hommes de garde réveillent le centurion et les prêtres, et au moment même, tout ce monde peut voir trois hommes sortir du tombeau; celui qui est au milieu dépasse les deux autres au point que sa tête surpasse les nuages, une croix les suit. Une voix du ciel retentit : « As-tu annoncé (la nouvelle) aux morts qui sont endormis? » et *de la croix* sort la réponse affirmative. Ici le texte rejoint sensiblement celui des évangiles canoniques : les gardes vont trouver Pilate; les saintes femmes, encouragées par Marie-Madeleine, viennent au tombeau

le trouvent ouvert, reçoivent le message de l'ange. Les apôtres quittent Jérusalem pour retourner chez eux; le fragment s'interrompt sur le récit d'une scène qui devait être apparentée à celle de Joa., XXI.

Le récit est censé fait par Pierre lui-même, VII, 26; XIV, 60. Le dernier passage surtout est caractéristique : « Pour moi, Simon Pierre, avec André mon frère, ayant pris nos filets, nous allâmes vers la mer. » Peut-être tout l'évangile était-il rédigé de cette manière; on comprend alors qu'il ait porté le nom de Pierre. Sérapion d'Antioche, qui, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, VI, XII, *P. G.*, t. XX, col. 545 B, avait trouvé aux mains des fidèles de Rhossos un évangile qu'ils appelaient selon Pierre, κατὰ Πέτρον, avait fini par constater le caractère docète de cette publication. Des traits assez accentués de docétisme se laissent remarquer dans notre fragment. Sur la croix, Jésus paraît ne pas souffrir, IV, 10; l'exclamation sur laquelle il meurt est bizarre, VI, 19, et non moins curieuse la façon dont on dit qu'il mourut. Quand il sort du tombeau, il prend une apparence fantastique, X, 40. Mais il reste assez difficile de dire à quelle catégorie de docètes l'on a affaire. Il faut croire que le docétisme du document n'était pas très accusé, puisque, à première lecture, Sérapion d'Antioche n'avait pas remarqué le caractère nocif de cet écrit. On pourrait se trouver en présence de certaines exagérations populaires, capables de se manifester même dans la grande Église, et rien ne prouve que le texte ait pris naissance parmi des dissidents ou des hérétiques qualifiés. Son caractère tout populaire ressort aussi de l'effort apologétique un peu gauche qui se remarque partout. Par bien des points il se rapproche de la littérature qui constitue le cycle de Pilate. Voir ci-dessous, col. 486-488.

Il n'y a donc rien de surprenant dans le fait que cet évangile aurait été utilisé par Justin. Sans doute l'on n'a pas prouvé que les Mémoires des apôtres, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων auxquels cet écrivain se réfère fréquemment, ex. *Apol.*, I, 66; *Dial.*, 106, etc., désignent partout et toujours l'*Évangile de Pierre*. Mais le passage où Justin nous présente les Juifs faisant asseoir le Christ sur un trône en lui disant «Juge-nous, » *Apol.*, I, 35, *P. G.*, t. VI, col. 384 BC, est si étroitement apparenté avec l'*Évangile de Pierre*, III, 7 : « Ils le firent asseoir sur la chaire du jugement en disant : Juge-nous avec justice, roi d'Israël, » qu'on ne peut guère nier la dépendance de Justin, quoi qu'en pense Bardenhewer après Zahn. Cette circonstance forcerait à placer avant 150 la date de composition. Mais, à coup sûr, elle est postérieure à l'époque où les quatre évangiles canoniques étaient en circulation, car il semble bien, quoi qu'en dise Harnack, que le rédacteur a connu le tétramorphe, dont il dépend. Tout ce qui s'y ajoute ne semble être qu'une invention de l'auteur et non point le reste de quelque tradition authentique.

Le *texte* a été donné pour la première fois par Bouriant dans les *Mémoires publiées par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IX, fasc. 1, 1892, p. 91 sq.; un fac-similé parut au fasc. 3, en 1893 : *Reproduction en héliogravure de ms. d'Hénoch et des écrits attribués à S. Pierre avec introduction de M. A. Lods* ; reproduit aussi en photographie par Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus*, Leipzig, 1893; aussitôt après, les publications du texte avec notes et éclaircissements se multiplièrent; en voir un aperçu sommaire dans Bardenhewer, p. 528, dans Hennecke, *Handbuch*, p. 72, dans l'art. de H. Waitz, de la *Protest. Realencyclopædie*, t. XXIII, p. 86 sq. Mentionnons seulement les travaux français : A. Lods, *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre, publiés pour la première fois*, Paris, 1893; A. Sabatier, *L'Évangile de Pierre et les Évangiles canoniques*, Paris, 1893; J. B. Semeria, *L'Évangile de Pierre*, dans *Revue biblique*, 1894, p. 522-560.

II. ÉVANGILES SECTAIRES. — Cette rubrique sera beaucoup moins chargée que la précédente. Sans doute les productions qu'il faudrait y ranger sont fort nombreuses; Fabricius, *Codex...*, t. I, p. 335 sq., en dresse une liste qui comprend une quarantaine de numéros avec quelques doubles emplois, il est vrai. Mais, de tout cela, il ne subsiste guère que des titres (le *Décret de Gélase* en donne une grande abondance) et des allusions sommaires dans quelques écrivains ecclésiastiques, surtout dans Épiphane. Si l'on veut introduire un peu d'ordre dans ce chaos, il convient d'y faire deux groupes; d'une part les publications nettement pseudépigraphes, où un sectaire charge quelque personnage célèbre, apôtre par exemple, sainte femme, ou même Ève, de proposer l'enseignement hétérodoxe qu'il veut faire passer pour traditionnel, celles d'autre part où un chef de secte entreprend résolument, et sous sa responsabilité propre, de plier l'histoire évangélique à son œuvre de propagande.

1° *Évangiles pseudépigraphes.* — Autant qu'on peut en juger, ils présentent un caractère commun, qui les rapprocherait des apocalypses. Ce sont des documents de caractère ésotérique; le Sauveur, soit durant sa vie terrestre, soit surtout après sa résurrection, révèle à l'un de ses apôtres, quelquefois aussi à Marie-Madeleine quelque point de l'enseignement mystérieux de la Gnose. Ce rôle de révélateur est quelquefois rempli par la sainte Vierge. Signalons en ce genre des *évangiles de Thomas, de Matthias, de Philippe, de Judas, de Barthélemy;* les *évangiles de la Vérité, de la Perfection,* l'*évangile d'Ève.* Nous nous arrêterons seulement aux plus importants.

1. **Évangile de Thomas.** — Au dire d'Hippolyte, *Philosoph.*, V, VII, 20, édit. Wendland, p. 83, *P. G.*, t. XVI c, col. 3134 A, les naasséniens faisaient usage d'un évangile attribué à l'apôtre Thomas, que signalent également Origène, *Homil.*, I *in Luc.*, et Eusèbe, *H. E.*, III, XXV, 6. Saint Cyrille de Jérusalem sait que les manichéens ont écrit un *Évangile selon Thomas*, qui n'est point de l'apôtre, mais de l'un des trois pires disciples de Manès, *Cat.*, IV, 36, VI, 31, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500 et 593. S'agit-il dans tous ces cas du même ouvrage? Si oui, quelle relation faut-il établir entre cet évangile certainement hérétique et la *Narration de Thomas le philosophe israélite* dont nous parlerons plus loin? Il est difficile de le dire. La citation conservée par Hippolyte est ainsi libellée : « Celui qui me cherche me trouvera parmi les enfants de sept ans, car c'est là que, caché dans le quatorzième Eon, je me manifesterai. » On a voulu établir un rapport entre cette phrase et les histoires merveilleuses de l'enfance du Sauveur relatées par le philosophe israélite. Cela reste bien hypothétique.

Textes dans Preuschen, p. 21; cf. Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, t. I, p. 746-748; t. II, p. 768-775; Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 593-595; Hennecke, *Handbuch*, p. 90.

2. **Évangile de Matthias.** — Un évangile κατὰ Ματθίαν est attesté par Origène, *loc. cit.*, Eusèbe, *loc. cit.*, la Description des 60 livres canoniques, le *Décret de Gélase*. Il ne s'en est rien conservé, à moins que l'on ne veuille admettre, avec Zahn et Bardenhewer, que cet évangile soit identique aux *Traditions* de Matthias, dont Clément d'Alexandrie cite quelques bribes. *Strom.*, VII, XVII, 108; II, IX, 45; VII, XIII, 82; IV, VI, 35, *P. G.*, t. IX, col. 552; t. VIII, col. 981 A; t. IX, col. 513 B; t. VIII, col. 1248 A. Hippolyte, sans parler ni d'Évangile, ni de Traditions, sait aussi que les chefs basilidiens prétendaient posséder des enseignements secrets provenant d'une révélation spécialement faite par le Sauveur à Matthias, *Philos.*, VII, XX, édit Wendland, p. 195.

Pour la distinction de deux écrits : Harnack, *Chronol*

t. I, p. 595; Hennecke, *Handbuch*, p. 90; pour l'identification: Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, t. II, p. 751 sq.; Bardenhewer, p. 529.

3. **Évangile de Philippe.** — La *Pistis Sophia*, écrit gnostique du IIIe siècle, connaît un écrit soi-disant rédigé par l'apôtre Philippe, où celui-ci consignait des révélations du Christ ressuscité. Il y a toutes chances que cet écrit soit le même qu'un *Évangile de Philippe*, εἰς ὄνομα Φιλίππου, trouvé par Épiphane aux mains d'une secte égyptienne, qu'il appelle tout simplement les gnostiques. *Haeres.*, XXVI, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 352. Épiphane en transcrit la citation suivante : l'âme délivrée du corps monte vers les régions célestes, ce pour quoi elle reçoit le mot de passe qui lui permettra de franchir les différents cieux. Elle doit pouvoir répondre que, dans son existence terrestre, elle n'a pas enfanté de fils pour le prince de ce monde.

Le *texte* de la *Pistis Sophia* dans Harnack, *Altchrist. Lit.*, t. I, p. 14, et dans C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* (du *Corpus* de Berlin), t. I, p. 44. — Voir aussi Harnack, *Chronol.*, t. I, p. 592 sq.; Zahn, *Gesch.*, t. II, p. 761-768, et *Forschungen zur Geschichte*, t. VI, p. 24-27 ; Hennecke, *Handbuch*, p. 91, et *N. T. Apokryphen*, 2e édit., p. 69.

4. **Évangile de Judas.** — Signalé par Irénée, *Cont. haeres.*, I, 31, *P. G.*, t. VII, col. 704, et saint Épiphane, *Haeres.*, XXXVIII, 1, t. XLI, col. 653, suivi par Théodoret, *Haeretic. fabul.*, I, 15, t. LXXXIII, col. 368, comme étant aux mains des caïnites, secte gnostique antinomiste, qui exaltait tous les criminels de l'Ancien Testament, y compris les gens de Sodome, comme ayant été les ennemis du Dieu créateur. Judas a connu avant tous les apôtres les mystères de cette gnose et les a révélés dans l'Évangile qui porte son nom. Rien n'en est conservé.

5. **Évangile de Barthélemy.** — Parmi les faux évangiles, saint Jérôme en signale un qui porte le nom de Barthélemy, *Comment. in Matth.*, prol., *P.L.*, t. XXVI, col. 17, et qui est aussi mentionné par le *Décret de Gélase*. En Orient, on relève dans le pseudo-Aréopagite un propos de saint Barthélemy sur la merveilleuse élasticité de la théologie et de l'évangile. *Myst. theol.*, I, 3, *P. G.*, t. III, col. 1000. Le moine Épiphane relève de son côté une parole du même apôtre relative au testament de la Théotokos. *De vita Ss Deiparæ*, 25, *P. G.*, t. CXX, col. 213. On a longtemps hésité sur la valeur de ces témoignages. Les découvertes successives de textes coptes, puis slaves, latins et grecs, mis sous le nom de Barthélemy ont commencé d'abord par dérouter les critiques. Les premiers fragments publiés semblaient se rapporter plutôt à une apocalypse qu'à un évangile. A. Wilmart et E. Tisserant ont fini par montrer que « les textes apocryphes relatifs à l'apôtre Barthélemy (son martyre mis à part) qui nous ont été conservés se ramènent à un seul écrit fondamental, un évangile, non pas une apocalypse, représenté par une rédaction normale dont d'importants fragments subsistent en grec, en slave, et en latin, et par une recension métaphrastique, et notablement divergente, en copte. » Plus récemment, U. Morrica a publié un texte latin, parallèle pour une grande partie aux textes grecs déjà connus.

Tel qu'on peut ainsi le restituer, cet évangile est du type bien connu des évangiles-apocalypses. Après la résurrection de Jésus l'apôtre Barthélemy interroge le Maître sur divers mystères, en particulier sur la descente aux enfers ou demande à la vierge Marie les secrets relatifs à l'incarnation. Le tout se termine par des prédictions relatives aux luttes finales entre le Christ et son rival. Les éditeurs sont disposés à admettre « que cet évangile grec de Barthélemy a vu le jour vers le IVe siècle dans quelque secte chrétienne en marge de l'Église d'Alexandrie. » Mais il ne nous semble pas aussi évident que la composition ainsi restituée soit celle à quoi pensait saint Jérôme. A lire ce farrago on a plutôt l'impression de se trouver en présence d'une compilation plus tardive, dont il n'est pas impossible que l'évangile primitif de Barthélemy ait formé le noyau.

On trouvera la littérature complète du sujet dans : A. Wilmart et E. Tisserant, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélémy*, dans *Revue biblique*, 1913, p. 161-190; p. 321-368; Umberto Moricca, *Un nuovo testo dell' Evangelo di Bartolomeo*, *ibid.*, 1921, p. 481-516; 1922, p. 20-30. Voir aussi Hennecke, 2e édit., p. 64, n. 2.

6. **Évangile de Barnabé.** — Le *Décret de Gélase*, et la Description des 60 livres canoniques connaissent un évangile de ce nom. On a prétendu qu'il ne s'en était conservé aucune trace; Hennecke, 2e édit., p. 64 n. 2, serait pourtant disposé à rapporter à cet apocryphe deux très courtes citations recueillies l'une dans un ms. grec, Resch, *Agrapha*, p. 282, l'autre dans l'oraison funèbre de saint Basile par Grégoire de Nazianze, n. 32, *P. G.*, t. XXXVI, col. 540. On a publié récemment un *Évangile de Barnabé*, en italien, qui n'a rien de commun avec l'apocryphe ancien. Œuvre d'un italien passé à l'Islam, cet écrit qui remonte au XIVe siècle, veut prouver, par les évangiles canoniques, que Mahomet est le Messie et Jésus son précurseur.

Sur l'ancien *Évangile de Barnabé*, voir Harnack, *Altchrist. Lit.*, t. I, p. 62. — Lonsdale et Laura Ragg, *The Gospel of Barnabas edited and translated from the italian ms. in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, 1907; cf. *Revue biblique*, 1908, p. 300.

7. **Autres évangiles gnostiques.** — Aux mains des gnostiques déjà mentionnés plus haut, Épiphane a trouvé toute une collection de livres apocryphes, plus *sales* les uns que les autres ; un Évangile de la perfection, un Évangile d'Ève, dont il cite un court fragment, *Haeres.*, XXVI, 2 et 3, *P. G.*, t. XLI, col. 333 sq., et encore des *Interrogations de Marie*, ἐρωτήσεις Μαρίας, sans compter d'autres évangiles rédigés sous le nom des disciples. Il n'est pas impossible que de nouvelles trouvailles mettent sur la trace de l'un ou l'autre de ces écrits. En 1896, C. Schmidt avait annoncé la découverte d'un ms. copte, où il a déchiffré un Évangile de Marie-Madeleine dont le début ressemble assez à ce que nous savons par Épiphane des *Interrogationes Mariæ*, un apocryphe mettant en scène l'apôtre Jean, une « Sagesse de Jésus-Christ » où l'on voit le Christ se manifester aux disciples hommes et femmes et répondre à leurs questions, enfin un épisode des *Actes de Pierre*, sur lequel nous aurons à revenir. Ces textes n'ont pas encore été publiés, sauf le dernier.

Sur ces derniers apocryphes : C. Schmidt, *Ein vorirenaisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1896, p. 839-847; Hennecke, 2e édit., p. 69-71.

2° *Contrefaçons évangéliques*. — Il s'agit ici de livres composés par les chefs de secte sous leur nom propre, en utilisant les textes canoniques. Il y a lieu de signaler surtout l'*Évangile de Basilide* et celui de *Marcion*. Quelques auteurs rangent à tort sous cette rubrique le *Diatessaron* de Tatien dont nous n'avons pas le droit de suspecter l'orthodoxie.

1. **Évangile de Basilide.** — Il est signalé par Origène et nous pouvons nous faire quelque idée de son contenu par les fragments d'une autre œuvre de ce sectaire, les *Exegetica*, qui nous sont parvenus soit dans les *Stromates*, IV, 81-98, édit. Stählin, p. 284-292, soit dans la *Disputatio Archelai et Manetis*, 67, édit. de Berlin, p. 96, soit enfin par quelques remarques dispersées dans les œuvres d'Origène. Ces *Exegetica* n'étaient pas autre chose que le commentaire fait par Basilide lui-même de sa compilation évangélique.

Mais les renseignements qui nous restent sont encore trop incertains pour que l'on puisse dire à quel genre se rattachait l'œuvre du chef de secte. On a parlé d'une harmonie évangélique, analogue au *Diatessaron* (Zahn, Bardenhewer), d'un remaniement d'un évangile synoptique (Harnack), et en particulier de Luc (Hilgenfeld, Windisch), d'un recueil de *Logia* (Liechtenhahn). Hennecke, 2e édit., p. 68, pense que l'œuvre de Basilide contenait aussi des données proprement apocryphes.

Zahn, *Geschichte*, t. I, p. 766 sq.; Bardenhewer, *Altkirchl. Lit.*, t. I, p. 349; Harnack, *Altchristl. Lit.*, t. I, p. 159 sq.; Hilgenfeld, *Der Basilides des Hippolytus auf's Neue geprüft*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1878, t. XXI, p. 228-250; Windisch, *Das Evangelium des Basilides*, dans *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1906, t. VII, p. 236-246; R. Liechtenhan, *Die Offenbarungen im Gnostizismus*, Goettingue, 1901.

2. **Évangile de Marcion.** — Nous sommes bien mieux renseignés sur ce livre où le réformateur du IIe siècle s'est efforcé de faire passer l'essentiel de sa doctrine. On sait aujourd'hui qu'il est impossible de confondre Marcion avec les gnostiques. Sa tentative a bien plutôt consisté à vouloir dégager l'Église de toute influence juive. Son idée principale est la distinction absolue entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu souverainement bon qui se révèle en Jésus. De la liste des livres sacrés qu'il donne à son Église, Marcion élimine toute la Bible juive ; du Nouveau Testament, il ne conserve qu'un seul évangile, le sien, et dix des épîtres de saint Paul. La prédilection de l'hérésiarque pour saint Paul, en qui il voit le grand adversaire de la Loi, explique le choix qu'il a fait de l'Évangile de Luc, le disciple de l'apôtre, comme point de départ du livre qu'il va lui-même composer. Mais il reste encore dans le IIIe Évangile trop de vestiges de l'Ancien Testament; il faut les faire disparaître; faire disparaître aussi les deux premiers chapitres de Luc pour adapter cet écrit à la christologie radicalement docète de Marcion. Ainsi s'est formé un évangile qui porte indéniable la marque de son auteur. Les nombreuses citations que font les Pères de l'Église, tout spécialement Tertullien et Épiphane de l'évangile marcionite permettent de reconstituer celui-ci avec une grande approximation. Essayée d'abord par Hahn, dans Thilo, *Codex apocryphus*, p. 401-486, puis par Zahn, cette restitution vient d'être magistralement refaite par Harnack.

Zahn, *Geschichte*, t. II, p. 455-494, donne sa reconstitution; voir ses études préliminaires, t. I, p. 588-718; t. II, p. 403-455; le travail ancien de A. Hahn reste toujours intéressant : *Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollstandigen Beweise, dass es nicht selbststandig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukas-Evangelium war*, Königsberg, 1823; A. Harnack, *Marcion, das Evangelium fremden Gott*, Leipzig, 1921 (*Texte und Untersuchungen*, t. XLV); le texte des Épîtres pauliniennes est reconstitué dans la 2e partie, p. 65*-124*; celui de l'Évangile, p. 165*-221*. La recension du R. P. Lagrange dans *Revue biblique*, 1921, p. 602-611, apporte quelques additions et corrections précieuses.

Il n'y a pas lieu d'insister sur l'évangile d'Apelles (un des disciples de Marcion) cité par saint Jérôme. Ce devait être, pense-t-on, une réédition de l'évangile marcionite.

III. ÉVANGILES FICTIONS. — Sous ce titre nous étudions toute une série de compositions qui sont nées du besoin de satisfaire la curiosité des fidèles sur beaucoup de points auxquels touchaient à peine les Évangiles canoniques. Ceux-ci disaient si peu que rien de la famille du Sauveur, de Marie, de Joseph; on voulait savoir quelque chose de leurs origines, de leurs destinées, de leur mort. Ils se taisaient presque complètement sur l'enfance et l'adolescence du Sauveur; on aimait se représenter les agissements de l'Enfant-Dieu. Ils traitaient bien sobrement des derniers moments de Jésus; qu'était devenu le Christ dans l'intervalle qui sépare la passion de la résurrection? De bonne heure, la piété populaire semble s'être préoccupée de ces questions. Des plumes bien intentionnées ont prétendu lui donner des apaisements. Il ne semble pas que les auteurs de ces récits aient jamais voulu mettre leurs productions sur le même pied que les écrits canoniques. Ce sont les compilateurs tardifs qui ont assimilé sans plus les renseignements qu'ils y trouvaient aux données fournies par le Nouveau Testament, au risque de susciter les protestations que nous avons dites et de faire condamner ces livres sans prétention.

D'après ce que l'on vient de dire on peut grouper la littérature apocryphe en question en trois cycles principaux : la famille de Jésus; les enfances de Jésus; le cycle de Pilate.

1° *Le cycle de la parenté de Jésus.* — La mère du Sauveur, son père nourricier sont le centre de deux séries de compositions. Celles qui sont relatives à Marie s'occupent de sa naissance, de sa vie jusqu'à la conception du Sauveur (*Protévangile de Jacques*), ou des circonstances de sa mort et de son assomption (*Transitus Mariae*). L'époux de Marie est le sujet de l'*Histoire de Joseph le Charpentier.*

1. **Le Protévangile de Jacques et ses remaniements.** — Il faudrait bien renoncer au titre de *Protévangile* donné par le premier éditeur, Postel († 1581), à cette composition qu'Origène appelait tout simplement le livre de Jacques, βίβλος Ἰακώβου, *In Matth.*, t. X, 17, *P. G.*, t. XIII, col. 876-877, et que les mss. fort nombreux, intitulent d'ordinaire : *Histoire de la nativité de Marie.* Le nom de Jacques indique que l'auteur voudrait se faire passer pour Jacques, frère du Seigneur, et pour témoin de plusieurs des événements rapportés. Quoi qu'il en soit, ce récit raconte, en un langage plein de naïveté et parfois de fraîcheur, les premières années de Marie, depuis le moment où un ange annonce sa naissance à ses parents longtemps privés de postérité, jusqu'à celui où la Vierge quitte le Temple, qui a abrité son enfance, pour être remise, par l'autorité religieuse, à la garde de Joseph. Suit le récit de la conception miraculeuse et de l'enfantement virginal du Sauveur, de l'arrivée des mages et du massacre des Innocents. Le tout se termine fort brusquement par la narration de la mort de Zacharie, père de Jean-Baptiste, assassiné par ordre d'Hérode. Ces derniers chapitres, XXII-XXIV, ne sont rattachés que d'une manière fort lâche au récit, et constituent certainement une pièce rapportée. Il semble aussi que le reste du livre se compose de deux parties, primitivement indépendantes, l'une consacrée aux enfances de Marie, l'autre aux faits relatifs à la naissance de Jésus. Il nous semble que ces deux sources ont dû être réunies de bonne heure, et celui qui les a compilées doit être appelé l'auteur du Protévangile, car, en dépit de quelques divergences de style, c'est bien le même esprit qui circule dans ces deux premières parties. Le but visé c'est la glorification de Marie, et, tout spécialement, de sa pureté. Enfant du miracle, élevée dans le Temple comme un être céleste que les anges nourrissent, mise sous la protection de Joseph qui sera, non son époux, mais le gardien de sa pureté, Marie, vierge en concevant le Sauveur, demeure vierge en le mettant au monde. Quant à sa virginité *post partum* elle est indirectement affirmée par le fait que les « frères de Jésus » et spécialement Jacques « frère du Seigneur » sont considérés comme les fils de Joseph, nés d'un premier mariage de celui-ci. Il est bien difficile d'y trouver des traces de gnosticisme. C'est le christianisme populaire qui s'y reflète.

Si l'écrit sous la forme complète qu'il a aujourd'hui ne peut guère remonter plus haut que le v[e] siècle, les deux premières parties existaient déjà, unies ou non, dans la première moitié du II[e] siècle. Il semble bien que Justin leur ait emprunté certains détails relatifs à l'annonciation et à la naissance du Sauveur, et il y a une parenté d'expression frappante entre certains textes de l'apologiste et notre écrit. Cf. surtout *Dial.*, c, 5, et *Protev.*, XII, 2. Il est infiniment vraisemblable que Clément d'Alexandrie s'en est inspiré pour affirmer le premier mariage de Joseph et la constatation de la virginité *in partu*. *Strom.*, VII, XCIII, édit. Stählin, t. III, p. 66. Origène, voir-ci-dessus col. 482, connaissait le *Livre de Jacques*, et lui a emprunté la donnée du premier mariage de Joseph. A partir du IV[e] et surtout du v[e] siècle, l'écrit est très fréquemment utilisé par les orateurs, hagiographes, poètes et artistes grecs puis byzantins. Toutes les Églises d'Orient lui ont fait une place, plus ou moins considérable, dans les lectures liturgiques, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'elles le considérassent comme canonique.

L'Occident ne semble pas l'avoir connu sous sa forme primitive; et on n'en a pas découvert, jusqu'à présent, de version latine. Mais il paraît bien qu'il circulait au moins quelques-unes de ces adaptations libres que nous appelons des remaniements, car le *Décret de Gélase* condamne un *Liber de infantia salvatoris et de Maria vel obstetrice*, qui doit être l'une de ces compositions, sans compter qu'il signale des *Evangelia nomine Jacobi minoris*, sur lesquels le dernier mot n'est pas dit. Les suspicions tombèrent peu à peu, et les remaniements en question prirent leur libre essor. Le plus ancien semble être l'*Évangile du Pseudo-Matthieu* ou *Livre de la naissance de la bienheureuse Marie et de l'enfance du Sauveur*, indigeste compilation, dont la première partie, I-XVII, reproduit assez fidèlement les narrations du Protévangile. La deuxième, qui raconte la fuite en Égypte, la troisième, qui retrace la vie de Jésus à Nazareth, dérivent des évangiles de l'enfance dont il sera question plus loin. La composition pourrait être attribuée au VI[e] siècle. Plus tard, et sans doute à l'époque carolingienne, s'est produit un nouveau remaniement, l'*Évangile de la nativité de Marie*. Plus discret d'allure, plus délicat dans l'expression, il a atténué, dans la mesure du possible, les incongruités du pseudo-Matthieu dont il ne conserve que la première partie directement dérivée du Protévangile. Il y a intérêt à suivre la transformation des récits relatifs à Marie du premier, au second et au troisième de ces textes. Leur influence a été considérable aussi bien en Occident qu'en Orient. Les traditions ecclésiastiques sur la présentation de Marie au Temple, sur son séjour dans le lieu saint leur doivent beaucoup.

Textes dans Fabricius, Thilo, Tischendorf, dans ces deux dernières avec commentaires. — *Études et commentaires récents :* Meyer, dans Hennecke, 2[e] édit., p. 84 sq., et *Handbuch*, p. 106-131; É. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910 (collection *Les apocryphes du Nouveau Testament*); Ch. Michel, *Évangiles apocryphes*, t. I, Paris, 1911 (collection Hemmer et Lejay, *Textes et documents*).

2. **Le Transitus Mariae.** — D'inspiration analogue mais plus tardif, cet apocryphe est un récit de la mort et de l'assomption de Marie. Tischendorf en a publié une recension grecque, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου et deux recensions latines intitulées *Transitus Mariae*. Il y aurait encore fort à faire pour restituer un texte convenable, et le classement des témoins ne va pas sans de grandes difficultés. Le texte original semble être le grec et la date, le IV[e] ou le v[e] siècle. Voici le contenu sommaire de cette pièce, que l'on retrouve dans une foule de récits qui en sont dérivés. La Vierge reçoit de Gabriel la nouvelle de sa mort prochaine, et se retire à Bethléem où viennent la rejoindre miraculeusement les apôtres déjà dispersés par le monde. Elle meurt à Jérusalem, au milieu de prodiges éclatants, et les apôtres célèbrent ses funérailles. Trois jours après, le corps de Marie est transporté par les anges dans le ciel (ou, d'après certains témoins, dans le jardin d'Éden ou le paradis terrestre). Voir ci-dessous, col. 528. Suivant le premier remaniement latin, les apôtres viennent constater *de visu* la disparition du corps de la Vierge. — L'influence de ce petit ouvrage a été considérable dans l'Église grecque et dans la latine, où il a donné corps aux traditions relatives aux derniers moments de Marie. Quoi que prétendent certains critiques, il n'y a pas lieu de le considérer comme un remaniement catholique de quelque ouvrage hérétique. Il se trouve condamné néanmoins par le *Décret de Gélase : liber qui appellatur « transitus sanctæ Mariæ » apocryphus*. Mais il se maintint dans divers remaniements dont l'un fut plus tard attribué à Méliton, évêque de Sardes, à la fin du II[e] siècle.

Textes dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1876; texte syriaque dans *Studia sinaïtica*, t. XI, Londres et Cambridge, 1902; texte copte, avec notes, dans *Coptic apocryphal Gospels*, Cambridge, 1896; texte arménien dans l'édit. des mékhitaristes, t. I, p. 452-478 ; texte de Pseudo-Méliton dans *P. G.*, t. V, col. 1231-1240. Voir aussi l'art. *Jean de Thessalonique*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, col. 823. — Sur plusieurs textes inédits consulter la *Bibliotheca hagiographica orientalis* des Bollandistes, Bruxelles, 1910, n. 629-681, p. 140-149.

3. **Histoire de Joseph le Charpentier**. — Sous ce titre, on possède, en copte et en arabe, une narration qui n'est pas sans intérêt de la vie et surtout de la mort de Joseph; le tout sous la forme d'un entretien de Jésus avec ses apôtres. Si le résumé de la vie de Joseph est fait surtout d'après les données du *Protévangile de Jacques* et les récits canoniques, la narration de la mort présente quelques idées à relever, notamment celle de la traversée que l'âme doit accomplir après avoir quitté le corps; guidée par l'archange Michel, elle pourra franchir sans encombre les flots de la mer de feu que doivent affronter toutes les âmes. A la prière du Sauveur, Michel et Gabriel viennent prendre l'âme de Joseph. Le corps du père nourricier de Jésus demeurera sans corruption jusqu'au *millenium*. — On est loin d'être d'accord sur les relations qui existent entre les divers témoins du texte; il n'est pas impossible qu'il y ait eu, au point de départ, un original grec dont le copte et l'arabe seraient des remaniements. Même incertitude sur l'âge du document primitif. Tischendorf pensait à une époque assez ancienne : le millénarisme naïf, l'ignorance de l'assomption de la Vierge lui en étaient des garants. Stern parle du IV[e] siècle; le P. Peeters ne croit pas qu'il faille remonter si haut. La patrie est certainement l'Égypte.

Texte arabe dans Thilo; Tischendorf ne donne qu'une traduction latine, *Evangelia apocrypha*, p. 122-139; texte copte bohaïrique, dans E. Revillout, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament* (autocopiés). Recension complète des éditions dans l'étude du P. Peeters. Celui-ci a publié une traduction française du copte et de l'arabe dans *Évangiles apocryphes*, t. I (collection Hemmer et Lejay). Bon commentaire dans Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*, p. 263-288.

2° *Les enfances de Jésus*. — Sous ce titre qui rappelle celui de certains cycles épiques du Moyen Age, nous groupons les compositions fort nombreuses dont les rapports sont encore loin d'être précisés, et qui relatent des traits légendaires de l'enfance du Sauveur

Elles ont toutes un caractère commun. Leurs auteurs ne peuvent se résigner à l'idée que la divinité du Sauveur soit restée si complètement voilée pendant les années de la vie cachée. Il faut que le caractère surhumain de Jésus éclate soit dans la fuite en Égypte, soit dans le séjour à Nazareth; que l'enfant Dieu manifeste sa divinité, soit à l'école, soit à l'atelier, soit avec ses camarades. Mais c'est surtout par les manifestations d'une puissance, si l'on ose dire, capricieuse et aveugle, que se révélera le vrai caractère de Jésus. On ne songe pas toujours à faire de lui le thaumaturge plein de bonté des évangiles canoniques; l'enfant que présentent ces apocryphes est souvent plus redoutable qu'attirant. Quelle édification ont bien pu trouver en ces livres, où la trivialité du fond le dispute à celle de la forme, les nombreuses générations chrétiennes de toutes confessions et de toutes langues qui s'y sont délectées?

Jusqu'à ces derniers temps, on a distingué, parmi ces compositions, d'une part l'*Évangile de Thomas, le philosophe isréalite*, qui passait pour relativement ancien, d'autre part des compilations dérivées dont le type était l'*Évangile arabe de l'enfance*.

1. **Évangile de Thomas.** — Il faudrait l'appeler *Récit des enfances du Seigneur, par Thomas, philosophe israélite.* On en a publié deux rédactions grecques, une latine, une syriaque, d'ailleurs fortement divergentes. Elles rapportent des miracles de Jésus enfant entre sa cinquième et sa douzième année et se terminent sur l'épisode de Jésus au temple, parmi les docteurs. — On a fait remarquer que la citation fournie par Hippolyte d'un Évangile de Thomas en usage chez les naasséniens déclare que, pour trouver Jésus, il le faut chercher parmi les enfants de sept ans. Voir plus haut col. 478. Les narrations de Thomas le philosophe nous présentent Jésus, vers cet âge de sept ans, montrant sa divinité par ses miracles. Ce rapprochement a conduit certains critiques à penser que notre *Évangile de Thomas* pourrait n'être qu'un remaniement de l'écrit en usage parmi les naasséniens. Par ailleurs Irénée, *Cont. haeres.*, I, xx, *P. G.*, t. VII, col. 653, sait que les marcosiens, dans les livres apocryphes mis par eux en circulation, citent une anecdote relative à Jésus à l'école. Or cette anecdote ressemble à celle qu'on lit dans l'*Évangile de Thomas*, XIV, 2. Cette coïncidence est curieuse; mais elle ne prouve aucunement que le livre, tel que nous le connaissons, circulait déjà à la fin du IIe siècle. Le gnosticisme de notre évangile n'est guère apparent; peut-être vaut-il mieux dire que notre Pseudo-Thomas a recueilli, directement ou non, des histoires nées dans des cercles hérétiques, et dépouillées de leur malfaisance.

2. **L'Évangile arabe de l'enfance** est ainsi nommé parce qu'on ne l'a connu longtemps que dans un texte arabe, mais il en subsiste, et on en a publié des recensions syriaques. Telle qu'elle se présente dans les textes classiques, cette médiocre compilation est une histoire assez complète de l'enfance du Sauveur. Elle raconte, d'après le Protévangile, la naissance de Jésus jusqu'à la fuite en Égypte, c. I-IX, suit une série de récits relatifs au séjour de la sainte famille en Égypte où se multiplient les miracles les plus extraordinaires, de même qu'au retour à Nazareth, c. X-XXXV; les derniers chapitres sont vaguement parallèles à l'*Évangile de Thomas*, c. XXXVI-LV. Ainsi, pour nous, la seule partie neuve est celle du milieu. — Au point de vue des idées, on remarquera le rôle prépondérant que joue la vierge Marie, qui se trouve partout être la médiatrice des faveurs accordées par le divin enfant. On ne peut guère se hasarder à donner une date de composition. Dans l'ancienne hypothèse, cet Évangile arabe était plus récent que le Pseudo-Thomas qu'il utilisait.

Ces rapports sont bouleversés par l'étude récente de P. Peeters. En partant de l'étude d'une rédaction arménienne, analogue dans ses grands traits à la version arabe, il est arrivé aux conclusions suivantes qui nous paraissent solides : Toutes les histoires de l'enfance (à l'exclusion, bien entendu, des récits concernant Marie dont la source est le *Protévangile*) sont tributaires d'un même livre où s'étaient rencontrées des narrations de provenances diverses, fables anciennes (des légendes bouddhiques ne sont pas exclues) et fictions nouvelles. Ce livre rapportait des épisodes de la première jeunesse de Jésus. C'est de ce livre, antérieur peut-être au Ve siècle, que dériveraient les rédactions syriaque, grecque, latine, géorgienne et slavonne du Pseudo-Thomas. C'est aussi ce livre qui s'est combiné avec le *Protévangile de Jacques* pour former une histoire continue de l'enfance de Jésus; cette dernière compilation tomba aux mains d'un amplificateur syrien qui en tira un long roman. Celui-ci fut introduit en Arménie vers la fin du VIe siècle, et finit après diverses péripéties par prendre la forme de la rédaction arménienne actuelle. Pendant ce temps, un autre compilateur syrien reprit à sa façon l'histoire de l'enfance, et y interpola une série de miracles de la Vierge. De ce texte syriaque a fini par dériver le texte arabe de l'*Évangile de l'enfance.* En sorte que cette compilation, la dernière en date, incorpore finalement des morceaux qui proviennent du livre primitif, et qui sont antérieurs au Pseudo-Thomas, lequel apparaît nettement comme un texte dérivé.

Textes de Pseudo-Thomas dans Thilo, *Codex apoc.*, Tischendorf, *Evangelia*, et dans Ch. Michel, *Evangiles apocryphes*, t. I; texte syriaque dans Wrigth, t. I. — Texte arabe de l'Évangile de l'enfance dans Thilo; traduction latine dans Fabricius et Tischendorf; texte arménien dans les *Apocryphes du Nouveau Testament* des mékhitaristes de Venise, 1898, p. 1-126 et 127-223, traduction française par P. Peeters dans *Évangiles apocryphes*, t. II, 1914 (collection Hemmer et Lejay), voir surtout l'introduction très pénétrante de celui-ci. — Hofmann, *Das Leben Jesu...*, p. 144-265, donne un commentaire intéressant des principales narrations. Sur les influences indoues, voir surtout G. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T.*, 1909, t. IV, p. 63-67, 90 sq.

3° *Le cycle de Pilate.* — Au point de départ de la littérature très touffue que l'on peut ranger sous cette rubrique, se place un texte relativement ancien (Ve siècle) connu aujourd'hui sous le double nom d'**Évangile de Nicodème** ou d'**Actes de Pilate.** Le premier de ces noms ne remonte qu'à Vincent de Beauvais; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, 23, *P. L.*, t. LXXI, col. 172, parle de *Gesta Pilati* et Épiphane, *Haeres.*, L, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 885, qui vise d'ailleurs un texte différent de celui que nous connaissons, signale des Ἄκτα Πιλάτου. Il doit être entendu que, au moins dans les rédactions actuellement connues, Pilate n'est pas l'auteur du récit; c'est finalement Nicodème qui en est le responsable; le nom du gouverneur romain vient en tête parce qu'il y est question de ce qui s'est passé *sub Pontio Pilato*, ou encore parce que les actes en question ont été retrouvés dans le prétoire de Pilate. Cependant il existe aussi des lettres soi-disant adressées aux autorités romaines par Pilate ou par Lentulus, son prédécesseur. Les lettres de Pilate à Claude ou à Tibère figurent d'ordinaire à la suite des témoins latins de l'*Évangile de Nicodème.* La lettre de Lentulus au Sénat romain est curieuse en ce qu'elle donne une description de la physionomie extérieure de Jésus.

Le texte des *Actes de Pilate* est conservé dans un grand nombre de témoins dont les relations sont loin d'être élucidées; deux recensions grecques, qui diffèrent sensiblement et dont l'une est beaucoup plus longue que l'autre, une syriaque, une copte, deux

arméniennes, deux latines, également fort divergentes. Les textes latins ajoutent souvent en appendice une courte lettre de Pilate à Claude (ou à Tibère), mettant l'empereur au courant du crime des Juifs et de l'innocence de Jésus; il s'y joint aussi des textes relatifs à la *Vindicta Salvatoris*, c'est-à-dire aux châtiments qui atteignent tous les ennemis de Jésus, à commencer par Pilate (*Paradosis Pilati*).

Si l'on s'en tient aux *Gesta Pilati* proprement dits, on peut les diviser en deux parties nettement séparées : la première, c. I-XVI, raconte avec beaucoup de détails le procès de Jésus devant Pilate, son supplice, sa résurrection; la seconde, dont le lien avec la précédente est très artificiel, est le récit par des témoins oculaires (morts ressuscités) de la descente de Jésus aux enfers, pour en délivrer les âmes des justes et les conduire dans le paradis. Visiblement, ces deux parties étaient d'abord indépendantes. La première rentre dans la littérature d'édification et développe, avec une intention apologétique très prononcée, ces deux idées : Pilate a été pleinement convaincu, tant par les prodiges arrivés en sa présence durant le procès que par l'instruction elle-même, de la parfaite innocence de Jésus, peut-être même de sa divinité; d'autre part, la résurrection du Christ a été prouvée par des arguments si manifestes que même les ennemis du Sauveur ont dû se rendre à l'évidence. La seconde partie, qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'eschatologie, développe une tradition fondée sur I Pet., III, 19, et dont nous avons déjà vu une trace dans l'*Évangile de Pierre*, voir col. 476, 477.

Toutes les recensions connues dérivent d'un texte original qui, si l'on peut se fier au prologue, se date lui-même de 425 (ou de 440). Mais ce texte ne serait qu'une revision, car, en 376, quand il rédigeait le *Panarion*, Épiphane connaissait un récit analogue au nôtre. Ce récit, toutefois, n'existait pas encore en 325. Eusèbe ne connaît en fait d'*Actes de Pilate* ou de *Mémoires du Sauveur* que l'écrit d'origine païenne mis en circulation par le gouvernement de Maximin Daïa, lors des derniers sursauts de l'esprit persécuteur. *H. E.*, I, IX, 3, 4; XI, 9; IX, V, 1; VII, 1, *P. G.*, t. XX, col. 108, 117, 805, 809. L'évêque de Césarée signale, il est vrai, l'envoi fait par Pilate à Tibère d'une relation des miracles de Jésus, II, II, 1, 2; mais il ne fait ici que rapporter ce que dit Tertullien, sur le témoignage de qui nous allons revenir. On a donc conjecturé, non sans vraisemblance, que nos *Actes de Pilate*, dans leur première rédaction, ont été composés vers le milieu du IVe siècle en réponse au pamphlet injurieux du même nom, fabriqué par les adversaires du christianisme. Quelques critiques sans doute ont pensé que le noyau primitif de nos rédactions actuelles avait été constitué par une relation (réelle ou apocryphe) adressée à l'empereur par le procurateur romain et dont Justin, *Apol.*, I, 35, 48, *P. G.*, t. VI, col. 384 C et 400 C, et Tertullien, *Apol.*, 21, *P. L.*, t. I, col. 461, semblent attester l'existence. A quoi l'on a répondu, non sans raison, que Justin n'affirmait pas de manière explicite l'existence de ce document, mais qu'il en conjecturait simplement la présence aux archives romaines, et que Tertullien semblait bien, de son côté, ne connaître le rapport en question que par l'affirmation de Justin. Il reste néanmoins que le rapprochement entre la contexture générale des faits évangéliques rapportés à cet endroit par Tertullien et l'arrangement qui se trouve dans les *Actes de Pilate* ne laisse pas d'impressionner. Certains ont trouvé cette coïncidence assez curieuse pour imaginer que l'auteur tardif de nos *Actes* avait utilisé le schéma général fourni par l'*Apologeticus*. Tout cela reste bien hypothétique; seule une étude comparée des divers textes et un classement minutieux des témoins pourrait amener quelque lumière. Ce travail n'est pas encore fait.

Textes : Grecs et latins, dans Thilo, Tischendorf, *Evangelia*, un texte grec nouveau publié par G. F. Abbott, dans *Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 83-86; quelques glanures dans M. R. James, *Apocrypha anecdota*, II, p. 65-70, 77-81. — Syriaque dans J. E. Rahmani, *Apocrypha hypomnemata D. N., seu Acta Pilati*, dans *Studia syriaca*, fasc. 2; textes syriaque et arabe d'une *Anaphora Pilati* et d'une *Paradosis Pilati*, publiés par Mme M. Dunlop Gibson, dans *Studia sinaitica*, fasc. 5, Londres, 1896; arménien dans le recueil des mékhitaristes de Venise, t. I, dans les *Studia biblica et ecclesiastica* d'Oxford, t. IV, 1896, n. 3. F. C. Conybeare a tenté une reproduction en grec et en latin de deux textes arméniens ; copte publié par E. Revillout, *Apocryphes coptes*, dans *Patrologia orientalis*, t. IX, 1913, fasc. 2. — Les lettres de Pilate et la lettre de Lentulus dans Fabricius, *Codex...*, t. I, 2e édit., p. 300-302.

Travaux : R. A. Lipsius, *Die Pilatusakten kritisch untersucht*, Kiel, 1871 et 1886; E. von Dobschütz, *Der Prozess Jesu nach den Acta Pilati*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1902, t. III, p. 83, 84, et dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. III, p. 544-547 et p. 878. M. von Dobschütz annonce depuis longtemps déjà un travail de fond sur cette littérature.

III. LES ACTES APOCRYPHES. — *I. GÉNÉRALITÉS.* — Les renseignements fournis par le Nouveau Testament sur la carrière des apôtres étaient très loin de satisfaire la curiosité des fidèles. Seul l'apôtre Paul pouvait être suivi d'assez près en ses voyages de mission; encore l'Écriture ne disait-elle rien de sa mort; sur Pierre, les renseignements d'abord assez détaillés, s'arrêtaient brusquement. On trouvait encore dans les Actes canoniques quelques indications sur les deux Jacques; quelques mots des mêmes Actes, de saint Paul, de l'Apocalypse permettaient de retrouver çà et là des traces de Jean; sur tous les autres apôtres, dont l'auteur du livre canonique avait pris soin d'établir les listes Act., I, 13, 14, on ne trouvait rien d'autre que leur nom. Avaient-ils quitté Jérusalem et la Palestine? quand? dans quelles conditions? où étaient-ils allés? comment étaient-ils morts? Aucune de ces questions ne recevait de réponse dans la littérature canonique. Il est vrai qu'il circula bientôt, tant sur le compte du collège apostolique que sur celui de ses principaux membres, des traditions d'antiquité, d'origine et de valeur très inégales. On savait, par exemple, que Pierre et Paul étaient morts à Rome, que Jean avait fait dans la province d'Asie un séjour prolongé ; on admettait, en général, qu'après être demeurés plusieurs années à Jérusalem (les chiffres varient, puis se fixent à douze), les apôtres s'étaient dispersés, en se partageant leurs zones d'influence respective. Cette dernière idée amenait à donner des précisions sur les pays évangélisés par chacun des apôtres ; il va de soi que, là où l'on n'avait point de données positives, on improvisa parfois des solutions. Autour de ces quelques points, les uns très solides, les autres beaucoup plus fragiles, il était naturel que se formassent des récits plus développés, lesquels prendraient bientôt corps en de véritables histoires. Bien qu'on l'ait prétendu, il n'est pas prouvé, tant s'en faut, que les récits en question aient d'abord embrassé l'histoire complète du collège apostolique. L'attention des fidèles et des romanciers qui se chargeaient de la fixer, était d'abord attirée vers les plus grands des apôtres, Pierre, Paul, Jean, sur lesquels on possédait d'ailleurs quelques renseignements; elle alla plus tard aux personnages de second plan, André, le premier de ceux qu'avait appelés Jésus, Thomas, qui jouait dans les récits de la résurrection un rôle très en vue. C'est beaucoup plus tard que, selon toute vraisemblance, on s'occupa des autres apôtres dont la silhouette se dégageait mal des récits évangéliques.

Quant au milieu où se produisirent d'abord ces récits, ils furent, semble-t-il, assez divers. Sur la foi de témoignages relativement tardifs, on admit longtemps que la première série des actes apocryphes provenait tout entière de milieux gnostiques ; on était même fort incliné à les faire sortir de la même plume. Sur ce point, une donnée de Photius avait réussi à mettre en déroute la sagacité des critiques. Dans sa *Bibliothèque*, cod. 114, *P. G.*, t. CIII, col. 389, le patriarche de Constantinople signale un ms. contenant les *Actes de Pierre, Jean, André, Thomas, Paul.* « Ils ont été composés, dit-il, comme le livre le montre, par un nommé Leucius Charinus. » D'après cette phrase, il semble bien que le nom de Leucius n'ait pas été lu par Photius en tête de son ms., mais qu'il y soit arrivé par conjecture. Ce nom de Leucius n'est pas entièrement inconnu dans l'ancienne littérature chrétienne. En Occident, pour ne parler que des principaux témoignages, saint Augustin, *Act. cum Felice manichaeo*, II, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 539, Évodius d'Uzala, *De fide contra manichaeos*, 38, *ibid.*, col. 1150, Turribius d'Astorga, dans sa lettre à Idacius et Céponius, t. LIV, col. 694, le pape Innocent Ier, dans la célèbre lettre à Exsupère, t. XX, col. 502, accolaient le nom de Leucius à un ou à plusieurs écrits relatant des aventures apostoliques. Voir le recensement complet des témoignages patristiques dans Harnack, *Altchristliche Lit.*, t. I, p. 116 sq. Mais tout cela n'était pas très clair. Leucius était un personnage flottant dont on savait aussi peu de choses, semble-t-il, que de Simon le magicien ou de l'hypothétique Ébion. Cf. les innombrables confusions de Pacien, lettre à Sympronius, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 1053. Dans le *Décret de Gélase* il devient l'auteur responsable de toute la littérature dangereuse : *libri omnes quos fecit* (al. *falsavit*) *Leucius discipulus diaboli.* Ce ne sont pas les maigres renseignements donnés par Épiphane, sur un Leucius, disciple de saint Jean, grand adversaire de la théologie ébionite, qui peuvent ajouter beaucoup à nos connaissances. *Haeres.*, LI, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 897 C. Il nous paraît donc que la confiance exagérée qu'a donnée aux indications de Photius, le grand érudit que fut Lipsius, doit faire place à une attitude beaucoup plus réservée. C. Schmidt semble bien avoir démontré que le nom de Leucius Charinus ne doit être accolé qu'aux *Actes de Jean*, les premiers en date. Il n'a certainement rien à faire avec les *Actes de Paul* ni avec les *Actes de Pierre.* Il est infiniment vraisemblable, d'autre part, que les *Actes de Thomas* ont été originairement composés en syriaque et non en grec, et les voici, à leur tour, qui se séparent du bloc des livres composés par Leucius. Restent les *Actes d'André*, dont l'appartenance au même *corpus* n'est pas d'une évidence absolue. Nous admettons donc, comme une hypothèse tout à fait plausible, que ces cinq actes primitifs ont été composés séparément, et qu'il convient, pour chacun d'eux, d'étudier de façon spéciale le milieu où il a pris naissance.

Cette solution ne doit pas néanmoins faire oublier l'air de famille qui se remarque du premier coup d'œil entre ces diverses compositions. Dans toutes, même cadre général, épisodes de voyage alternant avec des prédications; même prépondérance accordée aux miracles les plus fantaisistes et les moins religieux, aux prodiges les plus absurdes, que connaît aussi la littérature romanesque de cette époque; même insistance sur la nécessité, quasi absolue, pour tous les chrétiens de renoncer au mariage et même confusion entre les préceptes et les conseils évangéliques; même flottement dans les doctrines relatives à la Trinité ou à la christologie, bien des expressions frisant le modalisme et le docétisme. Les tendances nettement gnostiques se manifestent de façon moins claire, et Lipsius a beaucoup exagéré, à son habitude, le caractère gnostique de ces écrits pris en bloc. Mais ce serait une exagération en sens inverse de ne voir en tous, avec C. Schmidt, que l'expression du christianisme populaire de la grande Église, et il y a sur ce point des différences notables entre les divers écrits.

Ces circonstances expliquent comment c'est surtout dans les milieux en marge de la grande Église que ces premiers actes ont rencontré un excellent accueil. Dès le début du IVe siècle, Eusèbe stigmatise les *Actes d'André, de Jean* et du reste des apôtres, comme des productions hérétiques, mettant à part, il est vrai, les *Actes de Paul*, qu'il range seulement parmi les νόθα, assimilables, jusqu'à un certain point, aux ἀντιλεγόμενα. Voir t. I, col. 461. A la fin de ce même siècle, et au début du suivant, il semble bien que ces Actes, réunis en un *corpus*, circulent tout spécialement chez les manichéens et les priscillianistes. L'appui qu'ils paraissent donner à l'encratisme exagéré de ces sectaires explique sans doute la vogue spéciale qu'ils eurent dans ces milieux; les Pères signalent aussi, comme favorisant les doctrines dualistes, ces miracles d'animaux qui parlent ou même qui ressuscitent, lesquels se rencontrent dans tous nos actes. Bien que nous n'apercevions pas très bien le lien qui peut exister entre ces prodiges, simples jeux d'une imagination en délire, et les doctrines perverses des sectaires, il est signalé à maintes reprises par les Pères. Ainsi une réprobation absolue frappe bientôt toute cette littérature ; on en trouvera l'expression la plus nette dans les textes de Turribius d'Astorga, d'Innocent Ier et du *Décret de Gélase* ci-dessus mentionnés. Sous l'énergique poussée de l'autorité ecclésiastique, les actes primitifs finirent par disparaître, et si complètement, que de plusieurs d'entre eux il ne subsiste que des débris.

Mais on ne peut priver indéfiniment la curiosité populaire de son aliment naturel. Aux lieu et place des actes primitifs, soi-disant falsifiés ou infectés par les hérétiques, vont bientôt circuler des remaniements d'où l'on aura eu soin d'extirper le virus et qui restitueront ainsi, on le pense du moins, la primitive simplicité des actes apostoliques. Entre temps, ont pris naissance, à côté des cinq compositions primitives, d'autres livres racontant les faits et gestes des apôtres qui jusque-là avaient moins attiré l'attention. Tout cela va prendre place en des remaniements qui finiront par présenter un *corpus* complet de l'histoire des apôtres, et ceci aussi bien en Orient qu'en Occident.

Parallèlement à cette évolution, mais ne se confondant pas avec elle, une autre littérature, ayant pour sujet exclusif les actions et la prédication de Pierre, prenait naissance et aboutissait, par des intermédiaires très compliqués, à ce qu'on appelle les *Clémentines*. Bien qu'il ne s'agisse plus ici d'apocryphes, au sens strict du mot, nous devrons cependant donner sur cette production des renseignements sommaires.

Textes. — 1. La publication des textes *grecs* ou *latins* avait été commencée par Thilo, qui donna séparément les *Acta Thomae*, 1823, les *Acta Petri et Pauli*, 1837 et 1838, les *Acta Andreae et Matthiae*, 1846, des *Fragmenta actuum S. Joannis*, 1847 ; Tischendorf, en 1851, donna ses *Acta apostolorum apocrypha*, comprenant treize actes, dont les trois déjà publiés par Thilo, ceux de Barnabé, André, Paul et Thècle, publiés partiellement au XVIIe et XVIIIe siècle, et sept pièces inédites, Philippe (sous deux formes), Matthieu, martyre de Thomas, Barthélemy, Thaddée et Jean. Cette édition de Tischendorf a servi de point de départ à celle de Lipsius et Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, qui se présente comme une continuation de la précédente : t. I, 1896, par Lipsius : *Pierre, Paul, Thaddée*; t. II, par Bonnet, 1re partie, 1893 : *André, André et Matthias, Pierre et André, Barthélemy, Jean, martyre de Matthias;* 2e part., 1903 : *Philippe, Thomas, Barnabé.* Antérieurement à cette monumentale publication. M. Bonnet avait donné sous le titre de *Supple-*

mentum codicis apocryphi : I. *Acta Thomae*, Leipzig, 1883; II. *Acta Andreae et Martyrium Andreae*, Paris, 1895. — 2. Textes *syriaques :* W. Wrigth, *Apocryphal Acts of the Apostles*, 2 vol., le premier, texte syriaque, le second, traduction anglaise, Londres, 1871; contient les *Actes de Jean*, la *Mort de Jean*, les *Actes de Philippe*, les *Actes de Matthieu et d'André*, les *Actes de Thècle*, les *Actes de Judas-Thomas.* — 3. Textes *arméniens*, dans la publication des mékhitaristes, t. II, 1904. L'édition de ces mêmes textes avait été annoncée par P. Vetter dans *Oriens christianus*, 1901, p. 168 sq., mais a été interrompue par suite de l'apparition du travail des mékhitaristes; il n'a paru dans ce périodique que : I. *Das gnostische martyrium Petri*, 1901, p. 217 sq.; II. *Die Akten der Apostel Petrus und Paulus*, 1903, p. 16 sq., 324 sq. — 4. Textes *coptes* publiés par J. Guidi, dans les *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, t. III, 1887, 1re part., p. 47 sq.; 2e part., p. 19, 65, 177, 251, 368; t. IV, 1888, 1re part., p. 60, et traduits en italien, *Gli Atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici*, dans *Giornale della Societa asiatica Italiana*, t. II, 1888 ; la publication italienne est précédée d'une étude sur la dérivation des textes coptes, arabes et éthiopiens. Ces textes forment un groupe à part, dont le copte est la source, le copte a été ensuite traduit en arabe, l'arabe en éthiopien; le copte dérive en grande partie du grec, mais il y a aussi des légendes originales. Textes coptes également dans O. v. Lemm, *Koptische apokryphe Apostelakten*, dans *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1892, p. 509 sq.; 1894, p. 233 sq. — 5. Textes *arabes*, publiés par Mme A. Smith Lewis, dans *Horae semiticae*, t. III et IV, le premier volume contient le texte arabe, le second la traduction anglaise. — 6. Textes *éthiopiens;* ils forment un vrai *corpus* qui s'appelle *Les combats des apôtres;* publié d'abord en traduction anglaise par S. C. Malan, *The conflits of the holy Apostles*, Londres, 1871, en éthiopien avec une traduction anglaise par E. A. W. Budge, *The contendings of the Apostles, being the histories of the lives, and martyrdoms and deaths of the twelve Apostles and Evangelists*, Londres, 1899-1901; voir l'inventaire et l'analyse des pièces dans *Journal of theol. Studies*, t. III, p. 286 sq.

Travaux. — Le plus important est celui de R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 2 vol., le 2e en deux tomes, plus un fascicule de compléments, Brunswick, 1883, 1884, 1887, 1890. Il y a aussi nombre de vues générales exprimées dans Th. Zahn, *Acta Joannis*, Erlangen, 1880, et dans la *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 797-910 : *Ueber apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten* , C. Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XXIV, fasc. 1, Leipzig, 1903. — Duchesne, *Les anciens recueils des légendes apostoliques*, dans *Comptes rendus du IIIe Congrès scient. intern. des catholiques*, Bruxelles, 1895, ve sect., p. 67-69; E. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des VI Jahrhunderts*, dissert. inaugurale, Breslau, 1907; sur l'utilisation dans les milieux manichéens, A. Dufourcq, *De manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, Paris, 1900, et *Les Gesta martyrum romains*, t. I, Paris, 1900. — Sur les renseignements historiques qu'on peut tirer des *Actes apocryphes :* A. von Gustchmid, *Die Königsnamen in den apok. Apostelgeschichten, ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 1864, p. 161-183, 380, 381; voir aussi la série de travaux énumérés dans Christ-Stählin-Schmid, *Geschichte der griechischen Litteratur*, 5e édit., Munich, 1913, t. II *b*, p. 1003, 1004, et dans Hennecke, 2e édit., p. 163 sq.; il y a lieu d'étudier de près les rapports entre nos actes apocryphes et les romans de l'époque hellénistique.

II. LES ACTES PRIMITIFS ET LEURS PREMIERS REMANIEMENTS. — 1° **Les actes de Jean.** — Nous les plaçons en tête, car il semble bien qu'il faille désormais les considérer comme les premiers en date de la série. Sans doute, l'attestation fournie par Clément d'Alexandrie, *Adumbrat. in I Joa., I, 1*, édit. Stählin du *Corpus* de Berlin, t. III, p. 210, ne suffirait pas à l'établir, puisqu'elle nous donne comme date extrême les dernières décades du IIe siècle; mais tout paraît indiquer que nos Actes ont été utilisés par d'autres que nous pouvons dater avec quelque précision.

Suspects pour leurs doctrines, peut-être pour leur origine, les *Actes de Jean* ont fini par être éliminés de l'Église, en sorte qu'on ne les possède plus aujourd'hui que d'une manière fragmentaire; encore n'est-il pas bien certain que tous les morceaux qu'on leur rapporte aient fait partie de la composition primitive. M. Bonnet, qui a le plus fait pour cette restitution, s'est guidé surtout par les remarques suivantes : dans sa polémique contre le concile iconoclaste de 754, lequel s'appuyait sur les *Actes de Jean*, le IIe concile de Nicée, en 787, a cité trois passages assez étendus de cet écrit pour en démontrer le caractère hérétique. Ces passages se retrouvent par ailleurs dans des morceaux plus considérables, qu'il y a donc lieu de restituer aux actes primitifs. Si l'on y ajoute le récit de la mort de Jean, qui, selon toute vraisemblance, a figuré dans l'original et plusieurs autres fragments tirés de divers mss. hagiographiques, on finit par restituer environ les deux tiers de l'écrit primitif.

On se trouve ainsi en présence d'une histoire de Jean, qui, malgré des lacunes, se suit à peu près. Les débuts manquent et le récit commence au moment où, sur l'ordre de Domitien, l'apôtre est transporté d'Éphèse à Rome. Son caractère de thaumaturge y éclate si bien, qu'au lieu de le faire mourir, l'empereur se contente de l'exiler à Patmos. (Dans ce qui nous reste il n'est pas fait mention du martyre de l'apôtre dans la chaudière d'huile bouillante.) Sous Trajan, l'apôtre peut rentrer à Éphèse, où les miracles se multiplient sous ses pas; à sa prière, par exemple, l'autel d'Artémis se brise, la moitié du temple s'écroule, la foule convertie en détruit l'autre partie. Suit une lacune assez importante, où devait se trouver le récit du séjour de Jean dans les autres villes de la province d'Asie. On trouve enfin l'apôtre à Laodicée, d'où il rentre à Éphèse; de plus grands miracles encore que précédemment s'y accomplissent à sa prière. Ces prodiges qui forment la trame de la narration donnent lieu, à tout instant, à de longs discours de l'apôtre. De ces manifestations oratoires, la plus importante est celle où Jean accumule, pour édifier ses auditeurs, toute une série de souvenirs relatifs à la vie du Sauveur. Il dit comment Jésus se manifestait à ses apôtres sous les aspects extérieurs les plus divers, comment il chanta, à la veille de la passion, un hymne singulier avec les disciples; comment, lors de la passion, au moment où les ténèbres couvraient la terre, il apparut à Jean, lequel s'était retiré sur le Mont des Oliviers, et lui révéla, en un langage d'un symbolisme éperdu, le mystère de la croix, concluant tout son dialogue avec le disciple, par ces paroles : « Je n'ai donc rien souffert de ce qu'ils raconteront à mon sujet. » Les *Actes* se terminaient sur un récit de la mort, ou plutôt de la μετάστασις de l'apôtre. Un dimanche, après avoir célébré avec les fidèles la fraction du pain, Jean sort de la ville, accompagné seulement de quelques familiers, par qui il fait creuser une fosse profonde; après une longue prière, « s'étant signé, il dit : « Sois avec moi, Jésus-Christ. » Et il se coucha dans la fosse où il avait préalablement étendu son vêtement; et nous ayant dit : « la paix soit avec vous, frères, » il rendit l'âme plein de joie. »

On n'a pas beaucoup avancé la question d'auteur, quand on a attribué l'écrit primitif à ce Leucius Charinus sur lequel les anciens Pères sont si mal renseignés. Voir ci-dessus col. 489. Que l'écrit ait porté ce nom d'auteur, c'est fort probable; probable aussi que l'auteur se donnait, dans les débuts, comme un des compagnons de l'apôtre. Mais ceci ne nous apprend absolument rien. Il serait beaucoup plus important de préciser les tendances doctrinales du milieu où ce roman a pris naissance. Jusqu'en ces derniers temps, l'origine gnostique des *Actes de Jean* ne faisait de

doute pour personne. En réaction contre la thèse de Lipsius qui voyait partout le gnosticisme, C. Schmidt a trop insisté sur le caractère catholique des divers actes apocryphes et spécialement des *Actes de Jean*. Il nous paraît bien difficile d'affirmer, sans plus, que tous les *Actes*, tels du moins que nous les connaissons, aient pris naissance dans la grande Église. Sans doute leur encratisme est fort discret et n'offre rien de répréhensible; on passerait même condamnation sur leur modalisme larvé et sur un docétisme fort caractérisé sans doute, qui pourrait n'être toutefois que l'expression d'une croyance naïve en la divinité du Sauveur; mais quelques-uns des vers de l'hymne chanté par le Christ expriment assez clairement les spéculations de l'école de Valentin sur l'ogdoade, la dodécade et le reste, c. xcv. Ou bien faudrait-il dire que l'hymne aura été interpolé par la suite ? Il reste néanmoins que l'écrit primitif ne semble pas l'œuvre d'un sectaire; mettons qu'il proviendrait d'un de ces catholiques, plus ou moins touchés par certaines doctrines gnostiques, gens dont l'existence n'a rien d'invraisemblable, et dont le *Pasteur* d'Hermas connaît quelques échantillons. Il faudrait en chercher la patrie dans la province d'Asie où s'était conservé le souvenir de Jean : la date de composition se placerait au début de la deuxième moitié du IIe siècle.

En partant de l'étude des *Prologues monarchiens aux évangiles*, P. Corssen a cru pouvoir démontrer que, dès le IIIe siècle, il a circulé dans les milieux catholiques une *Historia ecclesiastica de Joanne apostolo et evangelista*, citée par de nombreux auteurs ecclésiastiques, dont les références peuvent servir à la reconstitution de l'écrit. Ce dernier se présentait en somme comme un abrégé des Actes soi-disant gnostiques, dégagé de tout ce qui eût semblé compromettant. Il racontait très sommairement la vocation de Jean, détourné du mariage par le Christ, devenant ainsi, à cause de sa virginité, le disciple préféré; son martyre dans l'huile bouillante (à Éphèse ? ou à Rome?) et son exil à Patmos; son séjour prolongé à Éphèse et la lutte menée par lui contre les premières hérésies; la composition du IVe Évangile, enfin la μετάστασις de l'apôtre. Mais l'existence de cette histoire, surtout en la forme extrêmement ramassée que lui donne M. Corssen, nous semble bien hypothétique. Si elles ne se rapportent pas simplement à des traditions orales, les références patristiques signalées pourraient tout aussi bien se référer à une édition tant soit peu retouchée de nos *Actes*, dont le caractère gnostique, nous l'avons dit, se laisse facilement dissimuler. Enfin, les ressemblances qui se constatent entre certaines données patristiques et les *Actes de Jean* ne pourraient-elles s'expliquer par le fait que l'auteur des *Actes* aurait utilisé les mêmes sources traditionnelles que les Pères ?

Sous le titre : *Actes du saint apôtre et évangéliste, Jean le théologien, composés par son disciple Prochorus*, il a circulé, dans l'Église grecque, à partir du Ve siècle, une volumineuse composition légendaire, qui a quelques récits en commun avec les *Actes de Jean* primitifs. Mais il s'agit beaucoup moins d'un remaniement de l'œuvre en question que d'un travail nouveau dont l'auteur, au gré de sa fantaisie, a pris son bien partout. Cette rédaction a eu, de bonne heure, une très grande vogue en Orient, et s'est trouvée traduite dans les langues les plus diverses. Quant aux actes syriaques publiés par Wright, ils représentent, sans conteste, une composition originale qui n'a plus avec les *Actes* composés par le soi-disant Leucius qu'un rapport très éloigné.

Textes grecs des *Actes* primitifs dans Thilo, 1847, Tischendorf, 1851; finalement dans Lipsius-Bonnet, *Acta apost. apocrypha*, t. II *a*, 1898, p. 151-216, qui utilise une découverte importante de M. R. James, *Apocrypha anecdota*, II, p. IX-XXVIII, 1-25. Le texte publié par T. Zahn, *Acta Joannis unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass*, Erlangen, 1880, est celui du Pseudo-Prochorus, mais Zahn ajoute en appendice, p. 218-252, des fragments importants de l'œuvre primitive. On devra tenir compte aussi, pour la restitution de l'œuvre originale, des remarques importantes sur la publication de Bonnet faite par Zahn, *Die Wanderungen des Apostels Johannes*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1899, t. x, p. 191-218. — La restitution de la prétendue *Historia ecclesiastica*, dans P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, des *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 1, 1896, p. 78-82. — Texte syriaque dans Wright, traduct., p. 3-60; dom H. Connolly a prouvé que ces actes syriaques n'étaient pas une traduction : *The original language of the syriac Acts of John*, dans *Journal of theol. Studies*, t. VIII, p. 249-261. — Le texte arménien de l'édit. des mékhitaristes, t. II, p. 190-299, n'a qu'un rapport très éloigné avec les Actes primitifs.

Travaux : Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, t. I, p. 348-542; Zahn, *Acta Joannis*, p. III-CLXXII, et *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 856-865, cf. *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. VI, 1900, p. 14-18, 194-206; Hennecke, *Handbuch*, p. 492-543, et *N. T. Apokryphen*, 2e édit., p. 171-191. Voir aussi Schmidt, *Die alten Petrusakten*, p. 123 sq.; Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 173-175, sur le caractère « catholique » des Actes primitifs.

2° **Les Actes de Paul.** — Cités dès le IIIe siècle par Tertullien, *De baptismo*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1219, Origène, *De Principiis*, I, II, 3, *P.G.*, t. XI, col. 132, et *In Joan.*, t. XX, 12, *P. G.*, t. XIV, col. 600, vraisemblablement utilisés par Hippolyte, *In Daniel.*, III, 29, édit. Bonwetsch et Achelis (*Corpus* de Berlin), p. 176, signalés parmi les Écritures saintes par le catalogue du *Codex Claromontanus*, les *Actes de Paul* n'ont pas partagé au début la mauvaise renommée faite bientôt aux apocryphes. Si Eusèbe les met au nombre des νόθα, il les distingue expressément des livres dangereux et hérétiques, et les range à côté du *Pasteur* d'Hermas et des deux apocalypses de Pierre et de Jean, *H. E.*, III, xxv, 4. Avec le temps ils deviendront suspects. Saint Jérôme semble avoir le premier exprimé contre eux une positive réprobation, *Vir. ill.*, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 619; les Pères de l'âge suivant ne feront que l'accentuer, surtout à cause de l'usage de cet écrit dans les cercles manichéens et priscillianistes. Finalement, la composition primitive va disparaître, et il n'en subsistera plus que trois fragments importants : les *Actes de Paul et de Thècle*, la correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre, enfin le martyre de Paul. Encore ignorait-on jusqu'à ces dernières années que ces trois morceaux fissent partie de la même composition; on considérait en particulier les *Actes de Paul et de Thècle* comme une œuvre à part. Or, C. Schmidt a découvert en 1897 et publié en 1905 une version copte, très mutilée sans doute, mais qui montre quel lien intime unissait les trois fragments déjà connus en un récit unique. Nous n'avons pas à faire ici la démonstration de cette appartenance et de la grande valeur du texte copte. Voir le livre de Schmidt et aussi L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, qui a renforcé sur plusieurs points la démonstration du précédent. Mais nous considérerons comme valable la reconstitution de C. Schmidt, quoi qu'il en soit de certaines critiques de détail qu'on peut lui faire, et de certaines objections qui n'ont pas toutes été résolues.

Tel qu'il est ainsi reconstitué, le récit rentre tout à fait dans le genre des Περίοδοι, c'est-à-dire des histoires de voyage, et il nous montre, sans dépendre aucunement à ce point de vue des Actes canoniques, Paul séjournant dans les villes d'Antioche la Pisidienne, d'Iconium, de Myre, de Sidon, d'Éphèse, de Philippes, arrivant finalement à Rome, où il trouvera le martyre. C'est durant le séjour à Iconium que sa

place le joli récit qui met en présence l'apôtre et une jeune fille nommée Thècle, dont la conversion et les douloureuses épreuves sont longuement racontées. Ce morceau était considéré jadis comme un écrit indépendant sous le nom d'*Actes de Paul et de Thècle*. Du séjour de l'apôtre à Philippes est datée la correspondance apocryphe de Paul avec les Corinthiens, anciennement connue elle aussi, et sur laquelle nous reviendrons en parlant des Épîtres apocryphes. Voir col. 518.) Quant au martyre de Paul, publié depuis longtemps, il est raconté d'une manière qui se révèle tout à fait indépendante des données traditionnelles : Paul a converti Patrocle, un des favoris de Néron; fureur du tyran qui publie un édit ordonnant de tuer tous les chrétiens. Arrêté, Paul est condamné à la décapitation! le bourreau le frappe, du lait jaillit de son corps. Les assistants vont raconter à César ces événements, puis, c'est Paul qui, lui-même, selon la promesse par lui faite, apparaît à Néron et lui annonce le châtiment prochain; de même, le lendemain, l'apôtre apparaît aux deux soldats Longus et Cestus venus à son tombeau et qui, finalement, sont baptisés par Luc et Tite, présents, eux aussi, à cette apparition de l'apôtre.

L'œuvre est anonyme et impersonnelle; l'auteur ne cherche pas à se faire passer pour un compagnon de Paul et un témoin oculaire des événements rapportés. Nous n'avons aucune raison de suspecter l'affirmation de Tertullien, *loc. cit.*, qui nous déclare que les *Acta Pauli* ont été composés par un « prêtre d'Asie ». Ce personnage avait agi en tout bien, tout honneur, croyant ajouter par là quelque chose à l'autorité de Paul. Convaincu par son propre aveu, il fut destitué. Reprenant cette anecdote, saint Jérôme ajoute que le procès de ce prêtre fut instruit devant saint Jean, *convictum apud Joannem. Vir. ill.*, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 619-621. Mais il est impossible d'ajouter foi à cette affirmation qui amplifie bien inutilement le récit de Tertullien. La critique interne du récit permet seulement de dire que l'auteur aurait écrit entre 160 et 170, et peut-être à Antioche de Pisidie. En tout cas, l'examen du livre confirme pleinement l'affirmation de Tertullien sur l'auteur. C'était un catholique, et sa connaissance des Écritures indique un prêtre. Pas de traces appréciables de gnosticisme, et c'est bien injustement aussi que l'on a accusé l'auteur de modalisme. Le seul reproche doctrinal que l'on pourrait lui faire c'est d'avoir insisté avec tant de force sur la valeur de la continence absolue, qu'il semblerait la présenter non comme un conseil, mais comme une obligation. On frise évidemment l'encratisme, mais il ne serait pas difficile de trouver dans les écrits les plus orthodoxes des passages presque aussi compromettants. L'auteur est d'ailleurs si peu touché par le gnosticisme, qu'il fait combattre par Paul, étrange anticipation, les doctrines les plus caractérisées de la Gnose.

Nous ne connaissons pas de remaniement ancien des *Acta Pauli;* mais les fragments en lesquels l'œuvre s'est trouvée divisée de bonne heure ont eu chacun leur évolution particulière. Les *Actes de Thècle* ont été plus ou moins embellis et complétés; le *Martyre de Paul* finira par entrer, dûment remanié, dans le roman relatif à la mort de saint Pierre et de saint Paul.

Les *Acta Pauli et Theclæ* dans Tischendorf, 1851 ; les mêmes avec les textes latins et grecs relatifs au martyre dans Lipsius-Bonnet, *Acta apost. apocrypha*, t. I, 1891. — *Acta Theclæ* publiés en syriaque par Wright, en arménien par F. C. Conybeare, *The Apology and Acts of Apollonius and other monuments of early christianity*, Londres, 1894, p. 61 sq.; en éthiopien par Goodspeed, *The book of Thekla*, dans *The american Journal of semitic languages and literatures*, t. XVII, p. 65-95. — *Martyre*, publié en syriaque par F. Nau, *La version syriaque inédite des martyres de saint Pierre, saint Paul et saint Luc*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, t. III, p. 39-57; en copte par Guidi, *loc. cit.*, t. III, 2, p. 65-67, et par O.von Lemm, *loc. cit.*, p. 354 sq.; traduction de l'éthiopien par Malan, *loc. cit.*, p. 11 sq. — C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift*, Leipzig, 1905, donne une étude sur le ms. de Heidelberg contenant le texte copte, accompagné d'un album de 80 planches reproduisant les photographies du ms. copte; le tout complété par une brochure de *Zusatze zur ersten Ausgabe*, Leipzig, 1905; on trouvera dans cette dernière plaquette l'énumération des divers comptes rendus consacrés au livre, et la réponse aux principales objections faites. Voir enfin du même, *Ein neues Fragment der Heidelberg Acta Pauli*, Berlin, 1909.

Enumération des travaux les plus récents et étude très pénétrante du texte dans L. Vouaux, *Les Actes de Paul et les lettres apocryphes*, Paris, 1913 (collection *Les Apocryphes du Nouveau Testament*); voir enfin Hennecke, 2e édit., p. 192 sq.

3° **Les Actes de Pierre.** — Bien qu'il faille attendre jusqu'au début du IVe siècle pour trouver, dans Eusèbe, *H. E.*, III, III, 2, *P. G.*, t. XX, col. 217, mention explicite des *Actes de Pierre*, αἱ ἐπικεκλημέναι αὐτοῦ Πράξεις, il est certain que cette composition circula dès le début du IIIe siècle aussi bien en Occident qu'en Orient, et que des emprunts lui furent faits par Hippolyte, et surtout par Origène, par les auteurs de la *Didascalie des Apôtres* et du *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. On a même voulu trouver dans le *Canon de Muratori* une allusion à un fait qui est rapporté au début de ces Actes. Se reporter pour toutes ces références à l'étude de L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 110 sq. Mais sur plusieurs points les Actes apocryphes se heurtaient, comme nous le dirons, à des traditions locales, spécialement aux traditions romaines; certaines de leurs doctrines parurent également suspectes. Ils furent englobés dans la même réprobation qui frappa des livres beaucoup plus anodins, tels les *Actes de Paul*, et finirent par disparaître comme livre ; de même que pour les compositions précédentes, c'est en rapprochant des textes épars que l'on parvient à reconstituer l'œuvre primitive. Encore le problème se complique-t-il de ce fait que plusieurs des fragments sont conservés en des recensions fort différentes entre lesquelles il n'est pas toujours facile de choisir.

Seul le martyre de Pierre nous est parvenu en grec; d'autre part, un texte latin connu sous le nom d'*Actes de Verceil* a conservé le très long épisode de la lutte de saint Pierre et de Simon le Magicien à Rome. Ce document latin contient aussi le martyre et suit alors d'assez près le grec; il peut donc être considéré, avec infiniment de vraisemblance, comme un décalque fidèle, dans sa première partie, d'un texte grec dont quelques bribes seulement ont surnagé dans un fragment d'Oxyrhinque et dans une recension de la Vie d'Abercius. Il faut pourtant soustraire des *Actes de Verceil* les 3 premiers chapitres et aussi le c. XVIII qui doit vraisemblablement être déplacé. Ce morceau rapporte une altercation entre Pierre et Simon à Jérusalem; il doit se rattacher à une autre partie du roman dont il ne nous reste plus rien, à moins qu'il ne faille y rapporter aussi un fragment copte que C. Schmidt a fait connaître en 1896 et publié en 1903, et qui contient un épisode de la vie légendaire de Pierre.

A s'en tenir à cette restitution, tout spécialement proposée par L. Vouaux, à la suite de C. Schmidt, les *Actes* primitifs auraient retracé le conflit entre Pierre et Simon le Magicien, d'abord à Jérusalem, puis à Rome. De la première partie il ne subsiste plus que les lambeaux que nous venons de signaler; la seconde est représentée, tant bien que mal, par les *Actes de Verceil* et se déroule comme suit : Alors que la commu-

nauté chrétienne de Rome est déjà nombreuse et florissante, Simon le Magicien survient, qui a tôt fait de séduire les fidèles par ses prodiges. Sauf quelques personnes, tous se rallient à lui, d'autant plus vite que la communauté est sans guide depuis le départ de Paul. Mais, à Jérusalem, douze années s'étant écoulées depuis l'Ascension, le Christ apparaît à Pierre, lui apprend que Simon chassé par lui de Judée l'a devancé à Rome et a fait choir toute la communauté. En toute hâte, et secondé par des interventions miraculeuses, Pierre se rend à la capitale, et commence à exhorter les chrétiens tombés au repentir de leurs égarements. Avec la même facilité qu'ils avaient suivi Simon, les chrétiens de Rome se retournent vers Pierre et l'engagent à lutter contre le Magicien. Des prodiges extraordinaires secondent l'action de l'apôtre : un chien prend soudain la voix humaine pour gourmander Simon; un hareng saur, jeté dans le bassin d'un atrium, se met à nager et à manger; un enfant de sept mois vient insulter le Magicien et lui annoncer que le samedi suivant, en plein forum, il sera vaincu par le Christ. Pendant que, de part et d'autre, on se prépare à cette lutte suprême, Pierre multiplie les miracles et les exhortations. Enfin arrive le grand jour : sur le forum Julium où la foule s'est rassemblée, l'apôtre du Christ et le suppôt du démon sont mis en présence; c'est à qui fera le plus grand miracle; d'un seul mot qu'il lui dit à l'oreille, Simon foudroie un esclave, mais d'un seul mot aussi, Pierre le ressuscite; de même il fait se lever plein de vie un jeune homme, Nicostrate, que l'on portait en terre. Simon vaincu disparaît pour quelque temps, puis bientôt recommence la lutte; mais ses prodiges ne sont qu'apparents et courts, et Pierre le convainc partout de supercherie. Alors, poussé à bout, le Magicien annonce qu'il va s'élever dans les airs et retourner vers son père. Ainsi fait-il, et, aux yeux de tous les Romains, il s'envole; mais Pierre supplie le Seigneur de ne pas laisser de nouveau séduire les âmes et de précipiter Simon à terre. C'est ce qui arrive; fort mal en point, le Magicien est transporté à Aricie où il ne tarde pas à mourir. Le mouvement de conversions s'amplifie à Rome; la prédication de la chasteté séduit toutes les âmes; non seulement des personnes de conduite douteuse, mais des gens mariés eux-mêmes veulent pratiquer la continence parfaite. Le préfet de Rome, atteint dans ses affections, jure la mort de Pierre, qui, sur les instances des frères, se décide à fuir. Mais comme il passe la porte de la ville, il voit le Seigneur lui-même entrant dans Rome, et lui annonçant qu'il vient pour être crucifié de nouveau. Pierre comprend, rentre dans la ville, est arrêté et condamné au supplice de la croix. Arrivé au lieu du supplice, il adresse à la croix elle-même une invocation ardente, puis se livre aux bourreaux en leur demandant de le crucifier la tête en bas, Les bourreaux agissent selon son désir, et Pierre, suspendu de la sorte au gibet, explique aux frères accourus la signification de son attitude sur la croix. Cette attitude est celle du premier homme après la chute, qui, en tombant, a bouleversé l'ordre établi par Dieu. Il faut maintenant rétablir l'ordre primitif, en d'autres termes : se convertir et monter sur la croix de Jésus. L'apôtre s'adresse ensuite au Christ en une ardente prière, et comme le peuple répète à haute voix l'*Amen* final, Pierre expire. Néron, qui, jusque-là, n'était pas intervenu, reproche au préfet Agrippa d'avoir fait périr si vite Pierre, à qui il ménageait des supplices plus cruels; il veut tuer tous les frères instruits par l'apôtre; mais une terrible apparition le détourne de ses projets; dès lors, les frères vivent heureux dans le Seigneur.

Cette analyse un peu longue montre qu'il ne faut guère chercher dans cette composition le souci de la vérité, ni même de la vraisemblance historique : roman d'origine exclusivement chrétienne, quoi qu'on en ait dit, l'écrit se propose avant tout d'édifier et de renseigner la curiosité des fidèles. L'auteur ne songe guère, semble-t-il, à présenter *ex professo* une doctrine théologique, et si, fort souvent, des idées théologiques sont exprimées par lui, il ne faut pas se hâter d'en condamner l'expression quand elle n'est pas rigoureusement conforme aux arrêts de la théologie postérieure. Le modalisme qu'on a prétendu y trouver existe si peu que, plusieurs fois, le Père est distingué du Fils avec une précision qui ne laisse rien à désirer, c. VII et XII, et le reproche de docétisme qu'adressent à l'auteur la plupart des critiques est aussi peu fondé. Bien que certaines phrases rappellent la théorie suspecte des multiples apparences du Christ déjà rencontrée dans les *Actes de Jean*, elles ne laissent pas de pouvoir supporter une interprétation orthodoxe et de rappeler certaines expressions d'Irénée ou d'Origène que nul ne songe à critiquer. Les doctrines ascétiques, moins accentuées d'ailleurs que dans les *Actes de Paul*, ne se rattachent à aucune conception gnostique : l'éloignement de nos *Actes* pour le mariage, pour les biens de la terre, ne repose pas sur une théorie dualiste quelconque, et l'on chercherait vainement dans toute l'œuvre une trace indiscutable de gnosticisme. On remarquera l'insistance avec laquelle l'auteur appuie sur la miséricorde divine et les facilités qu'il accorde au repentir.

Nos *Actes* dépendent certainement des *Acta Joannis*, surtout en ce qui concerne les accumulations de noms donnés au Sauveur, et les développements relatifs au mystère de la croix, que l'auteur a modifiés d'ailleurs pour en faire disparaître tout danger. Ils dépendent aussi des *Actes de Paul*, auxquels ils ont pris leur allure générale et peut-être même quelques expressions. Quant à leur dépendance de la *Prédication de Pierre (Kerygma Petri)* sur laquelle nous aurons à revenir, voir col. 522, elle est, en l'absence de documents précis concernant cet écrit, difficile à établir. La date des Actes de Pierre est moins aisée à fixer que celle des précédents. Des critiques de valeur ont considéré cette composition comme relativement tardive, et ont pensé qu'il fallait la reporter jusqu'aux premières années du IIIe siècle. Peut-être, cependant, conviendrait-il d'en remonter quelque peu la date, à cause de l'étroite parenté qui l'unit aux autres Actes dont nous avons parlé. Il est plus difficile encore de fixer la patrie de ce roman; il faut sans doute écarter Rome, car notre récit heurte trop violemment une vieille tradition romaine relative au séjour prolongé de l'apôtre dans la capitale; peut-être est-ce encore du côté de l'Asie qu'il faudrait en chercher l'auteur dans des milieux assez analogues à ceux qui ont donné le jour aux *Actes de Paul.*

La bibliographie ci-dessous, col. 500, 501.

4° *Les premiers remaniements des Actes de Pierre et des Actes de Paul.* — Il n'est pas douteux que les traditions relatives au séjour des apôtres Pierre et Paul dans la ville de Rome, si on les considère à leur point de départ, ne soient tout à fait indépendantes de nos actes apocryphes. Quoi qu'il en soit du fondement qu'elles peuvent avoir dans la réalité, il est remarquable que les traditions anciennes associent d'ordinaire les deux apôtres à Rome dans leur action et dans leur mort. Cette tradition, que nous appellerons, pour abréger, la tradition romaine et dont il serait aisé de multiplier les expressions, finira par entrer en conflit avec celles qui dérivent de nos apocryphes. Vraisemblablement originaires d'Asie, ceux-ci racontent d'une manière tout à fait indépendante les gestes de Paul et ceux de Pierre. Chacun de ces récits

semble ignorer complètement le héros de l'autre. Qu'il y ait eu des heurts entre les deux traditions, romaine et asiatique, c'est ce dont témoigne le *Décret de Gélase*, lequel affirme catégoriquement que les deux apôtres ont souffert le même jour, quoi que prétendent les bavardages des hérétiques. Pour se faire place, les traditions asiatiques durent composer avec la romaine. Ainsi naquirent des remaniements successifs dont le premier en date semble être celui que l'on appelle le *Pseudo-Linus*.

C'est une relation du martyre des deux apôtres, qui se donne comme rédigée par Lin, le premier successeur de Pierre. A la vérité, ce remaniement, qui n'intéresse d'ailleurs que la partie terminale des deux actes primitifs, n'arrive pas encore à fusionner dans une narration unique les deux récits de la mort; pour associer les deux apôtres dans le trépas, il se contente de mettre bout à bout les anciens martyres. Du moins croyait-il par là satisfaire, tant bien que mal, aux exigences de la tradition. En même temps, l'auteur atténuait certaines expressions doctrinales des *Actes de Pierre* irrecevables à son époque. Cette composition doit dater de la fin du ɪvᵉ siècle ou du début du vᵉ.

Mais à ce moment déjà, un brassage un peu plus énergique des traditions avait été opéré par l'auteur d'un remaniement de l'historien juif Josèphe, intitulé *De excidio urbis hierosolymitanae* et qui figure, à tort sans doute, parmi les œuvres de saint Ambroise. On y trouve l. III, c. ɪɪ, *P. L.*, t. xv (édit. de 1845), col. 2068-2070, un récit assez long de la prédication commune de Pierre et de Paul à Rome, de leur commune lutte contre Simon, où Pierre, il est vrai, joue le rôle principal, et de leur mort au même jour. Le compromis est très modeste encore en ce sens qu'il ne serait pas très difficile de supprimer, dans toute la narration, la personne et le nom de Paul; du moins, le récit de *Pseudo-Hégésippe* (c'est ainsi qu'on le désigne désormais) indique la voie dans laquelle vont s'engager les remanieurs suivants.

Le plus important est celui que l'on appelle le *Pseudo-Marcellus*. Dans les Actes primitifs de Pierre figurait un personnage du nom de Marcellus, victime d'abord des prestiges de Simon, mais finalement converti par Pierre. C'est lui qui est censé faire le récit des luttes communes que vont mener les deux apôtres contre le Magicien. La difficulté est ici de se fixer à un des textes (ils sont nombreux, latins et grecs, que l'on peut répartir en trois groupes). Si l'on passe par-dessus ces questions de détail, on obtient à peu près la narration suivante : Paul arrivé d'Espagne, les Juifs de Rome viennent le trouver en l'exhortant à soutenir contre Pierre la foi de la circoncision; Paul répond de manière évasive, et quand Pierre se présente, les deux apôtres tombent dans les bras l'un de l'autre, et se racontent mutuellement leurs aventures; c'est en commun qu'ils haranguent ensuite la foule qui s'est assemblée. Jusqu'ici Simon n'a point paru, mais on sent partout dans Rome son action, laquelle s'oppose au succès de l'Évangile; son alliance avec Néron crée pour les fidèles un péril particulièrement redoutable. Simon paraît enfin, calomnie Pierre, trompe la foule par ses prodiges. Néron apprend la querelle, et après avoir mandé Simon, qui le séduit par ses prestiges, il convoque les deux apôtres, et dès lors va commencer une lutte qui garde quelque trace des *Actes* primitifs. Vainement Pierre essaie-t-il, en rappelant la lettre de Ponce-Pilate à l'empereur Claude (voir ci-dessus, col. 486), de convaincre Néron de la divinité du Christ; Néron intervient pour soutenir la divinité de Simon, dont il a vu les prodiges. Les paroles étant insuffisantes, les miracles devront trancher le différend; ces miracles, il est vrai, sont d'un genre assez différent de ceux que rapportaient les *Actes* anciens; le prodige décisif aux yeux de l'empereur consiste en ce que Pierre arrive à deviner les pensées de Simon, tandis que celui-ci est incapable de découvrir ce que pense l'apôtre. Mais le Magicien obtient cependant une deuxième épreuve : qu'on lui élève une tour, il appellera ses anges, et, soutenu par eux, montera au ciel vers son père. Néron accepte pour le lendemain. On s'attend à voir le dénouement; en réalité un nouveau remanieur introduit ici une reprise de la discussion entre le Magicien et les apôtres, où Paul joue cette fois un rôle plus actif. Après toutes ces longueurs, on arrive enfin au dénouement; Simon s'envole, tombe et meurt sur le coup; mais tout aussitôt Néron fait enchaîner les apôtres : furieux qu'il est de la perte de son ami, il veut punir Pierre et Paul de terribles supplices; Agrippa, on ne sait pourquoi, intervient; sur son avis, Pierre sera crucifié, Paul décapité. Celui-là est exécuté la tête en bas, par humilité. A la place du discours mystique que lui faisaient tenir les *Actes primitifs*, Pseudo-Marcellus lui fait raconter sur la croix la scène du *Quo Vadis*. Les derniers chapitres narrent l'ensevelissement de Pierre « sous le térébinthe, près de la Naumachie, sur le Vatican, » puis une tentative faite par des Orientaux pour enlever les reliques des apôtres, mais les Romains, miraculeusement prévenus, arrivent à temps pour reprendre les précieux restes, qui sont déposés provisoirement à la catacombe, jusqu'à ce que soient construits les monuments où on les place d'une manière définitive, Pierre sur le Vatican, Paul sur la voie d'Ostie.

Cette vaste composition emprunte en somme tout l'essentiel du récit aux textes antérieurs, elle témoigne néanmoins d'un certain développement. Elle présente les plus grandes affinités de fond et de forme avec les *Gesta Martyrum* romains; on ne se trompera guère en en plaçant la rédaction vers le milieu du vɪᵉ siècle, au moins pour ce qui concerne la recension la plus simple.

Sensiblement à la même époque, des phénomènes analogues se produisaient en Orient. Les *Actes* primitifs y avaient fait naître d'abord au ɪvᵉ siècle le cycle des *Pseudo-Clémentines* sur lequel nous aurons à revenir. Voir col. 514. Plus tard, dans la seconde moitié du vɪᵉ siècle, un chronographe byzantin, Jean Malalas, insérait dans son œuvre une narration de la lutte de Simon et de Pierre à Rome, qui connut en Orient le même succès que le *Pseudo-Hégésippe* en Occident. Ce récit fut détaché de l'ensemble et c'est de lui que sont nées plus tard deux versions slavonnes. Mais l'arrivée en Orient du texte de *Pseudo-Marcellus* interrompit ce travail indépendant sur la légende de Pierre. Le texte occidental finit par s'imposer et c'est lui qui inspirera d'autres remaniements slaves et arméniens.

Textes. — Thilo, 1837 et 1838, n'avait publié qu'un texte grec du *Martyre de Pierre et Paul;* de même Tischendorf en 1851. On trouvera rassemblé dans Lipsius-Bonnet, t. ɪ, les textes suivants : *Martyrium beati Petri a Lino episcopo conscriptum; Passio sancti Pauli* (= *Actes de Paul du Pseudo-Linus*); *Actus Petri cum Simone* (= *Actes de Verceil* en latin, doublés à partir du c. xxx par le martyre grec); enfin le *Pseudo-Marcellus* sous trois formes différentes, deux grecques et une latine. — Quelques lignes du texte grec primitif dans Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus papyri*, t. vɪ, Londres, 1908, p. 6-12; la *Vie d'Abercius*, fournit aussi un texte grec correspondant aux c. ɪɪ, vɪɪ, xx des *Actes de Verceil*, voir Th. Nissen, *Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita*, dans *Zeitschrift fur N. T. Wissenschaft*, 1908, t. ɪx, p. 190-203, et l'édition de la *Vita Abercii* par le même auteur, 1912. — Dom de Bruyne a fait connaître aussi un texte latin qui pourrait se rapporter aux *Actes* primitifs, *Nouveaux fragments des Actes de Pierre*, dans *Revue bénédictine*, 1908, t. xxv, p. 143. — Le fragment copte

nouvellement découvert a été publié par C. Schmidt, *Die alten Petrusakten*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIV, fasc. 1, 1903.

Textes coptes dans Guidi, O. v. Lemm, *loc. citatis*; syriaques dans Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, Paris, 1890, t. I, p. 19, 33; Nau, *La version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, S. Paul et S. Luc*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, t. III, p. 39-57; arménien, dans Vetter, *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 217-289, et dans l'édit. des mékhitaristes, t. II, p. 1-29, 30-57 ; éthiopiens dans W. Budge et Malan, *loc. citatis*.

Travaux. — Outre les ouvrages généraux déjà mentionnés de Lipsius, Zahn, Harnack, voir Hennecke, *Handbuch*, p. 395 sq., et *N. T. Apokryphen*, 2e édit., p. 226 sq. — Les deux travaux récents les plus importants sont ceux de J. Flamion, *Les Actes apocryphes de Pierre*, parus d'abord dans la *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, t. IX-XII, et surtout L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922 (collection *Les Apocryphes du Nouveau Testament*). On trouvera dans ce dernier une abondante bibliographie.

5° **Les Actes de Thomas.** — Les *Actes de l'apôtre Thomas* (nommé aussi Judas) nous sont signalés par les écrivains des IVe et Ve siècles comme étant aux mains des hérétiques. Épiphane, *Haeres.*, XLVII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 852 (encratites); LXI, 1, *ibid.*, col. 1046 (apostoliques); Augustin, *Cont. Faustum*, XXII, 79, *Cont. Adimant.*, XVII, 2 (manichéens), *P. L.*, t. XLII, col. 452 et 758; Turribius, *Epist. ad Idac*, t. LIV, col. 694 (priscillianistes). Cet usage abondant qu'en faisaient les hétérodoxes ne doit pas nous faire oublier que les catholiques ne se privaient pas de les lire, témoin les très nombreux mss. qui en demeurent. Il est à remarquer aussi que ces *Actes* nous sont parvenus en bien meilleur état que les compositions précédentes. On a prétendu, il est vrai, que nous ne possédons plus que des remaniements du texte primitif, ce qui est possible; mais il est au moins surprenant que des remanieurs que l'on suppose catholiques, et soucieux d'effacer de l'œuvre primitive le gnosticisme qui y transparaissait, aient précisément laissé subsister des passages fort suspects.

Le texte est conservé dans deux témoins principaux, l'un grec, l'autre syriaque. Les remarques de Macke, de Lipsius et surtout de Burkitt semblent bien avoir démontré que le grec n'est pas l'original et que le récit a été composé originairement en syriaque; certaines leçons du texte grec ne se comprennent, en effet, qu'en fonction du syriaque. On a prétendu de plus que le texte syriaque publié par Wright ne serait pas lui-même l'original, mais représenterait seulement une recension d'un texte syriaque plus ancien, d'où serait dérivé indépendamment notre grec. Mais cette hypothèse compliquée n'a rien qui la recommande; il ne faut jamais perdre de vue que les copistes de nos apocryphes ont toujours traité leurs textes avec une incroyable liberté. Les remaniements éthiopiens et arméniens sont de peu de secours pour la reconstitution du texte original.

L'ensemble de la narration est réparti en treize actions (quatorze avec le martyre), portant chacune un titre au moins dans le grec (le syriaque de Wright n'a de titres que pour les trois premières). Mais ces divisions n'interrompent pas la marche du récit lequel est vraiment alerte. Les apôtres, à Jérusalem, viennent de se partager les provinces qu'ils doivent évangéliser; Judas-Thomas, qui est aussi appelé Didyme, reçoit l'Inde pour son lot. Toujours anxieux et indécis, il se demande comment faire pour arriver en ces lointains parages. Toutes choses vont s'arranger par une singulière intervention de Jésus. Le roi de l'Inde, Gondafor, désireux de se faire bâtir un palais somptueux, envoie un marchand, nommé Albanès, en Syrie pour y chercher un architecte habile. Or, tandis que celui-ci se promène sur le marché, il se rencontre avec Jésus qui lui propose de lui vendre un de ses esclaves, expert en l'art de bâtir. L'esclave n'est autre que Thomas qui trouvera, par le fait, un moyen de s'acquitter de sa mission dans les Indes. Avant d'y arriver, l'architecte et son nouveau maître font d'abord escale à Andrapolis où se célébraient tout justement les noces de la fille du roi. Présent au festin, Thomas y chante un hymne célébrant l'union mystique de l'âme avec la sagesse éternelle. Ce chant, l'attitude étrange de l'apôtre attirent l'attention sur lui; le roi le prie de bénir les jeunes mariés. Mais, quand Thomas s'est retiré de la chambre nuptiale, voici que le Christ lui-même sous les traits de l'apôtre, se trouve dans l'appartement et convertit, par ses discours, les deux jeunes gens à l'idée de la continence parfaite dans le mariage. Fureur du roi, qui fait rechercher Thomas ; mais celui-ci s'est déjà rembarqué, et ne tarde pas à arriver à la cour du roi Gondafor. Présenté au souverain, il reçoit l'ordre de bâtir un palais; mais tout l'argent que le roi met à la disposition du faux architecte passe entre les mains des veuves et des pauvres, que l'apôtre a convertis à la doctrine du Christ. Un jour vient où le roi est mis au courant de la mystification, et demande à voir de ses yeux les bâtiments qu'on lui élève. Il est calmé par un songe où il voit le palais céleste que Thomas, à l'aide des largesses royales, a édifié pour lui; avec son frère et une grande multitude il se fait baptiser. La nouvelle des prodiges accomplis par l'apôtre se répand dans le royaume voisin. Le roi Misdée envoie l'un de ses généraux quérir Thomas, pour délivrer sa femme et sa fille, possédées du démon. Sitôt arrivé, Thomas ne tarde pas à convertir toutes les femmes de l'entourage royal à la pratique de la continence parfaite dans le mariage. Fort inquiet de cette prédication, le roi fait arrêter l'apôtre; mais la prison où il a été enfermé s'ouvre pour lui permettre de parfaire l'initiation de ses catéchumènes. Rentré dans son cachot aussi miraculeusement qu'il en est sorti, il finira par être conduit hors de la ville où les soldats le tuent à coups de lances. Son corps qui ne cesse de faire des miracles est finalement transporté en Occident.

Nous avons déjà signalé qu'un hymne est intercalé dans le premier épisode; des morceaux analogues se retrouvent en d'autres endroits : c. XXVII, l'hymne chanté pendant la célébration du baptême; c. L, hymne pour la célébration de l'eucharistie; enfin et surtout c. CVIII-CXIII, une longue composition poétique dont l'interprétation ne laisse pas d'offrir de grandes difficultés. On désignait d'ordinaire cette pièce sous le nom d' « hymne de l'âme », parce que l'on voulait y voir une description des aventures de l'âme créée dans un monde supérieur, descendant dans les sphères terrestres, retournant ensuite à son point de départ. De récents exégètes ont montré qu'il fallait plutôt y voir une description de la carrière terrestre du Christ. Celui-ci descend sur la terre pour y rechercher une perle tombée au pouvoir d'un dragon, autrement dit pour mettre en liberté l'âme humaine asservie à la matière, après quoi il s'en retourne au royaume de la lumière.

C'est dans ces compositions poétiques que se manifeste le plus clairement le gnosticisme que, de tout temps, l'on a reproché aux *Actes de Thomas*. Il n'est pas contestable que la terminologie de ces hymnes rappelle les expressions employées dans les milieux gnostiques; mais l'on est assez embarrassé pour rapporter ces vers à l'une plutôt qu'à l'autre des nombreuses écoles rivales du IIe siècle, et il faut une exégèse énergique pour expliquer l' « hymne de l'âme » en fonction d'un des systèmes gnostiques connus. Le reste de la narration ne permet guère d'être plus précis. Bien qu'on l'ait prétendu, les deux idées essentielles qui constituent le thème de la prédication de l'apôtre, le détachement absolu des biens de ce monde et le renon-

cement au mariage, ne sont pas spécifiquement gnostiques, et il suffirait de bien peu pour ramener cette doctrine dans les limites de l'orthodoxie. On se trouve en somme dans le même monde d'idées dont témoignent les *Actes de Paul* et qui n'a pas choqué l'antiquité chrétienne. Les miracles extraordinaires d'animaux qui parlent ou se mettent obligeamment au service de l'apôtre, n'ont rien de plus troublant que ceux qu'on lit dans les *Actes de Pierre* ou qu'on pouvait lire autrefois dans les *Actes de Paul*. Restent certaines particularités dans l'administration des sacrements. Photius a fait la remarque que Thomas y donnait le baptême avec de l'huile; ce n'est pas tout à fait exact. Sans doute, les onctions prébaptismales jouent dans l'administration du sacrement un rôle extrêmement considérable, mais, au moins dans nos textes actuels, le baptême d'eau n'est pas exclu. Cf. c. CXXI et CLVII; et moins clairement c. CXXXI. Sans doute encore, dans la célébration de l'eucharistie rapportée c. CXXXIII, il n'est parlé que de la fraction du pain, sans qu'on voie intervenir l'espèce du vin, ce qui semblerait témoigner d'un encratisme condamnable; mais il est remarquable que, parmi les choses que l'on doit préparer avant l'initiation chrétienne, figure, outre l'huile (pour les onctions) et le pain, un κρασὶν (κρασίον) ὕδατος qu'il ne faut pas se hâter de traduire par « une petite coupe d'eau », c. CXX. Le syriaque ici parle de vin, et l'on sait que dans l'usage hellénistique, les mots κρασίς, κράμα peuvent fort bien signifier le vin. Et comme, par ailleurs, il est question, lors d'une célébration eucharistique, du pain et du calice, c. CLVIII, il n'y a rien d'invraisemblable à supposer que l'auteur des *Actes* reconnaissait, pour éléments de l'eucharistie, les mêmes qui étaient admis par la grande Église. Bref, on arrive à cette conclusion que, n'étaient les pièces poétiques insérées dans le récit actuel, le narration pourrait être sortie d'une plume catholique. Dès lors, enfin, peut se poser la question de l'appartenance des hymnes au texte primitif. Elle a été soulevée; elle est loin d'être résolue; mais l'hypothèse que, dans une composition originairement catholique, des pièces étrangères aient été plus tard introduites, cette hypothèse n'a rien d'absurde. C'est celle que faisaient autrefois les Pères de l'Église qui ont lutté contre les apocryphes; il serait curieux que, par un long détour, la critique moderne arrivât au même résultat.

Dans ces conditions, il est extrêmement difficile de préciser l'âge et la patrie de la rédaction actuelle. Tout indique que c'est dans les pays de langue syriaque qu'il faut chercher l'origine des *Actes de Thomas;* on a pensé à Édesse, et l'on a mis en avant le nom de Bardesane, ce qui nous reporterait au début du IIIe siècle (Bardenhewer). Sur les rapports avec la légende d'Addaï, voir ci-dessous col. 510, 511. C'est beaucoup en précision; mais le voisinage de la Perse se fait assez sentir pour que l'on puisse parler de la Haute-Mésopotamie. Après tout, il n'est pas impossible que sous le développement luxuriant de la légende se cachent quelques données traditionnelles relatives aux missions de l'apôtre Thomas dans les Indes.

Il n'y a pas à insister sur les nombreux remaniements de nos *Actes*. Les remaniements grecs sont énumérés et sommairement analysés par Lipsius, *op. cit.*, t. I, p. 240-242; l'Occident latin a connu la légende de saint Thomas par une *Passio sancti Thomae apostoli* qui pourrait dater du milieu du VIe siècle, et par un livre *De miraculis beati Thomae apostoli*, dont M. Bonnet attribue, avec beaucoup de vraisemblance, la paternité à Grégoire de Tours; c'est un abrégé, à grands traits, de la narration syro-grecque, d'où ont disparu hymnes, discours et même certains épisodes. Quant au remaniement éthiopien, lequel paraît dépendre d'un texte copte, il se donne avec son original les plus grandes libertés, et il n'est pas toujours facile d'en raccorder les divers épisodes avec ceux du texte primitif. On en trouvera une copieuse analyse dans Lipsius, *op. cit.*, t. I, p. 249-272, cf. p. 273-277. Il est remarquable qu'un texte grec des *Actes* publié par M. R. James, *Apocrypha anecdota*, t. II, p. 28-45, soit justement parallèle à ce remaniement éthiopien. L'éditeur conjecture avec assez de vraisemblance, que cette narration grecque dérive d'un original copte qui serait également l'ancêtre du texte éthiopien. Mais il semble bien que, dans toutes ces productions secondaires, l'on n'ait point affaire aux remaniements tendancieux que nous avons rencontrés ci-dessus. Voir plus loin, col. 512 sq.

Textes. — La première publication du texte grec remonte à Thilo, *Acta S. Thomae apostoli*, Leipzig, 1823, qui donna les LVIII premiers chapitres; C. Tischendorf en 1851 donne, outre le texte déjà publié par le précédent éditeur, une *Consummatio Thomae*, correspondant aux c. CLIX à CLXX de l'édition actuelle. La publication, sur ces entrefaites, du texte syriaque par Wright, 1871, montra que les deux fragments déjà édités représentaient à peine la moitié de l'œuvre primitive. M. Bonnet fut assez heureux pour retrouver l'ensemble du texte grec qu'il publia d'abord indépendamment, *Acta Thomae graece*, Leipzig, 1883, puis plus complètement, dans les *Acta apostolorum apocrypha*, t. II *b*, Leipzig, 1903. Le fragment grec publié par M. R. James, *Apocrypha anecdota*, t. II, p. 28-45, se rapporte, comme nous l'avons dit, à un remaniement. — Texte syriaque et traduction anglaise dans W. Wright, *op. cit*, t. I, p. 171-333, t. II, p. 146-298; texte syriaque seul dans Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, Paris, 1892, t. III, p. 1-175; fragment syriaque publié par F. C. Burkitt, avec traduction anglaise, dans *Studia Sinaitica*, fasc. 9, Londres, 1900. — Traduction anglaise du texte éthiopien dans Malan, *op. cit.*, p. 187-220; texte éthiopien avec traduction anglaise dans Budge, *op. cit.*, t. I, p. 319 sq., t. II, p. 404 sq. — Texte arménien dans l'édit. des mékhitaristes, t. II, p. 369-436 (en plusieurs recensions).

Travaux. — La question de la langue originale, soulevée par Schröter en 1871, est touchée par Lipsius, *Die apoc. Apostellegenden*, t. I, p. 237-240, qui semble pencher pour la priorité du texte grec, mais ajoute en appendice, t. II *b*, p. 423 sq., une note de T. Nöldeke, indiquant les raisons qui militent en faveur d'un original syriaque; par K. Macke, *Syrische Lieder gnostischer Ursprungs*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1874, p. 3-70, qui admet l'origine syriaque; par F. C. Burkitt, *The original language of the Acts of Judas Thomas* dans *Journal of theologica Studies*, t. I, p. 280-290; t. II, p. 429; t. III, p. 94, qui se prononce avec décision pour le syriaque. M. Bonnet, d'abord hésitant, a fini par se ranger à cet avis, *Acta ap. ap.*, t. II *b*, p. XX-XXI.

Il n'y a pas encore de travail d'ensemble sur les *Actes de Thomas* pour lesquels le meilleur guide reste toujours Lipsius, *op. cit.*, t. I, p. 225-347. — Sur les traditions historiques qui peuvent être à la base du récit voir A. von Gutschmid, *loc. cit.*. A. E. Medlycott, *India and the Apostle Thomas, An inquiry with a critical analysis of the Acta Thomæ*, Londres, 1905; J. Dahlmann, *Die Thomas-legende und die altesten historischen Beziehungen des Christenthums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde*, Fribourg-en-B., 1912. — On a surtout étudié les hymnes : K. Macke, *loc. cit.*; A. Bevan, *The hymn of the Soul*, dans les *Texts and Studies*, t. V, fasc. 3; G. Hoffmann, *Zwei Hymnen der Thomasakten*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1903, t. IV, p. 273-309; E. Preuschen, *Zwei gnostiche Hymnen ausgelegt*, Giessen, 1904. Les travaux de R. Reitzenstein témoignent d'une nouvelle orientation : c'est du côté des mythes iraniens qu'il faudrait chercher les origines des idées exprimées par les *Actes de Thomas*. Les nombreuses dissertations de cet auteur, parues surtout dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* de Leipzig, 1906, 1916, 1921, sont énumérées dans Hennecke, 2e édit., p. 256; voir aussi du même, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, et cf. *Revue biblique*, 1922, p. 282.

6o **Les Actes d'André.** — Ils sont expressément signalés par Eusèbe, à côté des *Actes de Jean*, comme

étant aux mains des hérétiques, *H. E.*, III, XXV, 16; Épiphane les a trouvés en la possession des encratites, *Haeres.*, XLVII, 1, des apostoliques, *id.*, LXI, 1, des origénistes, *id.*, LXIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 852, 1040, 1064. Les manichéens occidentaux les avaient en grande estime au dire de Philastre de Brescia, *Haeres.*, 88, et de Turribius d'Astorga, *Epist. ad Idac.*, 5 (références ci-dessus, col. 489). Photius nous apprend *Biblioth.*, cod. 179, *P. G.*, t. CIII, col. 524 D, que le manichéen Agapius en faisait aussi usage. Cette diffusion des *Actes* en ces milieux suspects explique l'attitude sévère que prend à leur égard l'autorité ecclésiastique. La lettre d'Innocent Ier à Exsupère de Toulouse (au moins d'après le texte des anciennes collections canoniques) cite parmi les livres à [rejeter et à condamner : *Acta quae sub nomine Andreae a Nexocharide et Leonida philosophis scripta sunt*, *P. L.*, t. XX, col. 502, sans que nous puissions dire où ont été pris ces noms d'auteurs.

Ces condamnations ecclésiastiques expliquent que l'œuvre primitive ait presque complètement disparu pour céder la place à des remaniements fort nombreux dont les rapports ne sont pas faciles à préciser. Découvrir sous cet amas de textes postérieurs les traces de l'original a semblé à A. Harnack « une entreprise irréalisable, » *Chronol.*, t. II, p. 175; pourtant, des travaux ultérieurs semblent autoriser l'espoir qu'il est possible de restituer avec quelque certitude, sinon le texte même, du moins la trame générale de l'œuvre ancienne, en attendant qu'une découverte heureuse permette d'identifier des morceaux déjà connus mais que l'on hésite encore à rapporter aux *Actes* primitifs. A cette tâche M. Bonnet a surtout contribué en publiant un certain nombre de textes et en notant avec soin les relations qui les unissent. Ces matériaux ont permis à J. Flamion d'esquisser une reconstitution provisoire du contenu des *Actes d'André*.

Des textes apocryphes que nous avons étudiés jusqu'à présent la partie qui, en toute hypothèse, avait le plus de chances de subsister, c'était la finale racontant le martyre du héros, ou sa mort naturelle. Le fait se vérifie pour les *Actes de Paul, de Pierre, de Jean*, il se vérifie également pour les *Actes d'André*. Depuis longtemps, on connaît en Occident et en Orient, une relation du martyre de l'apôtre, sous forme d'une « lettre adressée par les prêtres et les diacres des Églises d'Achaïe, à toutes les Églises qui sont en Orient, en Occident, au Midi et au Septentrion. » Cette épître a fourni à la liturgie du 30 novembre, jour de la fête de l'apôtre, ses principaux développements. Telle qu'elle existe dans le texte latin, et dans diverses recensions grecques, elle est à coup sûr une production secondaire, mais l'étude attentive des diverses leçons permet de distinguer un certain nombre de traits qui ont toutes chances d'être primitifs. Voir cette restitution dans Hennecke, 1re édit., p. 470-473; 2e édit., p. 255-256 (la seconde notablement plus courte que la première). Par ailleurs, un fragment d'*Actes d'André* découvert par M. Bonnet dans le *Vaticanus graecus 808* présente tant d'analogies avec le texte du martyre qu'il y a d'excellentes raisons de le considérer comme une partie intégrante de l'œuvre originale; il forme en somme une introduction au récit de la mort d'André, et devait faire partie d'un *Martyrium Andreae* qui reprenait les choses d'un peu plus haut que la « lettre des prêtres et des diacres ». On peut encore ajouter à ces textes un passage inséré dans un traité pseudo-augustinien, *De vera et falsa paenitentia*, 22, *P. L.*, t. XL, col. 1120, qui reproduit la prière d'André sur la croix. Mais l'appartenance de ce fragment aux *Actes* primitifs n'a rien d'assuré.

En combinant ces divers morceaux on obtient le récit suivant qui ne manque pas de cohérence. A Patras, l'apôtre André a été jeté en prison par le proconsul Égéates, parce qu'il a converti au christianisme et à la pratique de la continence absolue la femme de celui-ci, Maximille. Vainement le magistrat essaie-t-il de ramener sa femme à plus de souplesse envers lui; au lieu de l'écouter, elle s'enfuit vers la prison où l'apôtre, en une série de considérations mystiques, l'exhorte à persévérer dans son propos. Peu importe que cette résolution amène la mort du disciple de Jésus; il est prêt, comme il le déclare au beau-frère de Maximille, Stratoclès, à subir, pour son maître, la mort de la croix. Égéates, en effet, outré des nouveaux refus que lui oppose sa femme, est décidé à faire périr l'apôtre. Guidée par Notre-Seigneur lui-même, qui lui apparaît sous les traits d'André, Maximille retourne à la prison, où est rassemblée une multitude de frères qui écoutent les dernières exhortations de l'apôtre. Le fragment s'interrompt au milieu du discours; la suite du récit est fournie par le *Martyrium* proprement dit. L'apôtre, après avoir été flagellé, est condamné à être crucifié. Arrivé au lieu du supplice, il s'avance tout seul pour saluer la croix en une suite d'exclamations qui mettent en relief les propriétés mystérieuses de l'instrument de supplice. Ce petit discours est très analogue à celui que Pierre prononce, lui aussi, quand il est attaché à la croix. Voir plus haut, col. 497. Il y a d'ailleurs intérêt à comparer ce développement sur le mystère de la croix, dont plus d'un terme est inquiétant, avec les considérations pieuses que lui a substituées l'auteur de la « lettre des prêtres d'Achaïe ». Attaché à la croix par des cordes, non par des clous, André continue pendant trois jours et trois nuits ses exhortations à la multitude accourue pour le contempler. L'émeute gronde devant le prétoire d'Égéates qui se décide à venir délivrer lui-même le martyr; mais celui-ci, comme s'il était maître du moment de sa mort, rend son âme à Dieu au moment où le proconsul s'approche de la croix. Maximille et Stratoclès ensevelissent le corps de l'apôtre; de désespoir Égéates se donne la mort.

Est-il possible de remonter plus haut dans la narration et de conjecturer le contenu, de ce qui précédait le *Martyrium ?* — Oui. Et tout d'abord Évodius d'Uzala, dans son *De fide contra manichaeos*, 38, *P. L.*, t. XLII, col. 1150, extrait des Actes composés, dit-il, par Leucius les anecdotes suivantes : Maximille, femme d'Égéates, ne voulant point rendre à son mari le devoir conjugal *supposuit marito suo ancillam suam, Eucliam nomine, exornans eam, sicut ibi scriptum est, adversariis lenociniis et fucationibus et eam nocte pro se vicariam supponens, ut ille nesciens, cum ea tanquam cum uxore concumberet.* Une autre fois, alors que Maximille et sa sœur Iphidama (ce nom se rencontre aussi dans le fragment du *Vat. graec. 808*) se rendent chez André, un bel enfant, « que Leucius veut faire passer soit pour Dieu, soit au moins pour un ange, » les recommande à l'apôtre; puis s'en retournant au prétoire d'Égéates pendant que les deux femmes sont restées près d'André et entrant dans leur chambre, il simule un dialogue entre Maximille et sa sœur, afin que le mari ne soupçonne pas l'absence de son épouse. Malgré le caractère un peu risqué de la première, il est vraisemblable que ces anecdotes appartenaient au texte primitif des *Actes d'André*. On les situerait bien dans la période du séjour de l'apôtre à Patras qui précède son emprisonnement — Quant aux pérégrinations qui ont conduit André de Jérusalem en Achaïe, et aux incidents divers qui les ont marquées, il est tout indiqué, pour en restituer la suite, de s'adresser au *Liber miraculorum beati Andreae apostoli* composé par Grégoire de Tours dans la seconde moitié du VIe siècle. Texte publié par M. Bonnet, dans *Monumenta Germaniæ historica*,

Scriptum rerum merovingicarum, t. I *b*, 1885, p. 821-846 (la *P. L.* ne donne que le titre des chapitres). De l'étude attentive que J. Flamion a consacrée à cet ouvrage, il semble résulter que l'évêque de Tours a connu les *Actes* originaux, et qu'il les a mis en œuvre, sans doute d'une manière assez libre, mais en respectant néanmoins les grandes lignes du récit, en sorte qu'il serait assez facile de dégager l'histoire primitive des déformations qu'elle a subies. On obtiendrait ainsi une narration d'ensemble qui s'apparenterait aux *Actes* déjà étudiés de Pierre, de Paul, de Thomas, de Jean; dans toutes ces productions, même désir de satisfaire la curiosité populaire et de retenir l'attention par des aventures romanesques, même abus des interventions miraculeuses les plus invraisemblables, mêmes tendances à la rhétorique, même psychologie sommaire, même façon de camper les personnages et de les faire évoluer sans tenir aucun compte de l'espace et du temps.

Mêmes doctrines enfin. Car, à s'en tenir seulement aux passages très probablement primitifs du *Martyrium* complété par le fragment de *Vat. gr. 808*, on se trouve en présence du même monde d'idées religieuses où nous ont conduits les Actes que nous avons déjà étudiés. Si même on laisse de côté les *Actes de Jean* et ceux *de Thomas* dont l'orthodoxie, nous l'avons vu, est sujette à caution, la ressemblance est frappante entre les *Actes de Pierre* ou *de Paul* et ceux *d'André*. Aux premiers comme à ceux-ci on a fait les mêmes reproches, à coup sûr exagérés, de modalisme et de docétisme; dans les premiers comme dans ceux-ci, on a voulu trouver des traces de gnosticisme, ne fût-ce que dans cette doctrine de la continence absolue et du renoncement à tous les biens du monde, qui partout est prêchée comme un idéal quasi obligatoire. Mais dans le cas présent, comme précédemment, il faut répondre que rien ne témoigne d'une hétérodoxie consciente, délibérée, voulue de l'auteur de nos *Actes*. Nous restons bien, avec eux, dans la grande Église, dans les milieux où l'on ne se pique pas toujours de la dernière exactitude théologique, mais où l'on conserve pur de toute compromission l'idéal chrétien. L'état lamentable dans lequel nous est parvenu le texte primitif ne permet guère de spéculer sur les questions de date et de patrie. Qu'il faille, avec J. Flamion, songer à l'Achaïe, parce que Patras est le dernier théâtre de l'activité d'André, cela ne semble pas s'imposer. Mais il se pourrait que nos *Actes* fussent postérieurs à ceux de Pierre, dont ils paraissent dépendre pour le discours de la croix. Mieux vaut ne pas donner d'autres précisions.

L'apôtre André est également le héros d'un autre cycle romanesque sur lequel nous allons revenir; disons seulement ici que les *Actes d'André et de Mathias*, de *Pierre et d'André*, ne doivent pas être considérés ainsi que le faisait Lipsius, comme des remaniements des *Actes d'André* primitifs. Ces compositions sont tout à fait indépendantes, semble-t-il, du texte original.

Textes. — L'*Epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio S. Andreae apostoli* a été publiée pour la première fois d'une manière critique, texte grec et latin, par K. C. Woog, Leipzig, 1747, puis par Tischendorf en 1851; en 1895, M. Bonnet, dans le *Supplementum codicis apocryphi II*, donne trois textes nouveaux déjà publiés par lui dans les *Analecta bollandiana : Acta Andreae cum laudatione contexta*, *Martyrium Andreae*, tous deux en grec, *Passio Andreae*, en latin; en 1898, dans les *Acta ap. apoc.*, t. II *a*, il donne la *Passio sancti Andreae apostoli* (c'est-à-dire la « lettre des presbytres ») en trois recensions, une latine et deux grecques, le fragment *Ex Actis Andreae*, tiré du *Vatic. gr. 808*, enfin deux *Martyres* en grec, qui ne se confondent pas avec les textes édités précédemment. — Sur les autres remaniements byzantins des gestes d'André, voir J. Flamion, p. 69-88, et aussi Hennecke, *Handbuch*, p. 545. — Il ne s'est pas trouvé, jusqu'à présent, de textes orientaux qui aient quelque chance d'être parallèles, même grossièrement, au texte primitif.

Travaux. — Outre l'étude copieuse de Lipsius, *op. cit.*, t. I, p. 543-622, qui est viciée par la confusion signalée plus haut, il faut consulter J. Flamion, *Les Actes apocryphes de l'apôtre André*, Louvain-Paris-Bruxelles, 1911, dont on s'étonne qu'ils soient si maltraités par Bardenhewer, *loc. cit.*, p. 571, n. 1.

III. LA SECONDE GÉNÉRATION D'ACTES APOCRYPHES. — Les cinq narrations dont nous venons d'esquisser l'histoire littéraire ont, nous l'avons dit, un air de famille incontestable et doivent se situer très sensiblement dans la même époque entre la fin du IIe siècle et le milieu du IIIe. Les générations suivantes verront éclore une nouvelle floraison de récits apocryphes, les uns indépendants, les autres étroitement apparentés, si bien que, peu à peu, chacun des personnages du collège apostolique finira par avoir sa légende. Il convient d'être beaucoup plus bref sur cette littérature, qui est loin de présenter, pour l'histoire des idées religieuses, le même intérêt que les compositions précédentes. Simples romans d'aventures où les préoccupations doctrinales sont passées tout à fait à l'arrière-plan, ces récits rentrent tout simplement dans l'énorme masse de la littérature édifiante dont la piété populaire a fait ses délices. Pour mettre un peu d'ordre dans ce fatras, nous pourrons établir deux groupes. Dans le premier rentreront les actes qui mettent en scène deux apôtres à la fois, ce groupe assez homogène pourrait bien avoir les mêmes origines. Dans le second nous étudierons les actes indépendants.

1° *Actes à deux personnages.* — Le type de ces compositions est fourni par les **Actes d'André et de Mathias dans la ville des anthropophages** dont Lipsius avait voulu faire un remaniement catholique des *Actes d'André* et qui se sont conservés en grec, latin, syriaque, copte, éthiopien et dans un remaniement anglo-saxon. Etroitement apparentés à cette composition, les **Actes des saints apôtres Pierre et André** se lisent eux aussi en de nombreuses recensions, grecque, slavonne, éthiopienne. A ces textes bien connus et copieusement édités, il faudrait joindre aussi, d'après J. Flamion, des **Actes de Paul et André** en copte, **d'André et de Barthélemy** en copte signalés par James, et bien d'autres encore. Le cycle serait à compléter, toujours d'après J. Flamion, par quelques textes qui ne mettent en scène qu'un seul personnage, mais qui présentent avec les compositions précédentes d'étroites analogies. Tel serait le *Martyrium Matthaei*, publié en grec et en latin par M. Bonnet et qui suppose d'ailleurs que l'apôtre en question a travaillé jadis avec André; telle la recension des *Actes de Thomas*, éditée par James, ci-dessus, col. 501-504, ainsi qu'un texte slavon relatif à saint Pierre et dont une traduction allemande a été publiée par Franko. Toute cette littérature forme un groupe assez nettement caractérisé et qui diffère aussi bien du groupe des *Actes* primitifs que des compositions dont il nous reste encore à parler. Par la manière dont elles représentent le Christ comme le compagnon inséparable, visible ou invisible, des apôtres, par leur angélologie et leur démonologie, par le caractère des prodiges qu'elles rapportent et où les apôtres apparaissent comme des thaumaturges aussi puissants que sévères, par la façon dont elles dépeignent les épreuves qui sont imposées aux témoins du Christ, ces narrations s'apparentent jusqu'à un certain point. D'autre part, l'on n'y retrouve pas ou l'on n'y retrouve guère cette préoccupation d'encratisme exagéré qui a rendu suspects les *Actes* primitifs, aucune de ces expressions aventureuses où les critiques modernes ont pensé voir des vestiges de vieilles hérésies. Quant à préciser de façon plus exacte le milieu où elles ont

pris naissance, il faut se montrer fort prudent. J. Flamion n'hésite pas à désigner les cercles monastiques d'Egypte, tout spécialement ceux qui se groupent autour de Schenoudi d'Atripa; c'est beaucoup s'avancer.

Textes. — Les *Actes d'André et de Mathias* publiés d'abord par Thilo, en 1846, puis par Tischendorf, en 1851, l'ont été finalement par Bonnet, *Acta ap. apoc.*, t. II *a*, p. 64-116; recensions syriaque dans Wright; éthiopienne (trad. anglaise) dans Malan; copte dans O. von Lemm; arménienne dans l'édition des mékhitaristes, t. II, p. 124-146, 168-173; le remaniement anglo-saxon a été publié par Jacob Grimm, *Andreas und Elene*, Cassel, 1840 (analysé par Tischendorf, *Acta ap. apoc.*, p. LI sq.).

Les *Actes de Pierre et André* publiés d'abord par Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 161-167, l'ont été plus complètement par Bonnet, *Acta ap. apoc.*, t. II *a*, p. 117-127 ; textes éthiopien dans Malan ; slavon publié par Tichonravow, dans les *Monuments de la littérature apocryphe* (en russe), t.II; les passages du slavon qui manquent dans le grec sont traduits en allemand par Bonwetsch dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. V, p. 506-509.

Les *Actes de Paul et André* sont inédits; voir Zoëga, *Catal. cod. copt.*, Rome, 1810, n. 132, analyse dans Lipsius, *Die Apostelgesch.*, t. I, p. 616. — Les *Actes d'André et de Barthélemy* sont signalés par James, *Apocrypha anecd.*, II, p. XXXIX, n. 10. — Le *Martyrium Matthaei* est publié dans Bonnet, *Acta apostol. apoc.*, t. II *a*, p. 217-262. — Le fragment slavon d'*Actes de Pierre*, traduit par Franko, *Beiträge aus dem kirchenslavischen zu den Apokryphen des N. T.*, II. *Zu den gnostichen* Περίοδοι Πέτρου dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1902, t. III, p. 315, 330.

Travaux. — Voir S. Reinach, *Les apôtres chez les anthropophages*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, t. IX, p. 305-320; J. Flamion, *op. cit.*, IIIe partie : Actes indépendants du roman primitif d'André. Les conclusions de cet auteur dont beaucoup nous semblent plausibles sont vivement discutées par Th. Schermann, dans *Theologische Revue*, 1912, p. 300-303.

2° *Actes isolés.* — 1. Les **Actes de Philippe,** condamnés comme apocryphes par le *Décret de Gélase*, ne témoignent pourtant d'aucune doctrine hétérodoxe. Sous forme d'une longue narration, divisée en un certain nombre de πράξεις, ils racontent les pérégrinations de l'apôtre Philippe, identifié avec le diacre du même nom d'Act., VIII, 5 et 26-40, en Galilée, « dans la ville des Athéniens appelée Hellade, » au pays des Parthes, à Azot (en Philistie, cf. Act., *loc. cit.*), à Nicatera en Hellade, finalement à Hiérapolis, où Philippe est martyrisé, après avoir reçu la visite de son frère l'apôtre Jean. On ne se trompera guère en attribuant cette médiocre compilation à une date tardive : fin du IVe ou début du Ve siècle.— L'histoire de Philippe publiée en syriaque par Wright est un remaniement si libre du texte grec qu'il conviendrait plutôt de la considérer comme une composition originale inspirée par la rédaction grecque.

Quelques fragments édités par Tischendorf, *Acta*, 1851, et *Apoc. apoc.*, 1866; les actes 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 édités par P. Batiffol dans *Analecta bollandiana*, 1890, t. IX, p. 204-249; l'ensemble sauf des lacunes qui restent à compléter par M. Bonnet, *Acta ap. apoc.*, t. III, p. 1-98. — Textes syriaque dans Wright, *op. cit.*, t. I, p. 73-99, t. II, 69-92; arménien dans la publication des mékhitaristes, t. II, p. 300-329.

Voir, outre Lipsius, *op. cit.*, t. II *b*, p. 1-53, et Ergänzungsheft, p. 64-73, H. Stolten, *Zur Philippuslegende*, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1891, t. XVII, p. 149-160; Lipsius, *Zu den Akten des Philippus*, *ibid.*, p. 459-473; Zahn, *Forschungen...*, t. VI, 1900, p. 18-24.

2. La **Passion de Barthélemy,** conservée en deux recensions, l'une grecque, l'autre latine, dont les rapports ne sont pas bien établis et qui raconte l'épisode terminal de la mission de l'apôtre dans les Indes, où il est martyrisé, est aussi une composition récente dans laquelle Lipsius a relevé des traits assez précis de nestorianisme. Ces actes auraient-ils été composés originairement en syriaque? cela n'est pas impossible bien que, jusqu'à présent, on n'ait pas retrouvé de recension en cette langue. Rien de commun avec les écrits attribués à Barthélemy et signalés plus haut, col. 479 et 508.

Textes dans Tischendorf, 1851, et dans M. Bonnet, *Acta ap. apoc.*, t. II *a*, p. 128-150; cf. *Analecta bolland.*, 1895, t. XIV, p. 353, texte arménien dans les mékhitaristes, t. II, p. 333-368. — Voir pour les traces de nestorianisme, Lipsius, *op. cit.*, t. II *b*, p. 54-108, p. 67 sq.

3. Les **Actes de Barnabé** qui se donnent comme rédigés par Jean Marc, cf. Act., XIII, 5 ; XV, 37-39, après avoir raconté le premier voyage apostolique de Paul et Barnabé d'après les Actes canoniques, entreprennent de décrire l'activité de Barnabé et de son disciple après la querelle qui les sépare de saint Paul. Mais, au lieu de les faire aller directement en Chypre, le narrateur les conduit d'abord en différents pays, plus ou moins fabuleux. Finalement, à Salamine de Chypre, les Juifs s'emparent de Barnabé, et après lui avoir fait subir les derniers outrages, le brûlent vif en dehors de la ville, si bien que ses ossements eux-mêmes sont réduits en cendres. Marc parvient à recueillir ces précieux débris, et les dépose dans une caverne avec « les documents reçus jadis de Matthieu. » C'est de là que Marc réussit à s'enfuir pour aller évangéliser l'Égypte.—Ces *Actes*, qui se montrent bien renseignés sur plusieurs particularités topographiques de Chypre, pourraient bien avoir été composés dans cette île pour soutenir certaines prétentions des autorités ecclésiastiques du pays ; ils seraient d'origine tardive, deuxième moitié du Ve siècle.

Texte publié d'abord par Papebroch, *Acta sanct.*, juin t. II, p. 431, puis par Tischendorf, 1851, enfin par Bonnet, *Act. ap. apoc.*, t. III, p. 292. — Sur les questions que soulève la comparaison entre les traditions milanaises et les traditions chrypriotes relatives à Barnabé, voir Lipsius, *op. cit.*, t. II *b*, p. 270 sq. Les travaux récents sur l'évangéliste Marc font une place plus ou moins importante à cette légende de Barnabé.

4. Les **Actes de Thaddée** ou **Actes d'Addaï.** — Eusèbe, *H. E.*, I, XIII, *P. G.*, t. XX, col. 120 sq., relate une histoire concernant la première evangélisation d'Édesse, qui met en scène un disciple nommé Thaddée. Le roi d'Édesse, Abgar, contemporain de Notre-Seigneur, entend parler des merveilles que celui-ci opère en Palestine. Consumé lui-même par un mal incurable, il fait porter au Sauveur une lettre où il le prie de venir le guérir. Jésus ne se rendit pas à cet appel, « mais il daigna écrire au souverain une lettre autographe, lui promettant de lui envoyer plus tard un de ses disciples pour lui apporter la guérison et le salut ainsi qu'à tous ses sujets. Cette promesse ne fut pas longtemps à se réaliser pour Abgar. Après la résurrection, l'apôtre Thomas, mû par une inspiration divine, dirige vers Édesse Thaddée, l'un des 70 disciples. » Vite au courant des miracles accomplis par celui-ci, Abgar fait venir le prédicateur de l'Évangile et reconnaît en lui le messager que le Christ avait promis de lui envoyer; il se trouve guéri, reçoit l'enseignement chrétien que lui dispense le missionnaire et se convertit avec tout son peuple. Eusèbe déclare avoir trouvé ce récit, écrit en syriaque, dans les archives d'Édesse, et donne la traduction exacte des deux lettres qui y étaient contenues : la demande d'Abgar à Jésus, et la réponse du Sauveur.

Quoi qu'il en soit de l'historicité des détails transmis par Eusèbe, il est clair qu'il circulait, au début du IVe siècle, une composition syriaque qu'eut en mains l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique*. Or, en 1876, G. Philippe publia un texte syriaque intitulé *La*

doctrine d'Addaï, se prétendant lui aussi extrait des archives d'Édesse et reproduisant, dans ses grandes lignes, la narration signalée par Eusèbe. La lettre d'Abgar à Jésus ne diffère de celle que reproduit *H. E.*, I, xiii, 6, que par des variantes sans portée; il n'y a point de réponse autographe du Sauveur, mais seulement un message verbal adressé au roi. La narration ajoute d'ailleurs qu'un des envoyés d'Abgar fit prendre un portrait du Christ que le souverain fit placer dans son palais. Suit l'histoire de la mission du disciple Addaï envoyé par l'apôtre Judas-Thomas; mais les gestes du missionnaire sont beaucoup plus abondamment rapportés que dans le récit d'Eusèbe. En particulier, le sermon que fait celui-ci pour enseigner la doctrine chrétienne aux gens d'Édesse contient le récit de la découverte de la vraie croix par Protonice, femme de l'empereur Claude. La fin de la narration est en rapport avec le *Cycle de Pilate*, voir plus haut, col. 486-488; Abgar écrit à Tibère pour solliciter le châtiment des meurtriers du Christ. Pendant ce temps, Édesse se convertit, les temples des idoles disparaissent, la première église est construite. Addaï administre la nouvelle chrétienté jusqu'à sa mort. Il est remplacé par son disciple Aggaï lequel aura un moindre succès. Après la mort d'Abgar, Édesse a pour roi un des fils de celui-ci. Le nouveau souverain est demeuré païen, il fait mettre à mort Aggaï en lui faisant briser les jambes. Comme l'évêque n'avait pas eu le temps d'ordonner un successeur, Palout, désigné par lui, se rend à Antioche pour recevoir l'imposition des mains de Sérapion lequel avait été ordonné par Zéphyrin, évêque de Rome, qui lui-même avait été consacrée par saint Pierre.

Une narration analogue se rencontre en arménien sous le titre : *Lettre d'Abgar* ou encore *Livre de Laboubna* (Laboubna étant le nom de l'archiviste d'Édesse auquel est attribué la rédaction du document). Il y a aussi toute une série d'autres recensions syriaques, grecques, latines, arméniennes, coptes, arabes. Ce sont toutes des remaniements qui dérivent des deux sources déjà signalées : la narration d'Eusèbe, ou la *Doctrine d'Addaï*.

La seule question vraiment importante est celle du rapport entre ces deux documents. Plusieurs critiques, et tout particulièrement Th. Zahn, ont voulu voir dans la *Doctrine* le texte primitif, trouvé par Eusèbe dans la bibliothèque d'Édesse et abrégé par lui dans l'*Histoire ecclésiastique;* il va sans dire que ces critiques n'admettent pas pour autant le caractère historique de la composition syriaque. Plus ordinairement, et avec beaucoup plus de raison, on considère la *Doctrine* comme engendrée par la brève narration d'Eusèbe. Un clerc d'Édesse, désireux de relever encore les origines de son Église, se serait avisé de développer le texte, un peu trop laconique à son gré, de l'*Histoire ecclésiastique* et l'aurait enjolivé par diverses narrations qui se révèlent comme des démarquages de légendes antérieures. Cela est vrai, en particulier, pour la légende de l'invention de la sainte croix, pour celle du portrait de Jésus, pour celle de la *vindicatio Salvatoris.* Il faudrait donc, comme le pense J. Tixeront, reculer la composition de la *Doctrine* jusqu'aux dernières années du ive siècle, et même au premier quart du ve. Resterait à déterminer l'origine et la date du document qu'a consulté Eusèbe. Il ne saurait faire de doute qu'il soit d'origine syriaque, édessénienne. Lipsius tient pour vraisemblable qu'il remonte aux temps qui ont suivi immédiatement la conversion au christianisme du roi Abgar IX (179-216).

Textes. — W. Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1864, avait déjà publié des parties importantes du texte syriaque; celui-ci l'a été au complet par G. Philips, *The Doctrine of Addai, the apostle, now first edited in a complete form in the original syriac*, Londres, 1876. — Le texte arménien édité avec une traduction française complète, par L. Alishan, Venise, 1868; textes arméniens dans l'édit. des mékhitaristes, t. ii, p. 453-463. — Textes grecs dans Tischendorf, *Acta ap. apoc.*, 1851, et dans Lipsius-Bonnet, *Acta ap. apoc.*, t. i. — Sur les autres témoins de la légende, voir J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888.

Les *Travaux* principaux sont indiqués dans Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 2e édit., Paris, 1900, p. 102-118, et dans A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur;* à signaler surtout R. A. Lipsius, *Die Edessenische Abgarsage kritisch untersucht*, Brunswick, 1880; K. C. A. Matthes, *Die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, Leipzig, 1882 ; J. Tixeront, *op. cit.* — L'abbé P. Martin a cherché en vain à prouver l'historicité du récit d'Eusèbe dans *Les origines de l'Église d'Édesse*, qu'il écrivit en réponse à la thèse de J. Tixeront (extraits de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, VIe série, t. viii, p. 281, 377, 473, Paris, 1889).

IV. LES REMANIEMENTS POSTÉRIEURS, LE PSEUDO-ABDIAS. — Il est absolument impossible de suivre les remaniements fort nombreux et fort divers qui se sont développés à partir des textes primitifs que nous venons d'étudier. Ce serait sortir entièrement de l'étude des *Apocryphes du Nouveau Testament.* Mais il convient de consacrer quelques développements à une collection qui a recueilli pour les lecteurs de langue latine un bon nombre des histoires renfermées dans les productions anciennes et les a transmises aux nouvelles générations. C'est par ce recueil que, d'une manière générale, certaines traditions plus ou moins fondées concernant les Apôtres sont parvenues jusqu'aux écrivains du Moyen Age, qui les ont, sans y voir malice, incorporées à l'histoire; nous avons nommé les *Historiae apostolicae* mises sous le nom d'Abdias premier évêque de Babylone.

L'œuvre qui s'est conservée en de très nombreux témoins porte des titres variés : *Virtutes apostolorum, Miracula apostolorum, Passiones apostolorum*, et se présente, dans la tradition manuscrite, sous des formes assez diverses ; en particulier, les divisions sont loin d'être uniformes. La plus ancienne édition que l'on en connaisse est celle de Frédéric Nauséa, *Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas, miracula passionesque apostolorum rhapsodiae*, Cologne, 1531; la collection fut une seconde fois imprimée sous le nom d'Abdias, par Wolfgang Lazius, *Abdiae episcopi Babyloniae Historia certaminis apostolorum*, Bâle, 1551; Lazius la fit précéder d'une préface, soi-disant écrite par Jules Africain, en réalité fabriquée par lui-même, où l'on explique comment les gestes des apôtres avaient été rédigés *sermone hebraeo* par Abdias, évêque de Babylone, traduits en grec par son disciple Eutrope, enfin mis en latin et divisés en dix livres par l'Africain lui-même. C'est donc Lazius qui est seul responsable de l'attribution à Abdias de l'ouvrage qui, dans la tradition manuscrite, se présentait comme anonyme, le nom de ce personnage ne figurant que dans la notice des apôtres Simon et Jude dont l'évêque de Babylone aurait été disciple. Quoi qu'il en soit, c'est l'attribution de Lazius et la division imaginée par lui qui a généralement prévalu dans les nombreuses éditions imprimées qui se sont succédé depuis le xvie siècle. Nous analyserons le texte tel qu'il est imprimé dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. ii, p. 402-742.

Le livre I est consacré à saint Pierre dont on raconte d'abord l'histoire d'après l'Évangile et les Actes canoniques. Après que l'apôtre a été miraculeusement délivré des mains d'Hérode, Act., xii, on le voit une première fois aux prises avec Simon le Magicien en Palestine, ceci d'après le thème des Pseudo-Clémentines. Voir plus loin col. 514. Pierre se rend ensuite à Antioche, puis à Rome où il établit Clément comme son

coadjuteur; il est rejoint dans la capitale par saint Paul, après quoi la narration se déroule sensiblement comme dans le *Pseudo-Marcellus*. Voir col. 499. Elle se termine par le récit de la crucifixion de l'apôtre et de son ensevelissement au Vatican, près de la Voie triomphale. — Le livre II raconte de la même manière la vie de saint Paul en utilisant d'abord les *Actes canoniques*, jusqu'au moment où l'apôtre arrive captif à Rome; après quoi la narration se rallie au texte du *Pseudo-Marcellus* qu'elle abrège d'ailleurs considérablement. Tel que Fabricius le publie, le texte indique que la mort de Paul est de beaucoup postérieure à celle de Pierre; mais il ne faut pas hésiter à considérer avec Lipsius les mots du c. VI, *Post crucem vero Petri et elisionem Simonis magi*, (*Paulus*) *in urbe adhuc libera manebat custodia*, comme une interpolation. — Le livre III consacré aux gestes de l'apôtre André se montre tout à fait parallèle au récit de Grégoire de Tours, voir col. 506, et témoigne dès lors d'une parenté certaine avec les *Actes primitifs*. — Pour ce qui est des *Actes de Jacques le Majeur* contenus au livre IV, ils se réduisent en fait à une *passion* de l'apôtre qui développe avec abondance un trait rapporté par Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *H. E.*, II, IX, 2 3, *P. G.*, t. XX, col. 157), lequel avait déjà glosé les quelques mots des *Actes canoniques*, XII, 1; il y aurait quelque intérêt à comparer la narration d'Abdias à des *Actes de Jacques* publiés en grec d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, *Graec. 1534*, par J. Ebersolt, *Les Actes de Jacques et les Actes d'Aquilas*, Paris, 1902. — Les *virtutes beati Joannis*, qui remplissent le livre V, sont un remaniement des vieux *Acta Joannis*, que le compilateur a fait précéder du charmant épisode, inséré par Clément d'Alexandrie dans le *Quis dives salvetur* sur Jean et le voleur, qui figure ici d'après l'extrait qui en est donné par Eusèbe, *H. E.*, III, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 257 sq. Le tout est introduit par un résumé de l'histoire de Jean d'après les Évangiles et les Actes canoniques, qui mène l'apôtre à Éphèse où il est plongé dans la chaudière d'huile bouillante, avant d'être exilé à Patmos — Le livre VI bloque en un seul récit les histoires des apôtres Simon le Chananéen, Jude (appelé aussi Thaddée) et Jacques le frère du Seigneur (= Jacques le Mineur), que le compilateur considère comme frères. Tous trois sont fils de Marie, fille de Cléophas; Simon et Jude ayant pour père Alphée, Jacques étant le fils de Joseph le Juste « celui qui plus tard épousa Marie, la mère de Dieu. » Voir ci-dessus col. 483. La passion de Jacques est racontée d'après Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 196 sq. traduit par Rufin; elle est précédée d'une introduction qui emprunte le plus clair de ses éléments aux *Récognitions clémentines*, I, 44, 53, 63, 79. Quant aux apôtres Simon et Jude, le compilateur prétend avoir disposé, pour écrire leurs gestes, d'une longue relation, rédigée par un certain Craton, disciple des apôtres eux-mêmes. Le théâtre de leur activité est l'Empire perse, où ils doivent lutter contre la doctrine des mages; il ne serait pas sans intérêt de relever les nombreuses allusions au manichéisme dont sont remplis les longs discours tenus par les deux apôtres. Finalement, ils sont la victime des embûches de deux mages, Zaroës et Arfaxat, et sont massacrés par les prêtres du temple de Semnès. Auparavant, ils avaient établi Abdias comme évêque de Babylone. — Le livre VII, qui contient les exploits de saint Matthieu, utilise une légende qui était sans aucun doute apparentée à la précédente et où figuraient aussi les deux mages signalés. C'est Matthieu qui les a chassés de l'Éthiopie, province dont l'évangélisation lui a été confiée. L'apôtre y retrouve d'ailleurs l'eunuque Candace (*sic*) baptisé par Philippe « l'apôtre diacre », Act., VIII, 26 sq., qui facilite singulièrement sa tâche. La lutte ne laisse pas néanmoins d'être rude entre Matthieu et les mages; elle se termine par la défaite des deux imposteurs qui s'enfuient en Perse. Mais l'apôtre finira par succomber sous les coups du roi Hirtacus, pour avoir refusé de lui donner en mariage la vierge Iphigénie qui s'était consacrée au Christ. Cette relation de la mort de l'apôtre n'a rien de commun avec le *Martyrium Matthaei* signalé col. 508. — Avec le livre VIII nous passons dans les Indes à la suite de l'apôtre Barthélemy; le texte est étroitement apparenté à celui de la *Passio Bartholomaei* signalée col. 509 — Le livre IX, consacré à l'apôtre Thomas, dérive également en droite ligne des Actes primitifs et peut fournir quelques leçons intéressantes pour l'explication de ce texte. — Au contraire les gestes de l'apôtre Philippe, rapportées au livre X n'ont absolument rien de commun avec les *Actes de Philippe* mentionnés col 509. Le récit de l'évangélisation de la Scythie et des prodiges opérés par l'apôtre est du ressort de la légende; quant aux données finales sur l'installation de Philippe à Hiérapolis avec ses filles, elles proviennent directement de la lettre de Polycrate d'Éphèse insérée par Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique*, III, XXXI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 280.

Il s'en faut d'ailleurs, nous l'avons déjà dit, que cette disposition du texte, tel que nous venons de le résumer d'après Fabricius soit identique dans tous les mss. Cette incroyable divergence entre les divers témoins du texte n'est pas pour faciliter la solution du problème des origines. Lipsius, qui a tenté d'y porter quelque lumière, s'est contenté de proposer les conclusions suivantes : deux sortes de recueils ont été successivement compilés. Les premiers en date contenaient exclusivement les passions des apôtres; plus tard vinrent des collections où s'étalaient leurs miracles, leurs *virtutes*. Qu'on imagine ensuite une interpénétration réciproque des deux catégories et l'on arrivera aux recensions très différentes dont témoignent les mss. Ces recueils primitifs n'ont guère pu prendre naissance avant la fin du VI[e] siècle ou le début du VII[e] siècle; et c'est dans les monastères francs de cette époque qu'il faut chercher leur pays d'origine. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs des circonstances où ces compilations ont vu le jour, il faut leur savoir gré d'avoir conservé, en des remaniements parfois bien médiocres, des textes hagiographiques, qui, sans elles, auraient complètement disparu.

Texte dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, t. II, p. 338-742. — Étude très serrée dans Lipsius, *Die apocr. Apostelgeschichten*, t. I, p. 117-178.

V. LES ROMANS PSEUDO-CLÉMENTINS. — A plusieurs reprises, nous avons eu l'occasion de signaler cette littérature que l'on peut difficilement séparer de l'étude des apocryphes néo-testamentaires. — Le nom **d'Apocryphes clémentins** ou de romans pseudo-clémentins, s'applique à tout un cycle d'ouvrages, conservés sous des formes diverses, dont saint Clément, le premier successeur de Pierre à Rome, serait à la fois l'auteur et le héros. Dans son état actuel le cycle a pour point de départ deux ouvrages désignés par les titres, fort mal choisis, d'*Homélies* et de *Récognitions*. Ce sont deux très longues narrations, la première en vingt livres, la seconde en dix, et sensiblement parallèles, des faits et gestes de l'apôtre Pierre en Palestine et de ses luttes avec Simon le Magicien. Clément y est intimement mêlé, étant l'un des témoins de ces combats et le héros d'une série d'aventures qui lui permettent de reconnaître et de retrouver tous les membres de sa famille dont il avait depuis longtemps perdu la trace. D'où le nom de *Recognitiones*, ou *Reconnaissances* que porte l'une des deux formes du récit. Le nom d'*Homélies*, donné à l'autre se justi-

flerait par le fait que cette narration contient, plus abondamment que la voisine, les discours et les discussions oratoires de saint Pierre. Des *Homélies* nous possédons un texte grec qui est certainement l'original; les *Récognitions* ne nous sont plus accessibles que dans la traduction latine faite par Rufin dans les dernières années du ɪvᵉ siècle. L'on dispose en outre d'une compilation syriaque qui amalgame en proportions diverses les deux récits, de deux *épitomés* grecs des *Homélies*, qui ont laissé tomber les parties oratoires et gardé surtout les récits de deux *épitomés* arabes qui ont sensiblement le même caractère. Tout cela, sans parler d'une végétation fort luxuriante d'histoires et de remaniements qui a pris naissance sur la souche primitive.

Il n'entre pas dans notre cadre de faire une analyse même succincte des *Homélies* et des *Récognitions*. Disons seulement que le récit nous fait assister à une lutte entre l'apôtre Pierre et Simon le Magicien, lutte qui a pour théâtre non pas la Samarie, comme dans les *Actes canoniques*, viii, 9-12, 18-24, non pas Rome, comme dans les *Actes de Pierre*, mais les villes du littoral de la Syrie depuis Césarée jusqu'à Antioche. Simon, qui se présente le premier dans chacune de ces localités, en séduit les habitants par ses prestiges magiques, et se fait reconnaître comme « le Constant » ou « la grande vertu de Dieu ». Mais dans chacune de ces villes, Pierre ne tarde pas à arriver sur les talons du Magicien. A Césarée et (au moins suivant les *Homélies*) à Laodicée de Syrie, il parvient à le joindre et à l'obliger à une conférence contradictoire qui tourne à la confusion du charlatan; ailleurs l'imposteur parvient à se soustraire par la fuite à la rencontre avec l'apôtre; celui-ci n'a plus qu'à convaincre les populations de la fausseté des doctrines de Simon, à les baptiser et à les organiser en Églises régulières avec évêques, prêtres et diacres. A ce récit un peu monotone, les aventures de Clément et tout spécialement les reconnaissances en cascade qui lui font retrouver les membres dispersés de sa famille, viennent ajouter un tant soit peu de pittoresque. Mais il est très remarquable qu'elles tiennent par un lien si fragile à l'ensemble de la narration, qu'il est facile de donner une idée très suffisante de celle-ci sans y faire la moindre allusion. Beaucoup plus importants se révèlent les exposés doctrinaux qui tiennent une place considérable dans les *Homélies* surtout. A la prédication essentiellement gnostique du Magicien, saint Pierre est amené à opposer son propre enseignement. Or, à y regarder de près, celui-ci est très loin de représenter le dogme catholique; il s'apparente beaucoup plus aux fantaisies de la secte judéo-chrétienne des elchésaïtes. Le point central en est constitué par la « doctrine du vrai prophète » qui a paru en Adam, en Moïse, dans le Christ; par le dogme de la *Religion primitive*, qui, révélée d'abord en Adam, puis en Moïse, mais défigurée dans le judaïsme postérieur spécialement par les prescriptions sacrificielles, vient d'être rétablie dans sa pureté par le Christ. Celui-ci, qui n'est d'ailleurs qu'un homme en qui Dieu se révèle d'une façon toute particulière, n'a rien d'un fondateur de religion; il n'est que le réformateur qui purifie le mosaïsme authentique de ses excroissances parasites.

On sait, d'ailleurs, le parti que l'École de Tubingue a cru pouvoir tirer jadis de ce « système des Clémentines »; comment elle a voulu chercher, dans ces ouvrages supposés par elle fort anciens, les traces de la lutte aiguë qui aurait mis aux prises, dans les premiers temps du christianisme, le pétrinisme judéo-chrétien et le paulinisme hostile à la Loi; comment enfin cette appréciation simpliste des événements lui fournissait des points de repère pour dater les écrits du Nouveau Testament. Tout cela est définitivement périmé et ne présente plus qu'un intérêt archéologique. Les deux postulats fondamentaux du système, à savoir le caractère ancien des apocryphes clémentins et l'identification de Simon le Magicien avec saint Paul se sont montrés de lourdes erreurs. C'est d'une autre façon que la question des Clémentines a pris aujourd'hui de l'intérêt; elle se ramène à une question d'histoire littéraire, qui ne manque pas d'importance.

Ici encore le problème a lentement évolué avant d'aboutir à une solution, qui, tout en restant hypothétique, semble renfermer une grande part de vérité. Étant admis que les *Homélies* et les *Récognitions* forment le point de départ du cycle littéraire que nous avons signalé, on peut se demander laquelle des deux compositions est antérieure à l'autre, laquelle des deux dérive de l'autre. Ainsi posée, la question a reçu des réponses diverses sur lesquelles il est inutile d'insister aujourd'hui, les solutions proposées ayant été successivement abandonnées. On semble d'accord à présent pour considérer *Homélies* et *Récognitions* comme deux remaniements tardifs, datés tous deux du ɪvᵉ siècle, d'un *Écrit fondamental*, plus ancien d'au moins un siècle et qui a disparu. Mais cette question est après tout secondaire; ce qui est plus important, c'est de déterminer les sources utilisées par l'auteur de cet *Écrit fondamental*, sources qui se retrouvent en des proportions diverses dans les deux remaniements actuels.

Si l'on se reporte en effet à l'analyse succincte donnée ci-dessus, on ne manquera pas d'être frappé de l'incohérence foncière d'une narration dont les diverses parties ne sont unies que par un lien tout extérieur : les gestes de Pierre et de Simon ne font nullement corps avec les aventures de Clément; les développements doctrinaux se laissent aisément détacher du récit. Et surtout la doctrine elle-même abonde en contradictions; pour l'exposer sous la forme schématisée que nous lui avons donnée, il faut systématiquement laisser de côté des éléments qu'il est impossible de lui raccorder. Dans aucun des textes anciens n'éclate aussi nettement le caractère composite d'une œuvre littéraire dont l'auteur a utilisé, quelquefois sans beaucoup de discernement ni d'intelligence, des pièces disparates, au grand préjudice de l'unité de son travail.

Or l'opposition qui se remarque entre les idées s'explique au mieux si l'on observe que les unes font corps avec une narration des gestes de saint Pierre, tandis que les autres sont exprimées dans des textes empruntés, parfois avec référence explicite, à un ouvrage rapportant des prédications de l'apôtre, κηρύγματα Πέτρου. Cette œuvre est nettement signalée et caractérisée dans la *Lettre de Pierre à Jacques* qui se lit en tête des *Homélies*, et dans la *Contestatio* qui la suit immédiatement. *P. G.*, t. ii, col. 25 et 28. Il s'agit, en propres termes, d'un traité secret, réservé à des initiés, à qui il ne sera communiqué qu'avec les plus grandes précautions. On trouve même, *Recogn.*, iii, 75, *P. G.*, t. i, col. 1314, un énoncé rapide de chacun des dix livres qui composaient l'ouvrage entier, avec le titre de chacun. Il ne saurait donc faire de doute que l'auteur de l'*Écrit fondamental* a eu entre les mains cette composition, qu'il convient de désigner par le nom de *Kerygmata Petri*. (Ne pas confondre avec un *Kerygma Petri* dont il sera question ci-dessous, col. 522.)

Les extraits en ont été dispersés par lui dans les épisodes d'une narration relatant les *Actes de Pierre*. Ces *Actes de Pierre* formaient-ils une partie intégrante des Actes primitifs étudiés ci-dessus, et dont, nous l'avons vu, on ne possède plus aujourd'hui que la fin? Cela n'a rien d'invraisemblable. Ces premiers Actes avaient des épisodes qui se déroulaient en Palestine;

quelques indices en témoignent suffisamment. Par ailleurs, la lutte entre Pierre et Simon dans les villes de Syrie a bien des points communs avec la polémique de l'apôtre et du magicien à Rome; de part et d'autre, même activité des deux adversaires, même portrait de l'imposteur, prestiges analogues invoqués par lui, miracles analogues opérés par Pierre. Faut-il donc aller jusqu'à supposer l'existence littéraire d'*Actes de Pierre*, remaniement ou partie intégrante des Actes primitifs dans lesquels l'auteur de l'*Écrit fondamental* aurait inséré les passages doctrinaux des *Kerygmata*? H. Waitz l'a supposé et a donné à l'appui de son dire, des preuves qui paraissent assez solides, bien qu'elles aient été contestées. La difficulté la plus sérieuse qu'on puisse faire à l'existence littéraire de ces *Actes de Pierre*, c'est l'absence de toute référence s'y rapportant dans la littérature patristique. Cette difficulté tombe, fait remarquer H. Waitz, si l'on admet que, peu de temps après leur apparition, ces Actes se sont fondus avec un roman qui circulait depuis quelque temps, et qui avait pour thème les aventures de Clément de Rome. C'est l'union de ces trois entités littéraires, Aventures de Clément, Actes palestiniens de Pierre, enfin Kerygmata, qui finalement a constitué l'*Écrit fondamental*. Si l'on veut préciser les tendances de ce dernier ouvrage, on dira qu'il est catholique, cherchant à mettre en garde les fidèles contre l'hérésie et le paganisme. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'il ait pris naissance en des milieux romains, au premier tiers du IIIe siècle.

Reste à déterminer les tendances, l'âge, la patrie de ces *Kerygmata* dont l'existence comme entité littéraire indépendante est la partie la plus solide de l'hypothèse de H. Waitz. Les tendances en sont d'autant plus difficiles à préciser qu'il ne subsiste sans changement de l'écrit primitif que la lettre de Pierre à Jacques et la *Contestatio*. Quand l'on tente la reconstitution du livre à l'aide de l'analyse qu'en donne *Recogn.*, III, 75, on s'aperçoit que l'œuvre primitive a subi d'assez profondes retouches. Cette nouvelle hypothèse admise, et l'œuvre supposée reconstituée à l'aide des deux préfaces et de la description ci-dessus, on voit que l'on se trouve en présence d'un ouvrage nettement elchésaïte, en réaction d'ailleurs contre certains principes de la secte; il faudrait en chercher la patrie en Palestine, peut-être à Césarée, et vers les dernières années du règne d'Hadrien, avec plus de précision, entre 135 et 138. Tels quels, ces *Kerygmata* primitifs étaient une œuvre de *polémique anti-paulinienne*, ce qui n'a rien d'étonnant, étant donnés les milieux où ils ont pris naissance. Après avoir circulé secrètement parmi les sectaires chez qui ils avaient vu le jour, ces *Kerygmata* parvinrent à la connaissance des catholiques, sans doute vers le milieu du IIe siècle. C'était l'époque où tout le monde, dans l'Église, mobilisait contre Marcion, lequel se présentait comme un nouveau Paul, mais plus radical que l'Apôtre, dans son rejet, non seulement de la Loi, mais de toute l'ancienne alliance. La défense du Vieux Testament qu'avait ébauchée contre Simon (c'est-à-dire Paul) l'auteur des *Kerygmata* parut convenir encore contre les attaques de Marcion. Dûment remaniés et expurgés, complétés par des emprunts encore reconnaissables à l'œuvre antimarcionite de Justin Martyr, les *Kerygmata Petri* devinrent une œuvre catholique, que l'auteur de l'*Écrit fondamental* pourra utiliser sans scrupule quelque cinquante ou soixante ans plus tard.

En résumé, l'hypothèse actuelle se ramène aux données suivantes : Composition au début du IIe siècle d'une œuvre elchésaïte, les *Kerygmata Petri*, remaniée et catholicisée, à l'époque du marcionisme. Cet écrit est fondu, au début du IIIe siècle, d'une part avec des *Actes de Pierre*, d'autre part avec des *Aventures de Clément*. Il en résulte l'*Écrit fondamental* qui donnera naissance, après l'explosion des luttes ariennes, aux *Homélies* et aux *Récognitions*, sources, à leur tour, de toute une littérature. — Pour compliquée qu'elle paraisse au premier abord, l'hypothèse ne l'est peut-être pas suffisamment encore pour rendre compte de l'infinie complexité que révèle une étude approfondie des *Apocryphes clémentins*.

Textes. — Les *Homélies*, dont F. Turrianus avait donné quelques extraits en 1572 et 1578, ont été publiées par J. B. Cotelier, *Patres ævi apostolici*, t. I, Paris, 1672 (il manque la fin de *Hom. XIX* et *Homil. XX*), puis au complet par A. R. M. Dressel, *Clementis Romani quæ feruntur Homiliæ viginti nunc primum editæ*, Gœttingue, 1853, édit. reproduite dans *P. G.*, t. II, col. 19-468; enfin par P. de Lagarde, *Clementina*, Leipzig, 1865; notes critiques importantes de J. Quarry, dans *Herma thena*, 1890, t. VII, p. 67-104, 239-267; 1891, t. VIII, p. 91-112, 133-160, 287-300. — Les *Récognitions*, publiées pour la première fois par Lefèvre d'Étaples, Paris, 1504, puis par Cotelier, *op. cit.*, l'ont été en dernier lieu par E. Gersdorf, *Biblioth. Patrum eccles. lat. selecta*, t. I, Leipzig, 1838, édit. reproduite dans *P. G.*, t. I, col. 1205-1454. — Les *Récognitions* en syriaque dans P. de Lagarde, *Clementis Romani Recognitiones syriace*, Leipzig, 1861 — Le 1er *Épitomé* grec dans *P. G.*, t. II, col. 469-604, d'après Cotelier; les deux dans A. R. M. Dressel, *Clementinorum epitomæ duæ*, Leipzig, 1859 — Les textes arabes avec traduction anglaise dans M. D. Gibson, *Recognitions of Clement*, des *Studia Sinaitica*, t. V, Londres, 1896. — Sur les questions textuelles, voir aussi F. Nau, *Notes sur les Clémentines*, dans *Actes du XIVe congrès internat. des orientalistes*, t. I, Paris, 1901, 6e section, p. 24-38.

Travaux. — Le point de vue ancien est bien représenté par Lipsius, *Die apoc. Apostellegenden*, t. II *a*, p. 37-56, où l'on trouvera une recension très suffisante des travaux parus à cette époque. Le point de vue nouveau et les hypothèses ci-dessus énoncées, dans H. Waitz, *Die Pseudoclementinen Homilien und Recognitionen*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1904, t. XXV, fasc. 4; les articles suscités par cette publication sont signalés dans la *Realencyclopädie*, t. XXIII, 1913, p. 313 — Dans la 2e édit. des *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke, H. Waitz répartit entre les *Kerygmata Petri*, p. 151-163 et les *Actus Petri*, p. 212-226, les divers morceaux des apocryphes clémentins estimés par lui comme primitifs.

IV. Les Épitres apocryphes. — Cette sous-division est très pauvrement représentée. Nous y ferons rentrer : 1. Les lettres apocryphes de saint Paul; 2. Les textes que l'on rapporte aux Kérygmes de divers apôtres; 3. Une lettre récemment publiée et qui se donne comme écrite par tous les apôtres.

I. LES LETTRES APOCRYPHES DE SAINT PAUL. — On connaît jusqu'à ce jour une IIIe Épître aux Corinthiens; une Épître aux Laodicéens; une aux Alexandrins; il circule enfin, depuis le IVe siècle, une correspondance apocryphe entre saint Paul et Sénèque.

1° La IIIe Épître aux Corinthiens. — Dans un certain nombre de mss. de la Bible, deux latins et huit arméniens, figure, soit parmi les épîtres canoniques de saint Paul (d'ordinaire entre II Cor. et Gal.), soit à la suite de celles-ci, une courte lettre qui se présente comme la troisième aux Corinthiens, écrite par l'apôtre en réponse à un billet de ceux-ci également conservé comme introduction à l'épître. Saint Éphrem lui a consacré, comme au reste des épîtres, un commentaire qui s'est conservé. Jusqu'à la découverte par C. Schmidt des *Actes de Paul* en copte, on avait dû considérer cette correspondance entre Paul et les Corinthiens comme un texte indépendant; il faut la regarder aujourd'hui comme une partie intégrante des *Actes primitifs*. Voir ci-desus, col. 494.

A s'en tenir aux données des *Actes coptes*, Paul se trouvant à Philippes reçoit des Corinthiens, par deux messagers, un billet lui dénonçant les fausses doctrines que répandent chez eux deux imposteurs, Simon et

Cléobius. Ceux-ci « nient qu'il faille se servir des prophètes, que Dieu soit le Tout-Puissant, qu'il doive y avoir une résurrection de la chair, que l'homme ait été fait par Dieu, que le Christ soit descendu dans la chair et soit né de Marie, que le monde soit de Dieu. » Paul répond par une lettre d'une soixantaine de lignes où, après les salutations d'usage, il réfute point par point les enseignements des docteurs de mensonge : « Les prophètes ont été envoyés aux Juifs pour leur prêcher le véritable culte de Dieu; mais le démon a contrecarré l'œuvre des messagers de la Providence; alors Dieu, par amour pour son œuvre, fit descendre l'Esprit sur Marie, pour sauver l'homme par cette chair même qui l'avait perdu; c'est donc dans son corps que Jésus nous a sauvés. Et le salut s'étend aussi à nos corps qui ressusciteront un jour, comme en témoignent les promesses de l'Écriture et les exemples qu'on y voit rapportés. » On le voit, rien que de très orthodoxe dans cette petite composition, comme dans tout le reste des *Acta Pauli* dont il ne convient pas de la détacher.

Le texte arménien de la *Correspondance* entre Paul et les Corinthiens avait été publié par Whiston en 1736, en appendice à *Mosis Chorenensis historiæ Armeniensis libri III*; par Zohrab, La *traduction arménienne de la Bible* Venise, 1805; par F. P. Awkev et L. Byron, *Grammar english and armenian*, Venise, 1813. — Le texte latin (avec des lacunes) l'a été par A. Carrière et S. Berger, *La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1891, t. XXIV, p. 333-351; et d'après un autre ms. par Bratke, *Ein zweiter lateinischer Text des apokryphen Briefwechsels*, dans *Theol. Litteraturzeitung*, 1892, t. XVII, p. 585-588 — Ces textes sont rassemblés par A. Harnack, *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* (Collection des *Kleine Texte* de Lietzmann, n. 12, 2ᵉ édit., Bonn, 1912); voir aussi Vetter, *Die apokryphe dritte Korintherbrief*, Vienne, 1894. — Bibliographie plus complète dans L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913.

2° **Épître aux Laodicéens.** — On lit, à la fin de l'Épître aux Colossiens, IV, 16 : « Quand cette lettre aura été lue par vous, faites en sorte et qu'elle soit lue par l'Église de Laodicée et que vous lisiez vous-mêmes celle venant de Laodicée. » On a compris, ce qui n'est pas nécessairement le sens obvie du texte, qu'il s'agissait là d'une lettre écrite par l'apôtre aux Laodicéens. De même donc que I Cor., V, 9, VII, 1 avait donné à l'auteur des *Acta Pauli* l'occasion d'imaginer une correspondance entre Paul et les Corinthiens, ce passage de Col., IV, 16, engagea quelque faussaire à fabriquer une Épître aux Laodicéens, qui se lit aujourd'hui en de très nombreux mss. latins de la Bible, en un bon nombre d'anciennes traductions en langues vulgaires, mais qu'aucun ms. grec n'a conservée, bien qu'elle n'ait pas été inconnue en Orient.

Telle qu'elle se lit dans le texte latin, cette courte pièce, d'une vingtaine de lignes est d'une insignifiance parfaite, étant uniquement composée de phrases prises aux épîtres canoniques et mises bout à bout, sans lien bien précis entre les idées. L'apôtre exprime son bonheur de la persévérance de la communauté, la met en garde contre les fausses doctrines, rappelle sa captivité, ses travaux, ses souffrances pour le Christ, engage les Laodicéens à rester unis, à maintenir la doctrine à pratiquer la vertu.

On est bien en peine pour trouver là une indication quelconque sur la date et les circonstances de la composition de ce morceau; et les témoignages externes sont aussi peu précis. Pourtant, il est parlé dans le *Fragment de Muratori*, l. 63 « d'une lettre aux Laodicéens et d'une autre aux Alexandrins, forgées d'après l'hérésie de Marcion ». Il se pourrait bien que cette lettre aux Laodicéens, soit la nôtre et non, comme on l'a souvent dit, une des épîtres canoniques, celle aux Éphésiens, qui a circulé, plus ou moins frelatée, dans les milieux marcionites comme Épître aux Laodicéens; cf. Tertullien, *Adv. Marcionem*, V, 11 et 17, *Corpus* de Vienne, t. XLVII, p. 614 et 623, et Épiphane, *Hæres.*, XLII, 9, *P. G.*, t. XLI, col. 708 C. Sans doute, au point de vue doctrinal, il est difficile d'y trouver trace de l'hérésie, du moins les expressions sont bien celles qui se rencontrent dons l'*Apostolicum*, et l'une ou l'autre des préoccupations font songer au marcionisme. Ce n'est qu'à partir du IVᵉ siècle que nous trouvons une allusion un peu claire à notre texte, dans le *De viris ill.*, 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 649 A, de saint Jérôme; enfin, une citation explicite du ℣. 4 est donnée dans le traité pseudo-augustinien *De divinis scripturis* (= *Speculum Augustini*), édit. Weihrich du *Corpus* de Vienne, t. XII, p. 516, l. 16, sous cette rubrique : *item ad Laodicenses.* Ce traité serait peut-être du VIᵉ siècle. Quelques années plus tard, Victor de Capoue fait insérer l'épître dans le *Codex Fuldensis* dont il surveille lui-même l'exécution. A partir de ce moment l'apocryphe se répand de plus en plus dans les pays de langue latine.

Il n'est pas du tout invraisemblable que l'épître ait été composée en latin, et sa diffusion en Occident semble aussi indiquer qu'elle a pris naissance en nos régions. Il faudrait y voir l'œuvre, non de Marcion lui même, mais d'un disciple, qui serait peut être le même que l'auteur des *prologues marcionites.*

Texte dans les différentes études signalées ci-dessous, et dans la petite édit. de Harnack mentionnée col. 519. — Le travail, déjà ancien de R. Anger, *Ueber den Laodicenerbrief*, dans les *Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das A. und N. T.*, Leipzig, 1843, t. I, reste toujours à consulter; voir aussi Th. Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, t. II, p. 565-585, et L. Vouaux, *op. cit.*, p. 314-326. Le point de vue exprimé dans le texte est celui qu'a développé Harnack dans une communication à l'Académie de Berlin, 1ᵉʳ nov. 1923, reproduite dans son *Marcion, das Evangelium vom fremden gott*, 2ᵉ édit., p. 134*-149*.

3° **Épître aux Alexandrins.** — Le passage du *Fragment de Muratori*, cité plus haut, col. 519, signale à côté de l'Épître aux Laodicéens, une lettre aux Alexandrins, d'origine marcionite, elle aussi. Il n'y a pas à s'arrêter à l'hypothèse qui veut voir en cette lettre l'épître aux Hébreux. Et dès lors, il ne reste, semble-t-il, aucune trace, ni en grec, ni en latin de l'Épître en question. Cependant Th. Zahn a cru la retrouver, en partie du moins, dans le *Sacramentarium et lectionarium Bobbiense*, VIIᵉ siècle, sous forme d'une leçon servant d'épître pour une messe votive. Le fragment est, il est vrai, placé sous la rubrique *Epistola Pauli apostoli ad Colos.*; mais comme il n'a absolument aucun rapport avec cette dernière épître, et qu'il n'en a que de très éloignés avec les autres lettres canoniques, Zahn a supposé qu'il s'agissait de l'épître mentionnée par le *Muratorianum.* Conjecture fragile, car le morceau en question pourrait tout aussi bien être un fragment d'homélie; d'ailleurs, on n'y trouve pas de trace de ce marcionisme que le fragmentiste reprochait à l'Épître aux Alexandrins.

Le texte avait été publié d'abord par Mabillon et Germain. *Museum italicum*, Paris, 1687, t. I *b*, p. 363; il est reproduit dans Zahn, *op. cit.*, t. II, p. 584-585 et dans L. Vouaux, *op. cit.*, p. 327 sq.

4° **Correspondance entre Sénèque et saint Paul.** — Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 12 *P. L.*, t. XXIII, col. 662, parle d'un recueil de lettres adressées par saint Paul à Sénèque et par le philosophe à l'apôtre qui circulait de son temps, et était lu par un très grand nombre de personnes. Quelque vingt ans plus tard, saint Augustin signale, mais peut-être en dépendance de saint Jérôme, le même fait : *cujus (Senecæ) etiam quædam ad Pauluma postolum leguntur epistolæ. Epist.*, CLIII,

14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 659. Ce sont les deux seules allusions de l'ancienne littérature chrétienne à cet échange de lettres entre Paul et Sénèque. Toutefois, L. Vouaux a fait remarquer que le *Martyre de Paul* du *Pseudo-Linus*, ci-dessus col. 499, se réfère explicitement à cette correspondance. Voir le texte, *op. cit.*, p. 281, n. 2*. Ainsi les trois témoignages que nous venons de signaler nous ramènent à la fin du IVe siècle. Il existait donc à ce moment un recueil de lettres échangées entre Sénèque et saint Paul.

Or, de nombreux mss. contenant des lettres authentiques ou d'autres écrits du philosophe romain donnent justement cette correspondance. Il s'agit de quatorze lettres dont voici le contenu sommaire : I. Sénèque annonce à Paul qu'il a vu quelques-unes de ses lettres; il les trouve magnifiques; II. Paul l'en remercie; III. Sénèque se propose de les lire à l'empereur; mais peut-être faudrait-il auparavant en conférer avec Paul; IV. celui-ci répond par l'expression du désir qu'il a de voir ses relations avec le philosophe se resserrer. V. Sénèque, de son côté, regrette l'isolement de Paul; peut-être la réserve de celui-ci est-elle inspirée par son désir de ne pas froisser l'impératrice (Poppée) en lui rappelant qu'il a passé du judaïsme (Poppée était juive) au christianisme; VI. A quoi l'apôtre répond que son correspondant a deviné juste; VII. Nouvelles louanges de Sénèque à l'endroit des épîtres de Paul; il les a présentées à l'empereur qui en est charmé; VIII. Mais Paul regrette cette démarche dont il se montre très ému; IX, aussi Sénèque s'excuse-t-il; X. A son tour Paul s'excuse de placer en tête de ses lettres, son nom avant celui de son correspondant; XI. Mais le philosophe réplique que Paul est, lui aussi, citoyen romain, et, plus que lui, un penseur de génie; XII. Pas de réponse à la lettre précédente; Sénèque reprend la parole pour exprimer sa pitié à l'endroit des chrétiens persécutés à la suite de l'incendie de Rome; XIII. Sénèque encore revient sur une idée précédemment exprimée, lettre VII, en engageant Paul à soigner son style « pour que le sublime génie qui te fut accordé soit traité par toi comme il le mérite »; XIV. Paul sans répondre aux lettres précédentes, se félicite de la conversion de Sénèque, qui est désormais un fait accompli. Le philosophe doit maintenant annoncer Jésus-Christ autour de lui. Peut-être l'empereur finira-t-il par se convertir.

Devant l'insignifiance des propos échangés entre ces deux grands hommes, devant cette correspondance où la pauvreté de fond le dispute à l'incorrection de la forme, plusieurs critiques modernes se sont demandés si notre recueil était bien celui qu'avait connu saint Jérôme, ou, si, au contraire, quelque faussaire de l'époque médiévale, partant du renseignement fourni par le *De viris*, n'avait pas forgé de toutes pièces l'ensemble des lettres actuelles. Mais cette dernière hypothèse est à rejeter; les preuves que l'on a cru pouvoir donner de l'origine tardive de notre recueil ne sont pas adéquates. On ne rend pas compte, en particulier, dans ce système, de l'allusion faite par le *Pseudo-Linus* aux lettres fréquentes échangées entre l'*institutor imperatoris* et Paul, et au plaisir qu'avait trouvé Néron aux épîtres de l'apôtre. Il est de toute évidence que *Pseudo-Linus* emprunte ces données à la correspondance telle que nous la connaissons, tandis qu'il est à peu près impossible de supposer qu'un faussaire du Moyen Age aurait imaginé, en partant des données des *Actes apocryphes* et de la mention de saint Jérôme, le recueil actuel.

On a essayé d'ailleurs de morceler celui-ci, en y faisant deux groupes, l'un plus ancien (p. X-XII), reste des lettres primitives, et l'autre dû vraisemblablement au Moyen Age. Il est bien vrai que la lettre XII, tout au moins (sinon les deux autres qu'on lui adjoint) offre, par rapport au reste du recueil, une réelle supériorité de fond et de forme, et surtout présente un Néron plus naturel que celui dont parlent les lettres VII et XIV, où l'empereur apparaît presque comme favorable aux chrétiens. Il en faudrait conclure que cette lettre XII est d'une autre main que ses compagnes, mais cela ne prouve nullement que le reste du recueil n'ait pas existé à l'époque de saint Jérôme. « L'ensemble, dit L. Vouaux, a tout l'air d'un exercice littéraire et d'un exercice manqué; et il est bien possible qu'à cette œuvre un contemporain même, ou un ami de l'auteur ait cru bon d'ajouter une ou deux lettres faisant preuve de plus de connaissances. » *Op. cit.*, p. 344.

Par ailleurs, l'inauthenticité de cette correspondance est un fait patent, sur lequel il est inutile d'insister. Il faut penser à un auteur latin du IVe siècle, peut être à un Romain, tout au moins à un Italien. Il n'y a rien, dès lors, à tirer de cette médiocre composition pour conclure que Sénèque a connu le christianisme, à plus forte raison, qu'il a été chrétien.

Texte dans les nombreuses éditions de Sénèque, en particulier dans celle de Fr. Haase (Teubner), Leipzig, 1852 et sq., t. III, p. 476-481; aussi dans E. Westerburg, *Der Ursprung der Sage dass Seneca Christ gewesen sei*, Berlin, 1881, et dans L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, p. 348-369, où l'on trouvera la mention des ouvrages les plus importants. Voir aussi M. Schanz, *Gesch. der römischen Literatur*, t. II *b*, 3e édit., § 470, p. 414-417.

II. LES KÉRYGMES APOSTOLIQUES. — Sous les titres de κήρυγμα ou de *prædicatio*, on trouve mentionnés dans l'ancienne littérature chrétienne des écrits qui se donnent comme rédigés par tel ou tel apôtre, et qui se présentent, autant qu'il est possible d'en juger, sous forme d'exhortation, d'homélie ou de prédication. Il est difficile de faire rentrer, comme on l'a fait parfois, ce genre de compositions dans les Actes apostoliques qui sont avant tout des narrations; c'est encore avec les épîtres que ces textes auraient le plus d'affinité. Dans cette même division pourrait rentrer la *Doctrine des douze apôtres*, dont nous laisserons l'étude à l'*Histoire littéraire du christianisme;* nous nous contenterons de signaler les deux *Kérygmes de Pierre et de Paul.*

1° **Le Kérygme de Pierre.** — A diverses reprises, Clément d'Alexandrie cite des textes qu'il emprunte à un livre intitulé Κήρυγμα Πέτρου, Prédication de Pierre. *Strom.*, I, XXIX, 182; II, XV, 68; VI, V, 39 et 42; VI, 48; XV, 128; *Eclog. proph.*, 58, édit. Sthälin, t. II, p. 112, 149, 451, 453, 457, 496; t. III, p. 154. C'est aux citations de Clément que nous devons le plus clair de nos connaissances sur cet ouvrage, qui n'est utilisé en dehors de là, que par le gnostique Héracléon, d'après Origène, *Comment. in Joh.*, tom. XIII, 17, *P. G.*, t. XIV, col. 424. Si Clément croyait à l'origine apostolique de l'écrit, Origène avait été beaucoup plus réservé; et c'est de lui sans doute que s'inspire Eusèbe quand il parle du Κήρυγμα Πέτρου comme d'un livre « qui n'a pas été transmis parmi les écrits catholiques, et dont aucun écrivain ecclésiastique ancien ou contemporain ne s'est servi. » *H. E.*, III, III, 2, *P. G.*, t. XX, col. 217 A. Jérôme ne fera que répéter Eusèbe en signalant comme écritures apocryphes les livres suivants attribués à Pierre : (*liber*) *unus actorum ejus, alius evangelii, tertius prædicationis, quartus apocalypseos, quintus judicii. Vir. ill.*, 1, *P. G.*, t. XXIII, col. 639.

Étant donné le peu que nous en savons, il est difficile de se faire une idée exacte du contenu de cet ouvrage. Ce devait être moins une homélie spéciale qu'un discours programme, si l'on peut ainsi dire, résumant le thème général de la prédication de l'apôtre. Les *Kerygmata* insérés, dans les *Clémentines*, ci dessus, col. 516, nous en donneraient la moins mauvaise re-

présentation. Seulement le Kérygme signalé par Clément est très certainement catholique, et l'on a conjecturé, non sans vraisemblance, qu'il a eu pour point de départ le texte de II Petr., I, 15, où l'apôtre promet de faire en sorte qu'après son départ (du monde) les fidèles puissent toujours se remettre en mémoire les avertissements qu'il leur a donnés. Les avertissements rappelés ici se rapportent surtout au culte à rendre au Dieu unique, qu'il ne faut pas honorer comme les païens, ni comme les Juifs. Les chrétiens doivent rester fidèles à la nouvelle alliance que Dieu a conclue avec eux; à côté des païens et des Juifs, ils sont une race nouvelle, un *tertium genus*. Mais cette économie nouvelle avait déjà été annoncée par les prophètes.

Les critiques modernes rapportent cette composition au premier quart du IIe siècle; E. von Dobschütz y voit une œuvre égyptienne, Hilgenfeld la fait naître en Grèce.

Faut-il lui rapporter des textes insérés dans les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène comme faisant partie d'une Πέτρου διδασκαλία? Voir *P. G.*, t. XCV, col. 1157 B, 1461 D. Origène parle, dans la préface du *De Principiis* que nous n'avons plus qu'en latin, *P. G.*, t. XI, col. 119 C, d'une *Petri doctrina*, qui pourrait bien être la *Didascalie* du Damascène; cette *Didascalie* se confondrait-elle avec le *Kerygma ?* Il est difficile, en l'absence de données plus amples de répondre à ces questions.

2° **Le Kérygme de Paul.** — L'auteur anonyme du *De Rebaptismate*, qui figure à tort parmi les œuvres de saint Cyprien, mais, qui est certainement de la même époque, signale comme un livre fort pervers et fabriqué par les hérétiques une *Pauli prædicatio* dont il donne le signalement suivant : *In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum... et ad accipiendum Joannis baptisma pene invitum a matre sua Maria esse compulsum, item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum... et post tanta tempora Petrum et Paulum, post collationem evangelii in Jerusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem, postremo in Urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos. De Rebapt.*, XVII, édit. Hartel, t. III, p. 90. Singulier farrago où se rencontrent des données que l'on trouve dans l'Évangile des ébionites, voir col. 474, et d'autres qu'il faudrait rapporter à une narration de l'apostolat de Paul! Hilgenfeld a voulu que ces renseignements fussent extraits du même écrit que nous appelons le *Kérygme de Pierre*, et qu'il baptise *Kérygme de Pierre et Paul*. C'est plus que douteux.

Les textes du *Kerygma Petri* rassemblés d'abord par A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, Leipzig, 1884, p. 51-65, ont été surtout étudiés par E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XI, fasc. 1, 1893. Voir aussi A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. I, p. 25-29, t. II *a*, p. 472-474; Hennecke, 2e édit., p. 143-146 et *Handbuch*, p. 239-247.

III. LA LETTRE DES APOTRES. — C. Schmidt avait signalé en 1895, puis en 1908, un écrit chrétien en copte jusque-là complètement inconnu, qu'il proposait d'appeler *Epistola apostolorum*. Depuis, Bick avait publié, d'après un palimpseste de Vienne, quelques bribes de latin, qui se rapportaient certainement à cet écrit; d'autre part, Guerrier et Grébaut faisaient paraître d'abord dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1907, t II, p. 1 sq., puis dans la *Patrol. Orient.*, t. IX, fasc. 3, Paris, 1913, un texte éthiopien, noyé dans une composition beaucoup plus longue, mais qui fournissait une recension plus complète que le copte. A l'aide de tous ces secours, C. Schmidt vient de publier le texte copte, en l'accompagnant d'une volumineuse étude : *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des II Jahrhundertes, nach einem koptischen Papyrus des Institut de la mission archéologique française au Caire, unter Mitarbeit von Herrn Pierre Lacau herausgegeben, übersetzt und untersucht*, dans les *Texte und Untersuch.*, t. XLIII, 1919.

Ce curieux écrit tient à la fois de l'épître, de l'évangile et de l'apocalypse. Il se présente, en effet, comme une encyclique adressée de Jérusalem par les onze apôtres à toutes les Églises; en même temps il rapporte un certain nombre de faits évangéliques, spécialement la résurrection du Sauveur; enfin, il s'étend sur les signes précurseurs du second avènement de Jésus et du jugement universel qui l'accompagnera. Par quoi il se rapproche beaucoup de certains évangiles apocalypses signalés, col. 479. Les apôtres veulent, semble-t-il, affermir, par cette très longue épître, la foi des fidèles en Jésus-Christ. Cette foi est menacée par les hérétiques Simon (évidemment le Magicien) et Cérinthe. Contre eux il faut affirmer et la crucifixion de Jésus sous Ponce-Pilate et Archélaüs (*sic*), et son ensevelissement au Calvaire; en même temps, il faut croire à la résurrection du Sauveur, qui est racontée d'après les évangiles canoniques, plus ou moins harmonisés et complétés. Dès ce moment l'exhortation a fait place à la narration et l'encyclique, après avoir rapporté la promesse faite par le Christ ressuscité de venir en aide à un des apôtres, lequel sera prisonnier pendant les fêtes de la Pâque (cf. Act., XII), décrit les questions posées par les disciples au Sauveur relativement à sa parousie, envisagée comme prochaine, et les réponses faites par Jésus. Le jugement sera rendu par le Père et le Fils, car ils sont intimement unis, cf. Joh., XIV, 8-12; la chair sera jugée aussi bien que l'âme et que l'esprit; le Christ est déjà descendu au séjour de Lazare, cf. Luc., XIV, 23, pour faire passer les justes et les prophètes au repos éternel; pour échapper à la condamnation, il faut se tenir éloigné du mal; c'est le moyen de se soustraire à la puissance des princes de ce monde. Les apôtres devront prêcher courageusement ces vérités, car le Seigneur ne les abandonnera pas et son aide leur permettra de s'adresser aux douze tribus, aux gentils, et à toute la terre d'Israël dans toutes les directions. D'ailleurs, un auxiliaire précieux pour l'évangélisation des païens leur viendra en la personne de Paul, dont la conversion est prédite. Suit la partie proprement apocalyptique qui décrit les signes avant-coureurs de la fin des temps. Le tout se termine par des paroles d'encouragement et par l'exhortation du Christ aux apôtres à demeurer fidèles malgré les difficultés et les persécutions. Enfin, la lettre se clôture par le récit de l'ascension du Sauveur qui va reprendre au ciel sa fonction sacerdotale.

Il s'en faut que l'on ait encore résolu tous les problèmes que soulève cette composition. On est d'accord pour considérer le copte comme la traduction d'un original grec, d'où dérive également le latin ; l'éthiopien a été traduit sur le copte. Le caractère catholique de l'écrit semble indiscutable à C. Schmidt, selon qui il n'y a pas à s'arrêter à quelques expressions qui, serrées de trop près, favoriseraient l'accusation toujours facile de modalisme ou de gnosticisme. La parenté incontestable avec la *IIa Clementis*, certains rapprochements avec le *Pasteur* d'Hermas font penser, pour la date, au milieu ou à la fin du IIe siècle. On hésite davantage sur la patrie du document : Schmidt dit l'Asie Mineure; H. Lietzmann, l'Égypte. Mais de tous les problèmes soulevés, le plus difficile, à coup sûr, est celui de la disparition complète d'un texte aussi considérable, dont on ne retrouve aucune trace appréciable dans l'ancienne littérature chrétienne.

C. Schmidt avait signalé sa découverte dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1895, p. 705-711; c'est dans la communication de 1908, p. 1047-1056, qu'il avance le nom d'*Epistola apostolorum*. — Sur la découverte des fragments latins par Bick, voir E. Hauler, *Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen Sendschreibens in Cod. Vindob., n. 16*, dans les *Wiener Studien*, 1908, t. xxx, p. 308-340. — On peut négliger les travaux parus antérieurement à la publication de C. Schmidt en 1919. Voir sur cette publication la très importante recension de G. Bardy, dans *Revue biblique*, 1921, p. 110-134; elle discute de près la thèse de C. Schmidt sur le caractère orthodoxe et l'ancienneté de l'écrit en question, mais ne nous semble pas avoir démontré, ce qu'elle voudrait faire, l'hétérodoxie de la « lettre des apôtres ».

V. LES APOCALYPSES APOCRYPHES — Sous cette rubrique, il serait aisé de faire rentrer un nombre très considérable de productions de basse époque; nul sujet n'a prêté davantage aux divagations. Mais si l'on veut se borner aux écrits relativement anciens qui nous sont conservés, on a vite fait le tour de cette littérature, car des productions gnostiques qui furent, en ce genre particulièrement abondantes, il ne nous reste plus que les noms. Conformément au plan que nous nous sommes tracé, nous ne tiendrons pas compte non plus des nombreuses apocalypses juives, remaniées par des chrétiens. Nous écartons aussi le *Pasteur* d'Hermas, qui, pour avoir quelques rapports avec l'apocalyptique, constitue néanmoins un genre littéraire tout à fait spécial. Il ne nous restera donc finalement que les *Apocalypses de Pierre et de Paul*, avec quelques indications sur des apocalypses postérieures. Nous ajouterons anssi quelques renseignements sur les *Livres sibyllins*, qui, après avoir été falsifiés par des juifs (voir ci-dessus, col. 423-428) le furent une seconde fois par des mains chrétiennes.

1° **L'Apocalyse de Pierre.** — Le *Fragment de Muratori* connaît à côté de l'*Apocalypse* de Jean, une *Apocalypse de Pierre*, qu'il ne met pas d'ailleurs tout à fait sur le même pied que la première : *Apocalypse* (*s*) *etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt*. Le catalogue du *Codex Claromontanus* signale la *Revelatio Petri* parmi les Écritures saintes, en dernier lieu, il est vrai, à la suite du *Pasteur* et des *Actes de Paul*. La stichométrie de Nicéphore place l'Ἀποκάλυψις Πέτρου parmi les ἀντιλεγόμενα entre l'Apocalypse de Jean et l'Épître de Barnabé, qui vient elle-même avant l'Évangile selon les Hébreux. Mais Eusèbe avait déjà classé tous ces livres, (y compris, si l'on veut, ajoute-t-il, l'Apocalypse de Jean) parmi les νόθα. *H. E.*, III, xxv, 4; ailleurs il avait déclaré que l'Évangile, les Actes, le Kérygme et l'Apocalypse de Pierre, τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν, étaient de ces livres suspects que n'avaient pas utilisés les écrivains ecclésiastiques, *H. E.*, III, III, 2, *P. G.*, t. xx, col. 217 A, jugement sévère que saint Jérôme avait reproduit en ajoutant aux quatre livres d'Eusèbe un *Judicium Petri* que nous ne pouvons identifier avec certitude. *Vir. ill.*, 1, *P. L.*, t. xxIII, col. 640. Pourtant, Clément d'Alexandrie avait cité nommément ladite apocalypse, *Eclog. prophet.*, 41 et 48, éd., Stählin, t. III, p. 149 et 150, et, dans les *Hypotyposes*; il l'avait, au dire d'Eusèbe, brièvement commentée ainsi d'ailleurs que d'autres écrits discutés. *H. E.*, VI, xIV, 1, *P. G.*, t. xx, col. 549. Méthode d'Olympe y faisait allusion comme à une Écriture inspirée. *Conv.*, II, 6, édit. Bonwetsch, p. 23; *P. G.*, t. xvIII, col. 57 A. Cet usage de l'écrit en question se continuera longtemps. Le philosophe païen contre qui Macarius Magnès dirige son *Apocriticus*, considérait l'*Apocalypse de Pierre* comme un livre canonique des chrétiens et l'attaquait tout comme les autres écrits sacrés. IV, 6, et 16, édit. Blondel, Paris, 1876, p. 164 et 185. Au dire de Sozomène, on lisait publiquement ce texte le jour du vendredi saint dans certaines communautés palestiniennes, et cela, au milieu du ve siècle. *H. E.*, VII, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477 B.

Toutefois, malgré la diffusion qu'il semble avoir eue dans tout l'Orient et spécialement en Égypte, le livre avait disparu, sauf les citations patristiques susmentionnées. Mais, deux découvertes récentes viennent de le faire revivre dans son intégrité, sinon dans son état absolument original : En 1886, d'abord, le ms. trouvé par Bouriant dans un tombeau d'Akhmin restituait, en même temps que le fragment de l'*Évangile de Pierre* signalé col. 476, un morceau non moins considérable de l'Apocalypse en question. Puis, entre 1907 et 1910, C. Grébaut publiait, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII-XV, un texte éthiopien important, fourni par le ms. *51* de la collection d'Abbadie, qu'il intitulait *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*. C'est une compilation informe, mais où il est possible de discerner des parties anciennes. Or, l'une d'elles n'est autre que l'*Apocalypse de Pierre*. L'identité de ce morceau avec l'œuvre déjà publiée ne saurait faire de doute, car on y retrouve tous les fragments antérieurement connus, même ceux qui manquent au ms. d'Akhmin. Toutefois, la trouvaille de S. Grébaut ne doit pas être considérée comme une reproduction pure et simple de l'ancienne *Apocalypse;* on se trouve plutôt en présence d'un remaniement qui n'a respecté ni le texte lui-même, ni la disposition générale des matières.

L'économie du texte d'Akhmin est la suivante : Il devait débuter par un discours de Notre-Seigneur relatif à la parousie future et rappelant l'apocalypse synoptique, Matth., XXIV et passages parallèles. De ce discours, il ne reste plus que les dernières phrases, après lesquelles, sous forme d'un récit à la première personne du pluriel, il est rapporté que les apôtres sont amenés par Jésus sur la montagne (des Oliviers). Ils demandent alors au Maître de leur faire voir un bienheureux. Aussitôt apparaissent deux hommes, d'une splendeur éblouissante, et d'une admirable beauté. A une question de Pierre Jésus répond : « Ce sont là vos frères, les justes, dont vous avez désiré voir l'état. » Et le Sauveur fait, pendant quelques instants, entrevoir à Pierre les splendeurs du paradis. Mais, à côté de cette région de délices il peut voir le lieu des tourments, lequel est décrit avec beaucoup plus de détails; les supplices en sont énumérés suivant les diverses catégories de coupables auxquels ils sont appliqués : trompeurs, adultères, meurtriers, femmes qui se sont fait avorter, calomniateurs, faux témoins, mauvais riches, usuriers, sodomites, idolâtres, etc. Le récit s'interrompt brusquement sur le supplice des femmes et des hommes « qui ont abandonné la voie de Dieu ».

L'apocalypse éthiopienne commence, elle aussi, par un discours apocalyptique de Jésus, mais au complet, avec son introduction empruntée à Matth., XXIV, 3, une parabole du figuier, interprétée d'ailleurs tout autrement que dans Matth., XXIV, 32, (cf. Luc., XIII, 6). Suit une vision que Jésus montre à Pierre des scènes de la résurrection générale, du jugement, des catastrophes cosmiques qui les accompagnent et de la séparation définitive des bons et des méchants. Puis vient la description des tourments de l'enfer, très sensiblement parallèle à celle du ms. d'Akhmin, mais plus complète. Après quoi l'on retourne au sort des élus, que les anges revêtent des « habits de la vie éternelle », tandis que les maudits implorent en vain la clémence divine, tout en étant obligés de reconnaître la justice du châtiment qui les frappe. Le bonheur des élus est très rapidement décrit, ensuite Pierre reçoit de Jésus le commandement de prêcher partout ces véri-

tés. Puis le Maître conduit les disciples sur la montagne et voici que leur apparaissent deux hommes d'une éblouissante beauté; le tout se termine comme la scène de la Transfiguration dans les évangiles canoniques, car les deux personnages ne sont autres que Moïse et Élie, qui sont finalement rejoints par une grande troupe de gens, et remontent avec eux au deuxième ciel.

Il est à croire que l'ordonnance du récit dans le deuxième document n'est pas originale. Le fragment d'Akhmin ayant toutes chances de représenter le texte primitif, c'est lui qu'il faudrait prendre comme le cadre où l'on insérerait les suppléments fournis par l'éthiopien, en tenant compte d'ailleurs des additions tardives, qui sont parfois très apparentes. Telle que l'on pourrait ainsi la restituer, l'*Apocalypse de Pierre* est certainement fort ancienne. Les témoignages externes précédemment cités la font antérieure à 180; et il faut sans doute remonter plus haut et peut-être jusqu'au règne d'Hadrien, à cause d'une allusion, quelque peu mystérieuse d'ailleurs, aux persécutions dirigées par le faux Messie Barcochéba contre les chrétiens. L'origine égyptienne de l'écrit ne fait pas de doute pour les critiques. Mais l'on a certainement exagéré l'influence sur notre apocalypse de la littérature hermétique ou des livres orphiques. Bien des traits qu'on a voulu rapporter à cette source d'inspiration pourraient bien procéder tout simplement de l'apocalyptique juive, laquelle, il est vrai, a été fortement influencée par les idées orientales. Il reste que l'*Apocalypse de Pierre* est le premier livre chrétien qui essaie de donner quelque netteté aux représentations imaginatives de l'au-delà; à ce point de vue, elle a eu, sur le développement de la mentalité chrétienne, une influence qu'on pourrait difficilement exagérer.

Le *texte* d'Akhmin dans les publications signalées col. 477; plus accessible dans E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 84, (188) qui donne aussi les fragments conservés dans l'ancienne littérature. — L'attention avait déjà été attirée sur le texte éthiopien par A. Dillmann, *Nachrichten von der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, 1858, p. 185-199, 201-215, 217-226; P. de Lagarde avait également publié quelques extraits d'un texte arabe, qu'il faut regarder comme l'original de l'éthiopien dans les *Mitteilungen*, t. IV, Gœttingue, 1891, p. 6 sq.; en 1893, E. Bratke étudiait, peu après la découverte d'Akhmin, les rapports des deux textes : *Handschriftliche Ueberlieferung und Bruchstücke der arabisch-äthiopischen Petrusapokalypse*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1893, t. XXXVII, p. 454-493; enfin S. Grébaut entreprit dans la *Revue de l'Orient chrétien* la publication intégrale du texte éthiopien, 1907, t. XII, et années suivantes; le texte correspondant à l'*Apocalypse de Pierre* est analysé t. XII, p. 140-145, publié et traduit en français, t. XV, p. 199-208, 307-316, 425-433; une traduction allemande, avec quelques corrections de texte, a été faite par H. Duensing, dans *Zeitschrift fur die N. T. Wissenschaft*, 1913, t. XIV, p. 65 sq.; voir aussi M. Rh. James, *A new text of the Apocalypse of Peter* dans *Journal of theological Studies*, 1911, t. XII, p. 36-54, 362-383, 573-583.

Les *travaux* parus à l'occasion de la découverte du ms. d'Akhmin parlent tous de l'Apocalypse — traitent particulièrement de ce dernier texte : A. Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893, 2e édit. 1913; cet auteur accentue plus que de raison le coloris hellénistique des représentations de l'au-delà; c'est à lui que répond A. Marmorstein, *Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1909, t. X, p. 297-300. — Sur les rapports entre l'Apocalypse et des écrits anciens : A. Harnack, *Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche*, dans *Texte und Untersuch.*, t. XIII, fasc. 1, p. 71 sq.; F. Spitta, *Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1911, t. XII, p. 237-242. — H. Weinel, dans Hennecke, 2e édit., p. 314-327, donne une traduction allemande de l'éthiopien et, en parallèle, les textes apparentés soit des citations patristiques soit du ms. d'Akhmin

2° **L'Apocalypse de Paul.** — Nous ignorons ce que pouvait renfermer une *Ascension de Paul*, ἀναβατικὸν Παύλου, dont faisaient usage les hérétiques qu'Épiphane appelle les caïnites, *Hæres.*, XXXVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 656 D. De cet écrit, il faut semble-t-il, distinguer une *Apocalypse de Paul* dont saint Augustin. *In Joh.*, tract. XCVIII, 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1885, et Sozomène, *H. E.*, VII, 19, *P. G.*, t. LXVII col. 1477 C, nous donnent un signalement concordant et que semblent encore connaître *de visu* Théophylacte et Œcuménius. *In II Cor.*, XII, 4. *P. G.*, t. CXXIV, col. 929 C; t. CXVIII, col. 1064 C. Le *Décret de Gélase* condamne lui aussi cette *Revelatio quæ appellatur Pauli* avec d'autres dont nous reparlerons. Elle semblait avoir disparu, quand C. Tischendorf en découvrit, en 1843, et en publia, en 1866, un texte grec, d'ailleurs mutilé: depuis, il en a été donné un texte latin qui semble représenter une meilleure tradition que le précédent, un texte arménien, et l'on connaît aussi des textes syriaques et slavons sans compter de nombreux remaniements plus récents en latin et en langue vulgaire.

Après une brève notice sur la découverte de l'écrit la révélation commence *ex abrupto* sur ces mots : « La parole de Dieu me fut adressée en ces termes. » Suit une exhortation dans le style des anciens prophètes où le Seigneur gourmande l'humanité de ses fautes et l'exhorte à mener une vie meilleure. Puis Paul entre dans le ravissement; un ange va être son guide dans les régions de l'au-delà. De loin, l'apôtre peut assister à la mort du juste, à celle de l'impie, et il est le témoin du jugement particulier où les anges jouent d'ailleurs un rôle considérable. Suit une visite au séjour des justes où l'apôtre se rencontre avec les pieux personnages de l'Ancien Testament, les patriarches, les prophètes, David et aussi les Innocents. Il passe de là au lieu des impies et des pécheurs, où il peut voir les tourments infligés aux diverses catégories de coupables, parmi lesquels, par une anticipation hardie, sont signalés les évêques, les prêtres et les diacres prévaricateurs, tout aussi bien que les hérétiques. On notera une idée qui paraît au c. XLIII et que nous verrons tout à l'heure développée dans un autre texte, celle de l'atténuation des supplices des damnés « dans la nuit et la journée du saint dimanche où le Christ est ressuscité d'entre les morts. » Finalement, Paul arrive dans le Paradis, entendons bien qu'il s'agit du jardin où péchèrent Adam et Ève et où continuent de verdoyer l'arbre de vie et celui de la science du bien et du mal; c'est là qu'il rencontre, entourée d'une multitude d'anges Marie, la mère du Seigneur, que rejoignent un certain nombre de justes de l'Ancien Testament. (Ceci est passablement incohérent avec ce qui précède sur le séjour des bienheureux.)

Le texte se date lui-même de la fin du IVe siècle, et plus exactement du consulat de Théodose et de Gratien (380). A cette date, il aurait été découvert sur les indications d'un ange, dans les fondations mêmes de la maison de Paul à Tarse. Transmis à Théodore, il aurait été envoyé à Jérusalem. Autant dire que cette ville, ou tout au moins la Palestine, doit en être considérée comme le lieu d'origine. C'est aussi à cette époque, fin du IVe siècle, que nous reportent les témoignages sus-indiqués.

De cette apocalypse, M. Rh. James rapproche, non sans raison une ἀποκάλυψις τῆς ἁγίας θεοτόκου περὶ τῶν κολάσεων, publiée pour la première fois par lui et dont C. Tischendorf n'avait donné que le début. Ici, c'est la sainte Vierge qui fait le tour des régions infernales et qui assiste aux tourments des damnés; on pressent bien qu'elle va intercéder pour les malheureux et, de fait, son intercession en faveur des chrétiens coupables, à laquelle s'associent les autres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, leur

obtient une suspension de peines pendant les jours de la Pentecôte. Voir surtout, c. XXVI.

Il serait intéressant, mais tout à fait en dehors de notre cadre, de suivre l'évolution des idées rencontrées dans ces diverses apocalypses; on verrait qu'après avoir inspiré de nombreux remaniements en plusieurs langues modernes, ces textes ont fini par trouver dans l'*Enfer* du Dante leur plus géniale expression.

Textes. — Le grec de l'Apocalypse de Paul, dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, p. 34-69; le latin dans M. Rh. James, *Apocrypha anecdota*, I; l'arménien dans l'édit. des mékhitharistes, t. II, p. 62-84, traduit en allemand par P. Vetter, dans *Theologische Quartalschrift*, 1906, t. LXXXVIII, p. 568-595 et 1907, t. LXXXIX, p. 58-75; le syriaque n'a pas été édité (les mss. sont indiqués dans A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 70, n. 8), mais il en a paru une traduction anglaise de J. Perkins, dans *Journal of the American oriental Society*, 1866, t. VIII, p. 183-212 (reproduite dans Tischendorf), et une traduction allemande de P. Zingerle, dans *Vierteljahrschrift für deutsch und englisch-theolog. Forschung und Kritik*, 1871, t. IV, p. 139-183; complément dans Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, Londres, 1915, p. 534 sq., 1043, sq. — Les textes slavons sont signalés par G. Bonwetsch, dans Harnack, *Altchristl. Literatur*, t. I, p. 310 sq. — Les remaniements plus récents le sont par H. Brandes, *Visio S. Pauli, Ein Beitrag zur Visionslitteratur*, Halle, 1885, et *Ueber die Quellen der mittelenglischen Versionen der Paulusvision*, Halle, 1883 (thèse). — Sur les sources, voir D. Serruys, *Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul*, dans *Revue de philologie*, t. XXXV, p. 194-202. — Le texte de l'*Apocalypse de la Vierge* dans M. Rh. James, *Apocrypha anecdota*, I, n° 4, l'arménien dans les mékhitharistes, t. I, p. 388-450.

3° **Autres apocalypses plus ou moins anciennes.** — Il n'y a pas à s'arrêter à une *Apocalypse de Jean* signalée au IXe siècle par le grammairien Denys le Thrace, conservée en de nombreux mss. grecs, et publiée par C. Tischendorf à la suite de la précédente. C'est une composition de basse époque, qui revient sur quelques points de l'apocalypse canonique. Voir *Dict. de la Bible*, t. I, col. 766. Sur une autre Apocalypse de « Jean le Théologien » découverte et éditée par M. F. Nau en 1914, voir ci-dessus *Seconde Apocalypse apocryphe de Jean*, *Supplément*, t. I, col. 325, 326 — Mais il faut mentionner au moins la *Revelatio Thomæ* (*Revelatio quæ appellatur Thomæ apostoli*) condamnée par le *Décret de Gélase*, et dont F. Wilhelm, en 1907 et P. Bihlmeyer, en 1911, ont cru retrouver le texte, le premier, dans une *Epistula domini nostri Jesu Christi ad Thomam discipulum suum*, le second dans les *Verba Salvatoris ad Thomam de fine istius mundi*. Il s'agit d'une description des misères d'ordre physique et moral qui précéderont la fin des temps et des signes avant-coureurs de la catastrophe finale répartis sur une durée de sept jours, ce qui est particulier à notre texte. Le texte tel qu'il est fourni par F. Wilhelm donne l'impression d'une époque tardive, peut-être des temps mérovingiens. P. Bilhmeyer, dont la recension est en meilleur état, donne des raisons qui inviteraient à remonter la date de cet apocryphe, que les priscillianistes auraient utilisé. Tout ceci reste bien hypothétique. — La *Revelatio sancti Stephani* signalée également par le *Décret de Gélase* pourrait bien être simplement le récit de l'invention du corps de saint Étienne et de la translation de ses reliques; quelques-uns pourtant ont songé à y voir une apocalypse où seraient rapportés les mystères qu'aurait aperçus le protomartyr quand « il vit les cieux ouverts et Jésus debout à la droite de Dieu ». Mais d'un texte de ce genre il ne reste pas de trace, bien que Sixte de Sienne croie qu'il a existé une *Apocalypse d'Étienne* fort goûtée des manichéens. *Biblioth. Sanct.*, Naples, 1742, l. II, p. 193. — Divers catalogues d'apocryphes mentionnent aussi une *Apocalypse de Zacharie*, ou tout au moins un pseudépigraphe de ce nom. *La description des 60 livres* connaît une Ζαχαρίου ἀποκάλυψις qui vient après une Σοφονίου ἀποκάλυψις et avant une Ἔσδρα ἀποκάλυψις, c'est-à-dire parmi des apocryphes de l'Ancien Testament; autant dire qu'il s'agirait d'un livre attribué au prophète Zacharie. Mais *la stichom trie* de Nicéphore signale également, parmi les apocryphes de l'Ancien Testament, entre des pseudépigraphes attribués à Élie et d'autres portés au compte de Baruch, Habacuc, Ézéchiel et Daniel un livre Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου de 500 stiques. Ce Zacharie serait alors le père de Jean-Baptiste. En fait on ne connaît pas de traces d'un pseudépigraphe ayant circulé sous le nom du prophète, tandis que l'on peut relever des vestiges assez nombreux d'une légende ayant pour héros Zacharie, père du Baptiste. Les différentes traditions relatives à la mort de ce personnage que l'on retrouve dans les auteurs ecclésiastiques ont toutes une racine commune, étant sorties de l'interprétation donnée au passage évangélique, Matth., XXIII, 35: Luc., XI, 51. L'un de ces récits figurant dans une Γέννα Μαρίας qu'Épiphane a trouvée aux mains des gnostiques, *Hæres.*, XXVI, 12, *P. G.*, t. XLI, col. 349-352. Un autre, assez différent de celui-ci constitue la finale du *Protévangile de Jacques*. Ci-dessus, col. 482. La légende figure aussi , mais d'une autre manière encore, dans Origène. *In Matth.*, tract. XXV et XXVI, *P. G.*, t. XIII, col. 1623-1633. Au point de départ de ces relations si différentes n'y aurait-il pas un texte écrit? A. Berendts l'a pensé, et son hypothèse s'est trouvée confirmée par la découverte qu'il a faite dans la grande collection hagiographique russe, mise sous le nom de Makarios de Moscou, d'une histoire intitulée : « Narration de la naissance de Jean le Précurseur et du meurtre de son père Zacharie. » Mais cette légende de Zacharie peut-elle être considérée comme l' Ἀποκάλυψις Ζαχαρίου des anciens catalogues?

Sur l'Apocalypse de Thomas : Fr. Wilhelm, *Deutsche Legenden und Legendaren*, Leipzig, 1907 (le texte est publié p. 40*-42*); E. L. Bihlmeyer, *Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 270-282. — Le texte de la *Revelatio S. Stephani* est donné en appendice aux œuvres de saint Augustin : *Epistola Luciani ad omnem Ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum*, dans *P. L.*, t. XLI, col. 807-818. Ce Lucien d'après Gennade, *Vir. ill.*, 46 et 47, *P. L.*, t. LVIII, col. 1084-1085, avait composé cette relation en grec; un prêtre espagnol, nommé Avitus, l'avait traduite en latin. Sur toute cette question, voir P. v. Winterfeld, *Revelatio sancti Stephani*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1902, t. III, p. 358. I. Franko a traduit du slavon dans la même revue, 1906, t. VII, p. 158 sq., un texte slavon du martyre d'Étienne qui a encore moins de chances de représenter l'apocalypse en question. Sur l'apocryphe de Zacharie : A. Berendts, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zachariaslegenden*, Leipzig, 1895; et *Die handschriftliche Ueberlieferung der Zacharias und Joannes Apokryphen*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXVI, fasc. 3, 1904.

4° **Les Livres Sibyllins.** — On a dit ailleurs, voir ci-dessus, col. 423-428, les origines et la fortune de cette curieuse série de faux littéraires. L'idée de mettre sur les lèvres des Sibylles païennes des prophéties relatives au vrai Dieu est spécifiquement juive et ne constitue pas d'ailleurs un phénomène isolé. Cette fraude, pour ne pas dire cette mystification, eut un plein succès dans beaucoup de milieux juifs; elle en eut davantage encore dans les milieux chrétiens. Les apologistes du christianisme furent heureux de trouver, à l'appui de la foi monothéiste, des arguments aussi péremptoires. Ils en usèrent largement, et en toute bonne foi. Justin, Athénagore, Tatien invoquèrent l'autorité de la Sibylle dans leur polémique contre le paganisme. Mais c'est surtout dans les œuvres de Clément d'Alexandrie, et plus encore dans l'apologie de Théophile,

Ad Autolycum que les références abondent. Des passages entiers des oracles sibyllins y sont transcrits. Voir, pour le détail des références, C. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, Paris, 1841-1856, t. II *a*, Excurs., IV, p. 254 sq., Mais il ne semble pas que, jusqu'au IIIe siècle, il soit venu à la pensée d'écrivains chrétiens de continuer la mystification et de faire déposer la Sibylle païenne en faveur des dogmes spécifiques de la nouvelle religion. Un moment vint toutefois où des faussaires chrétiens reprirent le travail si bien commencé par les Juifs. D'une part ils interpolèrent plus ou moins vigoureusement les livres sibyllins déjà existants; ils fabriquèrent d'autre part des livres entièrement nouveaux. Enfin, à une époque plus tardive, se constituèrent les collections sibyllines sous les diverses formes que révèle l'étude des manuscrits.

Il n'est pas toujours aisé, dès lors, de distinguer ce qui, dans les livres sibyllins, tels que nous les possédons aujourd'hui, est d'origine proprement chrétienne, et l'opinion de la critique n'est pas toujours unanime. Cependant on s'accorde, à peu près, à reconnaître comme étant chrétiens les livres VI-VIII; la série XI-XIV est souvent aussi attribuée à une plume (ou à des plumes) chrétienne; pour ce qui est des livres I et II on croit plutôt, qu'étant d'origine juive, ils ont été retravaillés par un auteur chrétien.

1. Sans qu'on puisse dire qu'elle forme un tout homogène la série des livres VI-VIII présente un certain nombre de caractères communs. Le l. VI, très court (28 vers) est simplement un hymne au Christ, dont la Sibylle célèbre la prédestination éternelle et la carrière terrestre depuis le baptême dans le Jourdain jusqu'au triomphe définitif de Jésus et de sa croix. Quoi qu'en dise J. Geffcken, le caractère hérétique de cette composition ne semble nullement démontré; et si le l. VI n'est pas gnostique, il n'y a pas de raison pour en remonter la composition jusqu'au IIe siècle (Harnack). Cité par Lactance il est certainement antérieur à la fin du IIIe siècle.

Le l. VII (162 vers), passablement mutilé, est difficile à analyser; des malédictions et des menaces adressées à diverses villes y alternent avec des prédictions relatives au Christ (v. 66-75) et des prescriptions morales et rituelles pour le moins étranges (v. 76-91). C'est le rituel décrit en ce dernier passage qui incline Geffcken à y voir l'œuvre d'un gnostique. Bousset croit l'auteur chrétien, mais d'origine juive, et hasarde comme date de composition le milieu du IIe siècle; mais ces caractères ne paraissent pas assez tranchés à Harnack, qui, en l'absence de toute citation ancienne du livre, préfère s'en tenir au milieu du IIIe siècle.

Le l. VIII (500 vers) n'est certainement pas d'une seule venue, et tout le monde s'accorde sur ce point. La première partie (1-126), prédit les châtiments qui vont fondre sur Rome où l'*auri sacra fames* a fait pulluler tous les vices: ces châtiments seront suivis du jugement général qui fixera le sort définitif des trépassés. On ne voit rien en tout ceci qui ne se retrouve dans la littérature apocalyptique; et l'inspiration générale du morceau ne dénote rien qui soit spécifiquement chrétien, encore que Geffcken croie découvrir des traces d'une telle intervention en plusieurs passages. — La seconde partie du livre doit le jour au contraire à une plume chrétienne. Elle débute d'ailleurs, vers 217-244, par un acrostiche sur les mots : Ιησους χριστος θεου υιος σωτηρ σταυρος, dont saint Augustin cite une traduction en vers latins laquelle essaie de garder, autant que possible, l'acrostiche. *De civit. Dei*, l. XVIII, c. XXIII, *P. L.*, t. XLI, col. 579. (Pour le dire en passant c'est à cette citation augustinienne que le Moyen Age latin a dû le plus clair de ses connaissances sur la Sibylle, c'est grâce à elle que la Sibylle figure aujourd'hui encore dans le *Dies iræ*.) Cet acrostiche décrit rapidement la fin du monde, et amène une dissertation théologique sur la nature du Christ (v. 251-323). Interrompu par une exhortation aux fidèles, laquelle est appuyée sur une nouvelle allusion à l'eschatologie (v. 324-358), la dissertation reprend au vers 358, développant les idées relatives à l'unité divine, au rôle créateur du Verbe, et à sa deuxième naissance dans le temps (v. 369-470). Une dernière exhortation termine tout le livre (v. 480-500). D'après l'ensemble des critiques il ne saurait faire de doute que cette deuxième partie soit de la deuxième moitié du IIIe siècle. C'est d'ailleurs, à tous égards, le morceau le plus intéressant de tout le recueil au point de vue doctrinal, et il y a tout profit à en étudier de près la théologie. Provenant d'une époque où les productions authentiques n'abondent pas, cette pièce peut jeter quelque lumière sur l'histoire des doctrines. C'est surtout à ce livre VII que Lactance et Commodien ont abondamment puisé.

2. On n'en saurait dire autant de la série des livres XI-XIV. La parenté de ces ouvrages est certaine, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'ils sortent de la même plume. Du moins le même thème a été exploité par divers écrivains, et ce n'est rien de moins que l'histoire universelle, censée prédite par la Sibylle, depuis la Tour de Babel et la dispersion des peuples jusqu'à l'agonie de l'empire romain. Au fait c'est surtout l'Empire qui intéresse les auteurs, et les destinées en sont racontées en suivant la série des empereurs, depuis Auguste jusqu'à l'usurpation d'Odénath et le règne en Orient de Zénobie. Telle est la matière des livres XII et XIII, où des renseignements d'excellent aloi se mêlent à des erreurs grossières. Cette histoire prophétique de l'Empire romain est précédée au l. XI par une histoire générale des peuples de l'Orient. Son auteur n'avait, hélas! sur la chronologie comparée des diverses nations, que des idées fort confuses. De tout cela il résulte un chaos effroyable où il est bien difficile de se reconnaître. L'auteur de XII et XIII, qui pourrait bien, après tout, avoir joint lui-même à son œuvre le l. XI déjà existant pour en former l'introduction, date lui-même son œuvre en s'arrêtant aux campagnes d'Odénath (260). Un autre, encouragé peut-être par le succès de la compilation antérieure, s'est lancé résolument dans la prophétie: il a caractérisé, au hasard de sa fantaisie, dans le livre XIV, toute une série d'empereurs imaginaires. C'est du pur galimatias, jusqu'au vers 316 où se trouvent prédits (*post eventum!*) les troubles civils d'Alexandrie à la fin du IIIe siècle. Quelques allusions au Christ, dont la naissance est rapportée au règne d'Auguste, l. XII, v. 30-36, cf. v. 232, la manière dont sont caractérisés les empereurs romains, surtout d'après leurs dispositions à l'endroit des chrétiens (voir pour Dèce, l. XIII, v. 81-87) ont fait penser que l'auteur de XII et XIII était chrétien; mais il ne serait pas impossible que l'on ait affaire ici à des interpolations. La médiocrité du contenu religieux de ces quatre livres enlève d'ailleurs beaucoup d'intérêt à la question aux yeux du théologien.

3. Les livres I et II qui ont été autrefois unis et ne sont pas toujours séparés dans la tradition manuscrite, décrivent d'abord l'histoire générale de l'humanité depuis la création. Cette description est faite en disposant les événements dans le cadre de dix générations (par suite de mutilation plusieurs ont disparu). La dixième génération se termine avec la chute de Rome, l. II, v. 34 et sq., prélude des grands bouleversements qui inaugurent la fin du monde. Les scènes eschatologiques fort malencontreusement interrompues par des vers gnomiques de pseudo-Phocylide, l. II, v. 56-148, se déroulent suivant le même schème qui se retrouve dans les diverses apocalypses. On retiendra au moins la traversée que doivent faire tous les ressuscités du

fleuve de feu, où s'engloutissent les méchants, tandis que les justes s'échappent sans dommage, l. II, v. 313 sq. Une description des supplices infernaux et du bonheur des élus, assez étroitement apparentée à ce que l'on trouve dans les Apocalypses de Pierre et de Paul, termine l'ensemble de ces deux livres. Le fond semble bien être d'origine juive, mais une main chrétienne y a glissé des interpolations tout à fait caractéristiques. On relèvera, l. I, v. 319-400, un long développement sur le nom, l'origine, la carrière mortelle du Christ (rapprocher I, v. 137-145, un calcul relatif au nom du *Monogène*) et l. II, v. 241 sq., le rôle joué par le Christ dans le jugement dernier. La dimension des pièces de rapport ainsi ajoutées permet de parler d'un remaniement véritable, qui, au dire de Bousset, a dû être très considérable et intéresser l'équilibre du l. III lui-même. Ce travail aurait été fait au milieu du IIIe siècle, comme le reconnaissent Bousset, Geffcken et Harnack.

L'étude littéraire des *Livres Sibyllins*, qui a été assez vivement poussée dans ces vingt dernières années, ne devrait pas faire oublier l'étude doctrinale qu'il conviendrait d'en faire. Le travail magistral que leur consacrait C. Alexandre, il y a trois quarts de siècle, fournirait des cadres tout préparés. Ce philologue français a relevé avec une conscience admirable, dans l'Excursus VI, les données relatives à la doctrine des Sibyllins, sur Dieu, la Trinité, l'incarnation et particulièrement sur l'eschatologie; il y aurait très peu de choses à y changer pour mettre cette étude tout à fait au point. On s'apercevrait alors de quel intérêt pourrait être, pour la connaissance de la pensée religieuse populaire, soit juive, soit chrétienne, un examen attentif de cette littérature sibylline, dont le premier contact, il faut bien l'avouer, est assez rebutant.

Les éditions du texte ont été signalées ci-dessus, col. 427-428. Voir une traduction allemande des parties plus ou moins nettement chrétiennes par J. Geffcken, dans E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, 1re édit., p. 322-345; la 2e édit. dispose les morceaux autrement et ajoute, p. 416, la traduction des vers relatifs au Monogène (l. I, v. 137-145) dont il semble bien que Geffcken ait résolu le problème.

Le problème littéraire est touché par Harnack, *Altchrist. Lit.*, *Chronologie*, t. I (1897), p. 581-589, et t. II (1904), p. 184-190 où sont discutées les positions prises par Geffcken; de ce dernier on consultera, outre les prolégomènes à son édition (1902), *Komposition und Entstehungs-zeit der Oracula Sibyllina*, dans *Texte und Unters*, t. XXIII, fasc. 1, Leipzg, 1902; voir aussi le travail, tout à fait indépendant de Bousset, *Sibyllen und Sibyllinische Bücher*, dans *Protest. Realencyclopadie*, t. XVIII (1906), p. 265-280; bon résumé de la question dans O. Bardenhewer, *Altkirchliche Lit.*, t. II, 1re édit., p. 651-656.

É. AMANN.

APOSTOLAT. — I. L'Apostolat d'après l'Évangile. II. L'origine de l'Apostolat. III. L'Apostolat dans les Actes. IV. L'Apostolat dans saint Paul. V. Synthèse des données bibliques. VI. Bibliographie.

I. L'APOSTOLAT D'APRÈS L'ÉVANGILE. — 1° *Sens du mot apôtre.* — Le mot ἀπόστολος, au sens de *envoyé*, se rencontre 79 fois dans le Nouveau Testament : Cf. Moulton and Gedent, *A Concordance to the greek Testament*, Edinburgh, 1906; Lightfoot, *Ep. to the Galatians*, London (1890), p. 94. Il est surtout fréquent dans saint Luc (34 fois : Ev., 6 fois; Act., 28 fois) et saint Paul (35 fois). Il est au contraire très rare dans la littérature antérieure au christianisme. Il dérive du verbe ἀπο-στέλλω, littéralement *envoyer d'auprès de soi*, plus fréquent encore dans le Nouveau Testament (environ 130 fois, dont 5 seulement dans saint Paul) et familier aux auteurs classiques.

Hérodote est le seul des écrivains classiques qu emploie ἀπόστολος au sens de *messager*, *envoyé* : *Hist.*, I, 21; V. 38. Hors de là, ce mot signifie d'abord : flotte; puis : commandant d'une expédition navale, amiral (Lys., 19, 21). Enfin : équipement d'une flotte. De même, le féminin ἡ ἀποστολή, qui a chez Plutarque le sens général de *envoi*, prend partout ailleurs, dans la littérature grecque, l'acception spéciale de : envoi d'une flotte, d'une armée. Comme adjectif, ἀπόστολος, *détaché*, *envoyé*, se dit d'un navire que le commandant de la flotte détache pour envoyer ses ordres ou d'un vaisseau marchand qui s'en va au loin : ἀπόστολον πλοῖον, Plat., *Ep.* CCCXLVIa, (ou substantivement : τὸ ἀπόστολον). On voit que cette signification du composé ἀπό-στολος se rattache étroitement au sens du simple στόλος, *expédition*, préparation d'une expédition (de στέλλω, placer, mettre en ordre, préparer). De là vient le mot ἀποστόλιον des inscriptions et papyrus (cf. W. Dittenberger, *Orientis græci inscriptiones selectæ*, t. II, 1905, n. 674, stèle égyptienne; F. Preisigke, *Fachwörter des offentlichen Verwaltungsdienstes Ægyptens*, 1915), exprimant le tribut que les voyageurs payaient aux soldats pour en être protégés, littéralement *le viatique*.

Chez les Septante, ἀποστολή traduit plusieurs termes dérivés principalement du verbe « šâlah » *envoyer*. Tels sont : renvoi, mise en liberté (Deut., XXII, 7; Eccl., VIII, 8); fléaux envoyés de Dieu (Ps., LXXVIII, 49 : Jer., XXXIX, 36; Baruch, II, 25;) rejeton surgi du tronc (Cant., IV, 13); présent envoyé à quelqu'un (I Mach., II, 18; II Mach., III, 2). Au pluriel, ἀποστολαί se rencontre II Reg., IX, 16 au sens de *dot* (« šillûhim » littéralement *dimissiones*, parce que la fille mariée sort de la puissance paternelle) et III Esdras, IX, 52, 55, au sens de « dons » en général (« mânôt »). « On n'a pas noté jusqu'ici, dit R. Schütz (*Apostel und Jünger*, Giessen, 1921, p. 8), que l'idée de don et de service, attachée par les premiers chrétiens au terme ἀποστολή, est venue des Septante, et cependant cette observation est importante pour comprendre comment, dans le Nouveau Testament, l'apostolat est associé à la diaconie ». Plus important néanmoins est le mot ἀπόστολος. Il ne se présente qu'une fois (II Reg., XIV, 6), dans les Septante, mais avec une signification qui nous oriente directement vers l'acception chrétienne. Le prophète Ahias déclare à la femme du roi Jéroboam, qui vient le consulter : « Je suis (envoyé) vers toi en messager de malheur. »

Ainsi, d'après l'étymologie du mot, confirmée par les Septante, dont l'autorité est ici du plus grand poids, l'apôtre est un *envoyé :* il vient de la part de Dieu, il le représente et il parle en son nom. L'usage classique, sans doute, ne s'est pas développé dans cette direction; mais l'exemple d'Hérodote montre comment la notion chrétienne a pu dériver du sens primitif sous l'influence des Septante. Bien plus, la marche divergente suivie par la sémantique chrétienne et par la sémantique païenne est déjà un indice que l'idée évangélique cachée sous le terme d'apostolat ne doit rien aux institutions gréco-romaines. Plusieurs historiens prétendent expliquer la fortune du mot, dans le Nouveau Testament, par une influence araméenne : l'apostolat chrétien imiterait une création juive antérieure et le mot ἀπόστολος rendrait simplement l'araméen « šeliah ». Nous verrons qu'il ne peut être question, quant au fond, d'un emprunt des chrétiens aux juifs. Quant au mot ἀπόστολος signifiant *envoyé*, aucun document, ni païen, ni juif, en dehors de la Bible, ne l'emploie à l'époque de Notre-Seigneur, et nous sommes en droit de conclure que l'usage du Nouveau Testament se rattache directement à l'Ancien. A. Harnack, il est vrai, allègue un passage de Josèphe (*Ant.*, XVII, II, 1), où un certain Varus, chargé par les Juifs d'une mission à Rome, serait appelé leur « apôtre », ἀπόστολος αὐτῶν (*Die Mission und*

Ausbreitung des Christentums[4], 1924, t. I, p. 340, p. 1). Mais il ne s'agit nullement, dans ce passage, d'un envoyé du nom de Varus; le texte dit seulement que les Juifs envoyèrent une députation à Rome et que Varus, légat de Syrie, autorisa « leur apôtre », c'est-à-dire leur mission sans doute, en leur délivrant des lettres dimissoriales. Donc, le mot *apôtre*, envoyé, remonte aux sources de la langue grecque par un canal exclusivement chrétien et biblique.

2° *Premières vocations.* — En combinant le récit de saint Jean avec celui des Synoptiques, on reconnaît que divers appels, tantôt individuels, tantôt collectifs, ont précédé celui par lequel Jésus s'attacha définitivement les douze apôtres. Le recrutement du collège apostolique commence en Judée, sur les bords du Jourdain, où le Sauveur est allé solliciter le baptême de Jean-Baptiste. Le Messie reçoit, pour ainsi dire, ses deux premiers disciples des mains de son précurseur. L'un, innomé, n'est autre que Jean l'évangéliste, qui raconte en détail cette première rencontre avec celui dont il sera le bien-aimé (Joan., I, 35-51). L'autre est André, qui se hâte de chercher son frère Pierre et l'amène au Messie. Le lendemain, en se mettant en route vers la Galilée, le divin Maître rencontre Philippe, qui était de Bethsaïde comme André et Pierre, et l'appelle à sa suite. Philippe à son tour gagne Nathanaël. Trois jours après ont lieu les noces de Cana. Jésus est invité « ainsi que ses disciples », καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (II, 2). Ses disciples sont évidemment, tout au moins, ceux dont l'évangéliste vient de tracer l'histoire. C'est pour affermir leur foi par la manifestation de sa gloire que Jésus opère son premier miracle en changeant l'eau en vin. Ces disciples des premiers jours se rendent avec leur Maître à Capharnaüm. Jean ne nous dit pas quand ni comment les autres furent gagnés, mais on peut penser que son frère Jacques, du moins, ne tarda pas à suivre son exemple. Peu après (II, 12 : ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας), ils accompagnent Jésus à Jérusalem pour la fête de la Pâque (II, 13), la première de la vie publique du Sauveur. L'évangéliste note que beaucoup de Juifs, à la vue des prodiges « signes » de Jésus, crurent en lui. Mais c'était une foi faible, hésitante, et Jésus, qui lisait dans les cœurs, ne comptait point sur eux. Il n'avait encore autour de lui, semble-t-il, que quelques disciples vraiment fidèles (II, 23-25; III, 22).

Jésus séjourna assez longtemps en Judée (III, 22 : ἐκεῖ διέτριβεν, imparfait de durée). Vers le mois de décembre ou de janvier (IV, 35 : quatre mois avant la moisson), il revint en Galilée (IV, 43). Ici se place le premier appel rapporté par les Synoptiques, qui est le second dans l'ordre des faits (Mat., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11). Simon et André, Jacques et Jean avaient repris leurs occupations ordinaires, tantôt se livrant à la pêche, tantôt lavant et raccommodant leurs filets. Un jour, à la suite d'une pêche miraculeuse (Luc., V, 5-10), qui raviva leur admiration et leur foi, Jésus leur dit : « Suivez-moi, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes. » Tous le suivirent d'un même élan. Entouré de ce groupe fidèle, il prêche d'abord dans la synagogue de Capharnaüm, puis il les entraîne hors de la ville : « Allons ailleurs, dans les cités voisines, pour que j'y prêche aussi, car c'est pour cela que je suis sorti. » Et il s'en alla prêchant dans les synagogues à travers toute la Galilée et chassant les démons (Marc, I, 35-39).

On voit la signification de ce second appel. Jésus s'attache plus étroitement ceux qui étaient déjà ses amis et ses compagnons. Il les sépare de leurs parents, il les éloigne du village natal et du lac qui berça leur enfance; il les emmène à sa suite, non plus seulement pour les conduire à Jérusalem célébrer la Pâque ou leur confier le soin d'administrer, comme Jean, le baptême de pénitence (Joan., III, 22; IV, 1), mais pour les initier au rôle de « pêcheurs d'hommes ». Jusqu'ici, il s'agissait simplement pour eux, d'une manière générale, de « suivre Jésus »; désormais ils sont officiellement destinés à un ministère spécial, sacré, divin, qui est celui du Sauveur lui-même : ils deviendront, en union avec lui, les intermédiaires entre le ciel et la terre, les envoyés de Dieu vers les hommes, les hérauts et les instruments du salut.

Cette première tournée des nouveaux prédicateurs semble avoir été assez rapide. Il n'est pas dit, d'ailleurs, qu'ils aient eux-mêmes pris la parole dans les synagogues ou devant les foules; ils sont encore à la période d'initiation, ils se contentent de regarder et d'écouter le Maître. Bientôt Jésus revient à Capharnaüm. Il y fait une nouvelle conquête. Passant devant le comptoir où se tenait un percepteur, Lévi, fils d'Alphée (Marc., II, 14; Luc., V, 27), appelé aussi Matthieu (Mat., IX, 9), Jésus le regarda et lui dit : « Suis-moi. » Et aussitôt, laissant tout, Matthieu le suivit. C'est le septième des personnages dont saint Jean ou les Synoptiques nous ont expressément raconté l'appel et dont nous retrouverons les noms dans les listes apostoliques.

Plus d'un an s'est écoulé depuis que Jésus a attiré ses premiers disciples; la troisième Pâque de la vie publique est proche. La prédication et les miracles du prophète de Galilée ont étendu au loin sa renommée. Tandis que les Scribes et les Pharisiens, jaloux et défiants, se montrent hostiles et trament déjà sa perte (cf. Marc., II, 13; III, 6), un enthousiasme indescriptible soulève le peuple. De Galilée, de la Judée et de Jérusalem, du fond de l'Idumée, des villes de la Transjordane, et même des environs de Tyr et de Sidon, situées hors des frontières de la Palestine, les foules accouraient (Marc., III, 7-12). Au sein de ces multitudes, que la curiosité, la piété, le désir de guérison, les espérances messianiques précipitaient vers Jésus et qui se renouvelaient sans cesse comme les eaux d'un torrent, bien des âmes, touchées de sa bonté, subjuguées par son autorité, ne voulaient plus se séparer de lui. Saint Marc a noté que des publicains et des pécheurs, « en grand nombre, le suivaient » habituellement (II, 15). Dans saint Matthieu, un scribe se présente à Jésus, disant : « Maître, je te suivrai partout où tu iras, » et « un autre de ses disciples » demande la permission d'une brève absence (Mat., VIII, 19-22). Saint Luc, il est vrai, rapporte ce double épisode à une époque postérieure (IX, 57-60), mais le langage de saint Matthieu montre que le titre de *disciple* pouvait dès lors s'appliquer à d'autres qu'aux futurs apôtres. Saint Luc confirme cette explication en nous apprenant que les apôtres furent choisis d'entre un grand nombre de disciples (VI, 13-17). Il nous permet d'apprécier combien était grand, en effet, le nombre de ses fidèles, puisque Jésus pourra désigner parmi eux 72 prédicateurs (X, 1).

Le moment était venu de constituer un groupe de disciples plus intimes, qu'il instruirait avec plus de soin, qu'il formerait par ses exemples et ses entretiens particuliers non moins que par ses leçons publiques, dont il ferait ses compagnons assidus et ses confidents pendant sa vie, pour en faire après sa mort les chefs et les continuateurs de son œuvre. Les trois Synoptiques ont marqué ce moment solennel : Mat., X, 1-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16.

3° *Vocation définitive des Douze.* — Citons les textes évangéliques. Mat., X, 1-4. — « Et ayant appelé ses douze disciples (τοὺς δώδεκα μαθητάς), il leur donna pouvoir de chasser les esprits impurs et de guérir toute maladie et toute infirmité. — 2. Et voici les noms des douze apôtres : le premier, Simon, appelé Pierre, et André son frère, et Jacques, fils de

Zébédée, et Jean son frère, — 3. Philippe et Barthélemy, Thomas et Matthieu le publicain, Jacques, fils d'Alphée, et Thaddée, — 4. Simon le Cananéen et Judas l'Iscariote, celui qui le trahit. »

Marc., III, 13-19. 13. « Et il monta sur la montagne et il appela à lui ceux qu'il voulut, et ils allèrent à lui : — 14. Et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher, — 15 et leur donner pouvoir de chasser les démons. — 16. Et il établit les Douze et il donna à Simon le nom de Pierre; — 17 et Jacques, fils de Zébédée, et Jean, frère de Jacques, et il leur donna le nom de Boanergès, c'est-à-dire fils du tonnerre; — 18 et André et Philippe et Barthélemy et Matthieu et Thomas et Jacques, fils d'Alphée, et Thaddée et Simon le Cananéen, et — 19 Judas l'Iscariote, qui le trahit. »

Luc., VI, 12-17. 12 — « Il arriva en ces jours-là qu'il sortit vers la montagne pour prier, et il passa la nuit dans la prière de Dieu. — 13. Et quand il fit jour, il appela ses disciples, et ayant choisi douze d'entre eux, qu'il nomma aussi (du nom) d'apôtres, — 14 Simon, qu'il nomma Pierre, et André son frère, et Jacques et Jean et Philippe et Barthélemy — 15 et Matthieu et Thomas (et) Jacques d'Alphée et Simon, appelé Zélote, et Jude, (frère) de Jacques, — 16 et Judas l'Iscariote, qui devint traître, — 17 et étant descendu avec eux, il se tint en un lieu de plaine, et (il y avait) une grande foule de ses disciples et une grande multitude de peuple... »

Plusieurs questions se posent ici : Moment où a lieu le choix des Douze; manière dont Jésus y procède; nombre des élus; but de l'élection.

a) *Moment de la vocation.* — Saint Jean, de qui nous tenons des détails si vivants et si circonstanciés sur la manière dont lui-même et ses amis André, Pierre, Philippe et Nathanaël firent la connaissance de Jésus, ne nous renseigne pas sur la formation du collège apostolique. Il n'avait sans doute rien à ajouter au récit des Synoptiques. L'expression *les Douze* apparaît tout à coup sous sa plume sans que rien l'annonce ou nous prépare à la comprendre, à l'occasion d'une parole de Jésus : « Beaucoup de ses disciples l'abandonnèrent... Alors Jésus dit aux Douze : « Et vous, voulez-vous aussi vous en aller?... Ne vous ai-je pas choisis, vous, les Douze? Et l'un de vous est un démon » (VI, 66-70). Ainsi, dans la pensée de saint Jean, les Douze forment un groupe connu de tous les chrétiens; il ne sent pas le besoin de les présenter autrement à ses lecteurs et il ne se préoccupe pas de dire quand ni comment Jésus les a rassemblés. Toutefois ces mots renferment une indication précieuse. Cet épisode, où « les Douze » sont mentionnés pour la première fois, se rattache au miracle de la multiplication des pains, qui précéda de peu la troisième Pâque (Joan., VI, 4) et que les Synoptiques rapportent également (Mat., XIV, 13-21; Marc., VI, 32-44; Luc., IX, 11-17). Or ce miracle, chez les Synoptiques, suit d'assez près l'élection des apôtres. Celle-ci se place donc vers le milieu de la carrière publique du Sauveur, quelques semaines avant son second pèlerinage pascal à Jérusalem.

Toutefois, si les quatre évangélistes s'accordent sur ces données générales, on remarque quelques différences entre saint Matthieu d'une part, saint Marc et saint Luc de l'autre. Saint Matthieu raconte la vocation des apôtres après le sermon sur la montagne. Ce point de repère fait défaut dans saint Marc, qui nous a transmis si peu de discours; mais dans saint Luc, qui suit l'ordre de Marc en ajoutant ses informations propres, ce choix est antérieur .Les apôtres forment le premier des trois cercles de plus en plus larges d'auditeurs qui se pressent autour de Jésus promulguant la loi nouvelle : d'abord Jésus avec les Douze qu'il vient de choisir, puis une grande foule de disciples, enfin une multitude immense (Luc., VI, 17); ils sont au premier rang de ces « disciples » sur lesquels Jésus fixe ses regards (VI, 20) pour les proclamer bienheureux. Ces détails si précis de saint Luc, en accord avec les indications de saint Marc, répondent sans doute à la suite réelle des faits.

De plus, saint Matthieu renvoie à plus tard la guérison de l'homme à la main desséchée (XII, 9-14), que Marc (III, 1-6) et Luc (VI, 6-11) placent avant l'élection des Douze. Ce miracle, opéré le jour du sabbat, consomme la rupture entre le Christ et les Pharisiens : au rapport des trois Synoptiques, Scribes et Pharisiens ne cherchent plus qu'une occasion de le faire périr. D'après Marc et Luc, c'est à la suite de ce complot que Jésus réunit autour de lui le groupe plus intime des Douze. Ce n'est point là une série fortuite de faits indépendants, Jésus veut déjouer la haine des Pharisiens en se donnant des successeurs qui poursuivront son œuvre après lui. Telle paraît être la pensée de Marc et de Luc, plutôt suggérée, il est vrai, qu'exprimée : la succession des événements est ici celle des causes et des effets et l'ordre logique entraîne l'ordre chronologique (cf. Lagrange, *Saint Luc*, Paris, 1921, p. 179).

D'ailleurs, à y regarder de près, le texte de saint Matthieu s'accorde sans peine avec celui des deux autres Synoptiques. Il ne dit pas que Jésus, à tel ou tel moment, réunit douze disciples, mais bien : « Et ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir... » (X, 1). Ces expressions, de même que celles de saint Jean, présentent « les douze disciples » comme un groupe connu du lecteur et qui pouvait être déjà constitué avant le moment où l'évangéliste l'introduit sur la scène. Jésus ne les réunit pas, à proprement parler; il n'a qu'à les appeler, pour les revêtir de pouvoirs en vue de la mission qu'il veut leur confier. Rien donc n'empêche de fixer l'élection des Douze au moment marqué par saint Marc et saint Luc. Chronologiquement, dans saint Matthieu, elle « serait à situer après le v. 15 du chapitre XII... Avant le dénouement fatal, il n'y a guère plus d'un an » (Durand, *S. Matthieu*, Paris, 1920, p. 158).

b) *Le choix de Jésus.* — Les évangélistes mettent en relief l'indépendance et la liberté du Sauveur dans le choix des apôtres. Saint Marc nous le montre gravissant seul la montagne, puis appelant à lui « ceux qu'il voulait », οὓς ἤθελεν αὐτός. L'emploi du pronom αὐτός après le verbe, alors que le sujet est déjà suffisamment indiqué, insiste fortement sur la volonté de Jésus : il appela « ceux qu'il voulait, lui ». Nous savons par ailleurs que ces appelés faisaient déjà partie de la suite du Maître (Luc, VI, 13), et Marc lui-même a raconté l'appel antérieur des principaux d'entre eux (I, 14-20; II, 13). Mais il évite de leur donner ici le titre de disciples, omission d'autant plus frappante que, entre les auteurs du Nouveau Testament, Marc est peut-être celui qui, proportion gardée, fait le plus fréquent usage de ce terme (46 fois environ, contre 38 dans le III[e] évangile et 28 dans les Actes; Matthieu et Jean l'ont chacun environ 75 fois; il ne se trouve pas dans le reste du Nouveau Testament). On dirait que, au moment où Jésus va fixer son choix, toutes les qualités qui pourraient le solliciter de la part des élus disparaissent et qu'il ne reste que sa seule et souveraine volonté.

Ce que saint Marc indique d'un mot, Jean le déclare explicitement et à plusieurs reprises. Il insiste d'abord sur la science du Sauveur : « Il n'avait pas besoin qu'on rendît témoignage au sujet de l'homme, car il savait ce qui était dans l'homme » (II, 25). Et encore : « Il savait dès le commencement quels étaient ceux qui ne croyaient pas et qui était celui qui le trahirait »

(vi, 64). Ainsi Jésus voit le présent : il pénètre les cœurs qui s'ignorent eux-mêmes, il voit la foi faible et lâche de ceux qui, d'un élan peut-être sincère, s'offrent à le suivre. Il lit aussi dans l'avenir : il sait celui qui le trahira (ὁ παραδώσων αὐτόν, participe futur rare dans le Nouveau Testament). C'est dans la plénitude de cette science qu'il arrête son choix et qu'il sépare de la foule des croyants et des disciples le groupe des Douze. Si rien n'échappe à son regard, cela ne veut pas dire cependant qu'il se serve de sa science pour prendre les plus dignes et que les mérites présents ou futurs qu'il aperçoit en eux lui dictent sa conduite à leur égard. L'exemple de Judas est là pour prouver que son choix se guide d'après d'autres motifs que ceux des hommes, qui cherchent toujours, autant qu'il dépend d'eux, les serviteurs les plus dévoués à leur personne ou les plus aptes à l'office. Jésus ne se laisse pas arrêter par la trahison, déjà présente à son regard; et pas plus que les démérites du traître ne détournent de lui les bontés de Jésus, le mérite des autres n'est la vraie raison de leur appel. « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis » (xv, 16). Pour lui, il les prend parce que son Père les lui donne; la raison profonde de son choix est la volonté du Père (xvii, 6). A la vérité, quelques-uns d'entre eux semblent s'être offerts d'eux-mêmes. Jean et André, et sans doute aussi Pierre, avant de devenir disciples de Jésus, l'étaient du Baptiste. S'ils s'étaient attachés au Précurseur, n'était-ce pas dans l'espoir qu'il les mènerait au Messie? En effet, au premier geste de Jean leur montrant Jésus, ils s'élancent sur les pas de celui-ci. Ne sont-ils pas de la sorte allés au-devant du Messie? N'est-ce pas eux qui l'ont choisi? Mais, si cette démarche les désignait à la tendresse de Jésus, elle ne leur conférait aucun droit à l'apostolat. Et cet attrait même qui, en les poussant vers le Précurseur, les guidait vers le Messie, était un don gratuit du Père : « Personne ne peut venir à moi, si mon Père, qui m'a envoyé, ne l'attire... Personne ne peut venir à moi, si cela ne lui est donné par mon Père » (vi. 44-65). Ce premier pas, qui devait à leur insu les conduire jusqu'à l'apostolat, ils l'ont fait poussés par le Père, attirés par Jésus. Ainsi, de la rencontre initiale au suprême appel, du premier au dernier pas, de la qualité de croyants et de disciples à celle d'apôtres, tout est l'œuvre de Jésus, tout vient de son choix. Les Synoptiques, par le simple récit des faits, Jean, par l'énoncé des principes divins qui éclairent l'histoire, enseignent également que la vocation des apôtres est le fruit du choix libre et gratuit du Sauveur.

c) *La prière de Jésus.* — En cette circonstance, comme en plusieurs autres, saint Luc, l'évangéliste de la prière, nous apprend que Jésus prélude par l'*oraison* à la détermination qu'il allait prendre. Ce trait, particulier au troisième évangile, cadre parfaitement avec le récit des deux premiers. Dans saint Matthieu, Jésus, à la vue des foules fatiguées et abandonnées comme des brebis sans pasteur, est ému de pitié et dit à ses disciples : « La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux; priez donc le Maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers dans sa moisson » (ix, 38). La moisson évangélique est œuvre surnaturelle. Il faut prier pour que les ouvriers soient nombreux, il faut prier d'abord pour qu'ils soient de vrais ouvriers de Dieu. Ces paroles servent d'introduction à la vocation et à la mission des Douze (x, 1-5). N'est-ce pas pour nous faire entendre que Notre-Seigneur voulut pratiquer le premier la recommandation qu'il faisait aux autres et que l'élection et l'envoi des Douze furent le résultat de sa prière? Saint Luc rapporte les mêmes paroles dans un autre contexte, au commencement du discours que Jésus adresse aux 72 disciples qu'il envoie prêcher deux à deux (x, 1). Mais, si Notre-Seigneur ne les a pas prononcées deux fois (répétition d'ailleurs fort plausible), elles paraîtraient mieux placées sur ses lèvres quand il n'a encore aucun compagnon d'apostolat que lorsqu'il se voit à la tête d'une si nombreuse phalange. La vraisemblance historique est ici en faveur du premier évangile. En tout cas, s'il unit si étroitement la recommandation de prier pour les ouvriers évangéliques et le choix que Jésus fait de ces mêmes ouvriers, c'est certainement pour suggérer que la prière de Jésus a présidé à son choix.

Saint Marc, toujours succinct, ne parle pas explicitement de la prière de Jésus. Mais il nous le montre s'éloignant du lac de Tibériade pour gravir seul la montagne : ce n'est qu'ensuite qu'il appelle « ceux qu'il veut » et qui, sur son appel, se rendent auprès de lui. Loisy pense qu'il avait gardé près de lui les « quatre ou cinq disciples qui ne le quittaient pas » (*Évangiles synoptiques*, t. i, p. 527). Mais cette interprétation semble aller contre le texte et l'intention de saint Marc. Il suffit de supposer que Jésus, après un temps plus ou moins long, fut rejoint par quelqu'un des siens qui a pu, à sa demande, appeler les autres (cf. Lagrange, *Saint Marc*, Paris, 1911, p. 57). Pourquoi cette ascension solitaire par laquelle Jésus se dérobe et aux foules qui le pressent et même à la compagnie de ses amis? Deux chapitres auparavant, le même évangéliste rapporte en ces termes une autre évasion du Christ : « Et le matin, longtemps avant le jour, il se leva, sortit et se rendit en un lieu désert, et là il priait » (i, 35). Ainsi Jésus aimait à se retirer à l'écart, loin même de ses disciples, pour prier. Au moment de procéder à l'œuvre si importante de la création du collège apostolique, il sent le besoin d'une prière en quelque sorte plus intime et plus prolongée, et les montagnes qui entourent le lac lui offrent à souhait des lieux plus solitaires, plus voisins du ciel, où son âme s'exhalera en toute liberté vers le Père. C'est ce que saint Marc insinue, et c'est en effet entre l'ascension de Jésus et l'arrivée des disciples mandés par lui que se place naturellement la longue oraison décrite par saint Luc.

Car, cette fois, ce n'est pas seulement le matin, de bonne heure, qu'il s'enfuit dans la solitude, c'est la nuit entière qu'il consacre à la prière : « Il passa la nuit dans la prière de Dieu, » ou plutôt : « Il persévérait toute la nuit, » ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. L'imparfait, joint au participe présent, insiste doublement sur l'idée de durée, et la préposition διά montre la prière du Christ se poursuivant sans trêve à travers les heures qui passent, du commencement à la fin de la nuit. Jésus, qui sait tout, veut cependant prendre encore conseil de son Père. Son choix, libre et indépendant de toute considération humaine, est subordonné à la volonté de son Père : il ne veut pour siens que ceux qu'il plaît à son Père de lui donner, et, dans une extase d'adoration, d'amour et d'offrande, il fixe ses regards sur cette volonté sainte. En même temps, il prie pour les élus du Père, qui sont aussi les siens : il demande pour eux, même pour celui qui devait être indigne, les grâces de choix qui les rendront, s'ils le veulent, dignes et fidèles.

Cette liberté, que saint Marc et saint Jean revendiquent avec tant de force dans le choix que le Seigneur fait de ses apôtres, cette prière qu'il prolonge toute la nuit, seul en face de son Père, dans le silence de la montagne, nous donnent déjà une haute idée de l'apostolat.

d) *Les « Douze »*. — Les élus sont au nombre de douze, ainsi qu'il ressort, en premier lieu, des multiples textes du Nouveau Testament. Les trois listes, cha-

cune à sa manière, établissent fortement ce point : Jésus « appela à lui ses douze disciples » (Matthieu, x, 1); il « appela ceux qu'il voulut et il en établit douze » (Marc, III, 13, 14); « il appela ses disciples et il en choisit douze » (Luc, VI, 13). Et en confirmation de ce chiffre voulu par le Maître, les trois catalogues énumèrent les noms des Douze. Même témoignage dans le livre des Actes : là également nous trouvons les noms des apôtres réduits à onze par la mort de Judas, et c'est pour compléter le collège apostolique que Pierre fait procéder à la désignation de Mathias, qui de la sorte « fut adjoint aux onze apôtres » (Actes, I, 26).

Ces attestations suffiraient à mettre hors de doute que Jésus a voulu et choisi le collège des Douze. Elles ne demeurent pas isolées : toute la suite des récits évangéliques les confirment; à tout propos, la mention des Douze nous montre en permanence auprès du Sauveur l'institution qu'il a créée. Saint Matthieu dit deux fois : « Les douze disciples » (x, 1; xI, 1); une fois : « les douze apôtres » (x, 2); plus souvent, il se contente de dire : « les Douze » (x, 5; xx, 17; xxvi, 14, 20, 47). Il dit : « les dix », quand il oppose aux deux fils de Zébédée le reste du collège apostolique (xx, 24); et : « les onze », après la disparition du traître (xxvIII, 16). Saint Marc emploie constamment, à partir de l'élection (III, 14), la simple désignation : « les Douze » (III, 14, 16; IV, 10; VI, 7; x, 32; xI, 11; xIV, 10, 17, 20, 43). Il emploie dans les mêmes occasions que saint Matthieu l'expression « les dix » ou « les onze » (x, 41; xvi, 14). Dans saint Luc, l'expression les « Douze » (7 fois : VI, 13; VIII, 1; IX, 1, 12; xvIII, 31; xxII, 3, 47) alterne avec celle d' « apôtres » (6 fois : VI, 13 : IX, 10; xI, 49; xvII, 5; xxII, 14 : xxIV, 10). C'est par allusion au nombre des apôtres que Jésus leur promet qu'ils siégeront un jour sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël : Matth., xIX, 28; Luc., xxII, 30. Saint Jean, nous l'avons dit, n'est pas moins formel que les Synoptiques. S'il ne note pas de nouveau après eux les circonstances de temps et de lieu, il insiste plus qu'eux sur le fait que la création des Douze est l'œuvre de la seule volonté de Jésus, en harmonie avec celle du Père : VI, 67, 70, 71 (cf. xv, 16, 19). Dans les Actes, le chiffre *douze* apparaît à ce point sacré, que la première préoccupation de la communauté chrétienne réunie au Cénacle est de consulter le Seigneur pour savoir quel doit être le successeur de Judas. Les Douze sont encore désignés sous ce titre, VI, 2; mais bientôt saint Paul fait son apparition sur la scène, et le terme générique d'apôtres est désormais seul employé.

Saint Paul, écrivant aux Corinthiens, rappelle comme une donnée traditionnelle que Jésus ressuscité est apparu « d'abord à Céphas, puis aux Douze » (I Cor., xv, 5). Plusieurs manuscrits, par souci d'exactitude historique, ont remplacé ce chiffre par celui de « onze », car entre la mort et l'ascension du Sauveur le collège apostolique ne compte que onze membres. Mais l'apparente contradiction rend la leçon τοῖς δώδεκα à la fois plus authentique et plus frappante : les premiers chrétiens connaissaient si bien l'institution des Douze, qu'on la désignait encore par ce nombre, en souvenir du Sauveur, même quand il avait cessé d'être numériquement exact. M. Schütz (*Apostel...*, p. 74) infirme la valeur historique de ce témoignage, sous prétexte que saint Paul, dans ce passage, cite la tradition sans exprimer sa propre pensée. Mais il suffit de lire le contexte pour comprendre que Paul fait sienne la croyance traditionnelle : « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'ai moi-même reçu » (I Cor., xv, 3). Il n'enseigne aux autres que ce qu'il a cru le premier, et il veut que ses Corinthiens adhèrent aussi fermement que lui-même à la vérité transmise. De plus, au récit des apparitions évangéliques il ajoute celle dont il a été favorisé à son tour. Celles-là sont à ses yeux aussi certaines que celle-ci, et les Corinthiens ne doivent pas plus douter du témoignage de Céphas et des Douze que du sien propre. Il est donc évident que Paul et les premières églises chrétiennes regardaient le collège des Douze comme une institution évangélique.

Enfin, l'Apocalypse résume l'enseignement traditionnel sur le nombre et le rôle des apôtres dans une image dont il est facile de reconnaître l'inspiration évangélique : le mur de la Jérusalem céleste « a douze fondements, et sur ces douze fondements (sont gravés) les noms des douze apôtres de l'Agneau » (xxI, 14). Unis à Pierre, les autres apôtres partagent avec lui, par rapport au reste de l'édifice, c'est-à-dire de l'Église, cette qualité de fondement qui, si on le compare avec eux, lui appartient en propre (Mat., xvi, 18).

Si Notre-Seigneur a choisi de préférence à tout autre le chiffre douze, c'est sans doute pour un motif de symbolisme. Lui-même, il découvre sa pensée dans la promesse qu'il fait à ses apôtres : « En vérité je vous dis que vous autres qui m'avez suivi, au jour de la régénération quand le fils de l'homme siégera sur son trône, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (Mat., xIX, 28; cf. Luc., xxII, 30). Il y a donc douze apôtres comme il y a douze tribus. Les douze tribus formaient l'Israël ancien, les douze apôtres sont les représentants de l'Israël nouveau que Jésus-Christ a pour mission de fonder. La formule de saint Matthieu : τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστι ταῦτα (x, 2) rappelle aussi la formule des Rois (I Reg., IV, 7; V, 7), annonçant les noms des douze préfets que Salomon prépose sur tout le peuple.

Ce symbolisme tout biblique nous apparaît aussi expressif que simple et naturel. Qui le croirait? Ces avantages précisément le rendent suspect aux yeux de critiques tels que Seufert et Schütz. Pour eux, tout ici est artificiel : la tradition a voulu exprimer par le chiffre douze l'autorité qu'elle prêtait aux chefs du nouveau peuple; les textes relatifs aux douze trônes ou aux douze fondements ont été harmonisés en vue de la même idée, et c'est la beauté et l'harmonie de ce symbolisme qui en démontre l'inauthenticité. « Nous concluons de là que le chiffre douze n'appartient pas à l'histoire de Jésus : là où les évangiles le mentionnent, c'est une désignation postérieure anticipée » (Schütz, *Apostel...*, p. 74). Mais, quand la critique en vient à ce degré d'arbitraire, ne s'enlève-t-elle pas à elle-même toute autorité, et n'est-ce pas peine perdue que de chercher à faire valoir contre ces dénégations systématiques les droits de la vraisemblance historique?

Les listes des apôtres sont d'irréfragables témoins de la création des Douze par le divin Maître. Dans les trois Synoptiques, l'élection des Douze est suivie de leur nomenclature. Saint Jean ne dresse nulle part la liste des apôtres; il nomme seulement, au fur et à mesure des occasions, un certain nombre de « disciples » appartenant à l'entourage immédiat du Sauveur et que l'on retrouve dans les catalogues synoptiques; Simon Pierre et André (I, 35-41), Philippe (I, 43), Thomas (xI, 16; xIV, 5; xx, 24 sq.; xxI, 2), Jude (xIV, 22) et enfin Judas l'Iscariote, le traître, qui ne tient pas dans le quatrième évangile moins de place que dans les trois autres (VI, 71; xII, 4; xIII, 2, 26, 29; xvIII, 2, 5). En dehors de ces personnages, Jean ne nomme parmi les disciples déclarés de Jésus que Nathanaël (I, 45; xxI, 2), qu'on identifie généralement avec Barthélemy (cf. *Dict. de la Bible*, art. *Barthélemy*, t. I, 2ᵉ, col. 1470-1472.

Comme les Synoptiques, les Actes nous offrent le catalogue des apôtres, réduits, depuis le suicide du traître, au nombre de onze : Pierre et Jean et Jacques et André, Philippe et Thomas, Barthélemy et Matthieu, Jacques d'Alphée et Simon le zélé et Judes de Jacques » (Act., I, 13).

Dans les quatre listes, Pierre occupe le premier rang. Cette place n'est pas indifférente : elle le désigne comme le chef du collège apostolique. Saint Matthieu le déclare expressément : « Le premier, Simon, dit Pierre »; et l'on sait la valeur de cette primauté aux yeux du premier évangéliste : Cf. XVI, 17-20. Les deux autres ajoutent au nom de Simon celui de Pierre, comme imposé par le Christ : c'est que Jésus veut Simon pour pierre fondamentale de l'édifice nouveau. Le surnom de Pierre, devenu dans la quatrième liste un nom propre, montre l'intention du Christ traduite en acte et la société chrétienne reposant désormais sur le premier des apôtres. Toutes les listes, comme on pouvait s'y attendre, rejettent le traître au dernier rang. Avec Pierre au premier rang, elles s'accordent encore à nommer Philippe au 5e et Jacques d'Alphée au 9e. Ces trois noms, occupant toujours la même place, partagent les apôtres en trois groupes, composés chacun de quatre membres qui sont identiques dans toutes les listes, mais qui, à l'exception du chef de groupe, ne suivent pas dans toutes le même ordre. Sous ce rapport, les deux listes de saint Luc elles-mêmes diffèrent : l'une suit exactement l'ordre de saint Matthieu pour le premier groupe et celui de Marc pour le second, tandis que l'autre (Act., I, 13) se rapproche plutôt de Marc dans le premier cas et de Matthieu dans le second, sans d'ailleurs s'attacher exactement à aucun. Cf. *Dict. de la Bible*, art. *Apôtres*, t. I, 1a col. 783.

Une divergence plus grave se produit au sujet de l'avant-dernier nom. Dans Matthieu et Marc, le onzième apôtre s'appelle Thaddée; dans les deux catalogues de Luc, « Jude de Jacques ». Plusieurs critiques, tels que Seufert, Weber, J. Weiss, Schütz, etc, se hâtent de conclure que la diversité des documents sur l'ordre et le nom des apôtres accuse l'incertitude de la tradition sur leur nombre et sur l'existence même du collège apostolique au temps de Jésus. Mais Thaddée (ou Lebbée, selon la leçon dite occidentale : Cf. *Dict. de la Bible*, art. *Lebbée*, t. IV, Ia, col. 143) peut très bien être un surnom porté par Jude : Matthieu et Marc l'ont désigné par son surnom, pour qu'on n'ait même pas la pensée de le confondre avec le traître, tandis que Luc, en gardant son nom, le distingue par sa parenté avec Jacques (cf. Lagrange, *Saint Luc*, p. 181). Au reste, l'apparent désaccord des détails confirme, à le bien prendre, la vérité du fait : l'indépendance et la divergence des témoins dans la désignation des élus et dans le rang qui leur est assigné ne fait que mieux ressortir l'unanimité de ces mêmes témoins affirmant que les apôtres, au nombre de douze, furent choisis par Jésus.

Contre l'historicité du collège des Douze, Seufert allègue l'existence d'un groupement moindre composé des trois disciples Pierre, Jacques et Jean. Associés avant d'être appelés à la suite de Jésus (Luc., V, 10), ils demeurent unis et assistent seuls à la résurrection de la fille de Jaïre (Marc., V, 37; Luc., VIII, 51), à la transfiguration du Christ (Mat., XVII, 1) et à son agonie (Mat., XXVI, 37; Marc., XIV, 33). — Assurément; mais on ne voit pas pourquoi les trois amis ne pourraient pas appartenir en même temps à un groupe plus large. Le même évangile qui raconte comment Jésus, en certaines circonstances, associa plus étroitement trois de ses disciples à sa gloire ou à ses souffrances nous le montre choisissant aussi douze disciples pour faire d'eux ses compagnons habituels. Les deux assertions se comprennent également et méritent même créance.

4° *Le nom d'apôtre.* — *a) Emploi et origine.* — Le terme d'apôtre ne se rencontre qu'une seule fois dans saint Matthieu (X, 2), mais dans un contexte qui éclaire suffisamment la portée et la signification de ce titre. « Jésus dit à ses disciples : la moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux; priez donc le maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers dans sa moisson. Et ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs pour les chasser et pour guérir toute maladie et toute infirmité. Or voici les noms des douze apôtres... Jésus envoya ces douze, après les avoir instruits en ces termes... » (IX, 37-38; X, 5).

L'élection des Douze, avons-nous dit, est plutôt supposée qu'indiquée dans ce passage (X, 1). Il en est de même de leur qualité d'apôtres : Saint Matthieu substitue tout à coup au vocable de « disciples » celui d' « apôtres », sans explication ni embarras, comme si ce nouveau titre était familier à ses lecteurs et universellement reconnu aux Douze. Les apôtres sont donc des disciples que Jésus a choisis entre tous pour les envoyer à la moisson des âmes. Ils sont ses élus à lui, car il les appelle; ils sont aussi les élus du Père, car c'est au maître de la moisson qu'il appartient de choisir ses ouvriers. Ils sont essentiellement des envoyés : envoyés de Dieu, dont ils vont cueillir la moisson; envoyés de Jésus, qui les arme de pleins pouvoirs contre le démon et qui les instruit pour leur mission. Il semble même que saint Matthieu veuille nous donner à la fois l'étymologie du mot ἀπόστολος et sa notion fondamentale en l'accompagnant de cette formule : τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς (X, 2, 5). Les Douze s'appellent apôtres, ἀπόστολοι, parce que Jésus les a envoyés, ἀπέστειλεν. Le titre d'apôtres ainsi attribué aux Douze une fois pour toutes, dans une formule solennelle qui se réclame de la tradition, saint Matthieu n'y revient plus; quand il parlera des Douze, il ne les désignera plus que par ce terme collectif, accompagné parfois (X, 1; XI, 1; XX, 17; XXVI, 20) du vocable de « disciples », ou bien par l'expression générale : « les disciples », dont le contexte délimite la portée.

Saint Marc, de son côté, n'a non plus qu'une seule fois le mot « apôtres » dans tout son évangile. « Jésus appelle les Douze et il se mit à les envoyer (ἀποστέλλειν) deux à deux... Et les apôtres (οἱ ἀπόστολοι) se réunirent auprès de Jésus et ils lui rapportèrent ce qu'ils avaient fait et ce qu'ils avaient enseigné » (VI, 7; VI, 30). Ce texte n'a pas la même clarté que celui de saint Matthieu. On peut se demander en effet si la désignation οἱ ἀπόστολοι se réfère directement à un titre connu par ailleurs, ou simplement à la qualité d'envoyés annoncée au verset 7. Dans les deux cas cependant, les apôtres sont, comme dans saint-Matthieu, les envoyés de Jésus, et ce titre n'appartient qu'aux Douze. Quelques manuscrits ajoutent au récit de l'élection (III, 14) la mention : οὒσ καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Mais ces mots, omis par les meilleurs témoins, paraissent une addition empruntée à saint Luc.

L'évangile de saint Luc est en effet celui qui donne le plus d'importance, non pas à l'idée, mais au terme d'apôtre. Il nous apprend d'abord que Jésus lui-même est l'auteur de cette appellation : « il appela ses disciples, et il choisit douze d'entre eux, qu'il nomma aussi apôtres, » οὓς καὶ ἀποστόλουσ ὠνόμασεν. Ainsi Jésus choisit les Douze, et de plus (οὓς καί) il leur donne le nom d'apôtres. Saint Luc emploie la même formule, à l'incise suivante, au sujet de Pierre : « (il choisit) Simon, qu'il nomma aussi Pierre, » ὃν καὶ ὠνόμασε Πετρόν. Nous savons que Simon

reçut le surnom de Céphas dès sa première rencontre avec le Sauveur (Joan., I, 42), bien longtemps avant l'élection des Douze, et que ce nom lui sera solennellement confirmé plus tard (Mat., XVI, 18). Il se peut que saint Luc ait en vue l'une ou l'autre de ces deux circonstances et qu'il mentionne ici le changement de nom par allusion au passé (il a déjà nommé Simon Pierre, V, 8) ou par anticipation. Mais une nouvelle imposition de nom, en vue de la situation nouvelle créée par l'appel définitif, se comprend aussi très bien. En choisissant les Douze, Jésus pose les premières assises de l'édifice nouveau, et le nom de Céphas vient très à propos annoncer ou rappeler que Simon sera et déjà commence d'être la pierre fondamentale. Interprétation d'autant plus plausible, que saint Marc s'accorde ici avec saint Luc. Il en est de même, proportion gardée, du nom d'apôtres donné par Jésus : le moment où saint Luc mentionne ce fait n'est pas nécessairement celui où il eut lieu. On ne peut toutefois penser, comme pour Pierre, à une époque antérieure, puisque le collège apostolique n'existait pas encore. Quelques critiques estiment que Jésus donna aux Douze le nom nouveau d'envoyés quand il les envoya en effet : la raison en est que « dans Marc, les douze ne sont nommés *apôtres* que lorsqu'ils en ont rempli l'office (VI, 30), ce qui est bien vu » (Lagrange, *S. Luc*, p. 180, 181). Cependant saint Marc lui-même note que Jésus créa les Douze « pour être avec lui et pour les envoyer prêcher », καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς (III, 14). Il est très vraisemblable que Jésus, en réunissant les Douze, aura manifesté dès ce moment son intention de faire d'eux ses envoyés, titre qu'il leur aura solennellement confirmé à l'occasion de la première mission. On peut donc tenir l'indication de saint Luc pour pleinement historique, non seulement quant à la substance du fait, mais quant aux circonstances : c'est Jésus lui-même qui a donné aux Douze le nom d'apôtres, et cela quand il les appela pour la première fois auprès de lui.

Le titre d'*apôtre* n'est pas isolé dans saint Luc, comme il l'est dans saint Matthieu et dans saint Marc. On le trouve encore, Luc., IX, 10; XI, 49; XVII, 5; XXII, 14; XXIV, 10. Il est mis particulièrement en relief XI, 49, où Jésus, dans un texte qui résume et complète divers oracles de l'Ancien Testament, mentionne les apôtres à côté des prophètes et présente les uns et les autres comme revêtus de la même dignité d'envoyés de Dieu, exposés par leur mission à la même ingratitude et aux mêmes avanies de la part des Juifs. Les apôtres apparaissent même au-dessus des prophètes, car c'est l'indignité des traitements à l'égard des derniers messagers du Seigneur qui met le comble aux crimes des Juifs et force la justice divine à punir.

Chez saint Jean, le vocable d'*apôtre* ne se lit que dans une sorte de proverbe à portée générale : « En vérité, Je vous le dis : le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie », οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν, XIII, 16. Toutefois, comme Jésus vient de déclarer qu'il est lui-même le docteur et le maître, la qualité de serviteur et d'apôtre vise spécialement ses disciples, c'est-à-dire les Douze, présents au Cénacle.

L'Apocalypse mentionne expressément « les douze apôtres de l'Agneau », dont les noms sont inscrits sur les fondements de la cité sainte. Elle fait sans doute allusion à leur dignité quand elle loue l'église d'Éphèse d'avoir repoussé « ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas » (II, 2). C'est d'eux enfin qu'elle parle quand elle invite « les saints, les apôtres et les prophètes » à se réjouir de la chute de Babylone (XVIII, 20).

Saint Pierre, dans ses épîtres, prend deux fois le titre de : « apôtre de Jésus-Christ » (I et II Pet., I, 1). Je vous écris, dit-il à ses lecteurs, pour vous remettre en mémoire « les paroles prédites par les saints prophètes et les préceptes de nos apôtres (qui sont les préceptes) du Seigneur et Sauveur » (III, 2). Saint Jude dit à peu près dans les mêmes termes : « Pour vous, bien-aimés, souvenez-vous des paroles prédites par les apôtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (Jud., 17).

Ce terme est beaucoup plus fréquent dans les Actes et dans les épîtres de saint Paul, qui méritent d'être étudiés à part.

En résumé, il résulte de l'affirmation formelle de saint Luc que le nom d'apôtres a été donné aux Douze par Notre-Seigneur lui-même, comme à Simon celui de Pierre. En outre, Jésus leur a probablement conféré ce titre dès le moment de leur élection, pour leur apprendre qu'il les destinait à devenir un jour ses envoyés, destinée qui se réalisa une première fois dans la mission qui suivit de près leur vocation. Le Sauveur ne donna point ce nom à tous les disciples, mais seulement aux Douze : quoique ἀπόστολος signifie *envoyé*, il ne suffit pas d'être envoyé pour mériter le nom d'apôtre. Le Sauveur, au rapport de saint Luc, désigna encore soixante-douze disciples, qu'il envoya (X, 1) deux à deux prêcher dans les villes où il devait passer lui-même, et qui ne sont pas pour cela appelés apôtres : saint Luc, qui pourtant use de ce terme plus facilement que les autres évangélistes, se garde de l'employer au sujet des soixante-douze (X, 1, 17). De même, dans les autres écrits du Nouveau Testament, réserve faite des Actes et des épîtres pauliniennes, dont nous aurons à parler, le nom d'apôtres désigne toujours, collectivement ou individuellement, les membres du collège des Douze.

b) *Objections.* — 1) En dépit des faits que nous venons d'établir, toute une école de critiques indépendants s'inscrit en faux contre l'origine évangélique du titre d'apôtre. Ce terme serait une création de saint Luc, et il aurait passé de son évangile dans les deux premiers. R. Schütz surtout s'applique de toutes ses forces à étayer ce système. « En étudiant, dit-il, la notion d'apostolat, on est surpris de voir que ce terme n'est guère usité que dans Luc. Matthieu et Marc ne l'emploient qu'une fois chacun, et Jean seulement dans un proverbe. La rareté de ce terme important en dehors du troisième évangile n'est-elle pas déjà significative? On remarque en outre un désaccord entre les trois Synoptiques sur la portée de ce titre. Dans Luc, il est très clair que les Douze sont choisis entre un grand nombre d'autres disciples. Dans Matthieu et Marc, rien de tel : l'idée d'apôtre semble s'identifier avec celle de disciple; Matthieu passe sans avertissement de la mention de douze disciples à celle de douze apôtres (X, 1, 2), avec une assurance qu'explique seule la tradition lucanienne. De plus, le catalogue des Douze, dans Matthieu et Marc, ne fait pas corps avec la suite du récit. Dans Matthieu, c'est une simple « parenthèse » (Wellhausen); dans Marc, une statistique dont quelques traits d'apparence historique ne changent pas le caractère irréel et artificiel. Enfin, l'évangile de Marc introduit les apôtres sur la scène avec un embarras visible : la phrase grecque est obscure, mal tournée, chargée de répétitions (III, 14, 16). Tout cela permet de conclure que le titre d'apôtre a pénétré de Luc dans Matthieu et Marc : par là seulement on s'explique que les données si claires de Luc sur l'apostolat ne se trouvent pas dans Matthieu et Marc. Au reste, Luc lui-même se garde de mettre le nom d'apôtre sur les lèvres de Jésus, sauf dans la citation d'origine inconnue : XI, 49. C'est avouer que la vraie tradition synoptique ne parlait pas

d'apôtres, mais seulement de disciples. C'est aussi ce que fait entendre le silence de Jean. Bref, le titre d'apôtre ne remonte pas à Jésus et l'apparition de ce terme dans l'évangile est un anachronisme. » (Cf. R. Schütz, *Apostel und Jünger*, p. 66-71.)

Voilà une conclusion de tout point inacceptable. 1) Il est vrai que le mot « apôtre » est rare dans les deux premiers évangiles et absent du quatrième. Nous ajouterons même qu'il n'est pas très fréquent dans le troisième, et cette constatation n'est pas moins frappante pour nous que la précédente. En effet, saint Luc ayant expressément déclaré que Jésus lui-même a décerné aux Douze le titre d'apôtres, il semblerait que cet évangéliste dût avoir quelque prédilection pour un vocable créé par le Sauveur et aimer à le répéter souvent dans son récit. Or, nous l'avons vu, c'est à peine s'il l'a en propre trois ou quatre fois : XI, 49; XVII, 5; XXII, 14; XXIV, 10 (VI, 13 = Mat., X, 2; IX, 10 = Marc, VI, 30). Quand on n'apporterait de ce silence aucune raison satisfaisante, ce ne serait pas un motif de rejeter les informations positives que nous fournissent les évangiles. Saint Matthieu s'exprime comme si l'appellation d'apôtre était bien connue et n'avait besoin d'aucune explication. Cette façon de parler confirme à sa manière le témoignage de Luc : on comprend que ce titre soit devenu célèbre dans toute l'Église s'il a Jésus-Christ lui-même pour auteur. Et quant à la sobriété avec laquelle la tradition évangélique use de ce vocable, il ne paraît pas difficile d'en découvrir la cause. Le mot ἀπόστολος signifie « envoyé ». Or les Douze n'ont été « envoyés » qu'une seule fois du vivant du Christ. C'est précisément au retour de cette mission, seule occasion où leur qualité s'affiche, que Marc emploie le mot qui traduit leur office. Saint Luc, plus complet, nous apprend que Jésus a créé le nom dès la création du collège des Douze, avant qu'ils eussent encore occasion d'exercer leurs fonctions. Saint Jean, qui ne raconte ni la vocation des Douze ni leur première mission, passe par conséquent sous silence les deux occasions où ce titre historique viendrait naturellement sous sa plume. La dignité d'envoyés et de représentants du Christ brillera au contraire dans toute sa splendeur quand le Christ ressuscité leur aura dit : « Allez, enseignez toutes les nations... Allez dans le monde entier prêcher l'évangile à toute créature » (Mat., XXVIII, 19; Marc, XVI, 15). Et c'est aussi à partir de ce moment que le nom d'apôtre prendra plus de place dans la littérature sacrée, comme en font foi les Actes des Apôtres et les épîtres de saint Paul. En somme, la fréquence du terme « envoyé » dans la narration évangélique ferait figure d'anticipation, et sa rareté témoigne plutôt d'un sens historique délicat chez les témoins des origines. Ajoutez que, comme les adversaires en font l'aveu de mauvaise grâce, saint Luc met le nom d'apôtre à côté de celui de prophète sur les lèvres mêmes du Sauveur, en une circonstance où cette mention se présente avec beaucoup de naturel. L'objection tirée du silence des évangiles n'a donc pas lieu de nous émouvoir, si même elle ne se change pas en confirmation.

2) La brusque transition par laquelle saint Matthieu nous présente « les douze disciples » comme étant « les douze apôtres » (X, 2) ne s'explique, dit-on, que par la tradition lucanienne. Elle s'explique assurément par une tradition; mais seule une tradition ancienne, assurée, reçue de tous les chrétiens, peut justifier le sous-entendu de l'évangéliste.

3) On appelle *maladroite* la manière dont Marc introduit l'élection des apôtres. Nous avouerons que l'expression : « Il en fit douze » (III, 14) ou : « Il fit les Douze » (III, 16) est en effet un peu dure et que l'ensemble de la phrase pourrait avoir une tournure plus littéraire. Mais cette manière simple et sans art de présenter les choses est tout à fait dans le style de Marc : Cf. Lagrange, *Le style et la composition de Marc*, dans *S. Marc*, p. LXIV-LXXVIII. D'autant que, dans ces versets de construction embarrassée, tout est clair, tout est expressif et énergique et les traits originaux ne manquent pas : Jésus « appelle ceux qu'il voulut et ils allèrent à lui. Et il en établit douze pour être avec lui... Il établit donc les Douze... » (III, 13-16). Saint Luc est plus élégant, mais quelle vigueur dans l'exposé de Marc! Il n'est pas jusqu'à cette reprise, καὶ ἐποίησε τοὺς δώδεκα, dont certains manuscrits ont voulu alléger la phrase comme d'une répétition inutile, qui ne serve puissamment l'intention de l'évangéliste en montrant que tout, dans la création des Douze, dépend de la volonté du Maître. Et ce pléonasme aussi est bien dans la manière de Marc : « N'est-il pas étrange qu'un style aussi rapide que celui de Marc... soit en même temps caractérisé encore plus nettement par une certaine redondance de termes? Le fait est néanmoins très certain » (Lagrange, *op. cit.*, p. LXIX). Tout porte donc dans ce passage les marques d'authenticité.

4) On prétend que les listes apostoliques, dans Matthieu et Marc, ont allure de parenthèse ou de tableau hors cadre. Mais, quand l'énumération des personnages pouvait-elle mieux se trouver à sa place qu'au moment où le collège des Douze est présenté pour la première fois? La parenthèse se verrait plus facilement dans saint Luc que dans Matthieu ou Marc. Saint Matthieu commence par une annonce explicite : « Voici les noms des douze apôtres » (X, 2); Marc a ses formules stéréotypées (καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα, III, 16, 17), sa construction primesautière (ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, au lieu de : Πέτρον ᾧ ἐπέθηκεν), ses données originales (Boanergès), bref un cadre bien à lui. Saint Luc enclave les noms des Douze dans une incise commençant par un participe, au sein d'une longue phrase qui se continue par la description des diverses classes d'auditeurs accourus vers Jésus. Chez lui, moins que chez les deux autres, la liste des Douze paraît réclamée par le contexte; chez tous cependant elle est à sa place parce qu'elle fait connaître au moment voulu les compagnons du Maître.

5) Si les objections de détail n'ont aucune force, le raisonnement d'ensemble va au rebours des lois ordinaires de la critique. En règle générale, de deux documents, l'un bref, vague ou obscur, l'autre plus étendu et plus explicite, ce n'est pas le premier qui emprunte au second ou qui vient après lui, mais le second qui explique le premier. L'esprit ne marche pas du clair à l'obscur, de l'imprécis au précis, et la curiosité historique cherche à détailler les faits, non à les estomper. Or, si l'on compare entre eux les trois Synoptiques au sujet de la formation du collège apostolique, on observe du premier au troisième une lumière grandissante. Dans saint Matthieu, la vocation des apôtres est moins racontée qu'insinuée; dans saint Marc, elle est fortement marquée, mais on insiste plus sur le fait que sur le mode. Saint Luc rapporte le fait avec des détails nouveaux et importants : Jésus a prié, il sépare les Douze du milieu d'un grand nombre de disciples, il leur donne le nom d'apôtres. Le P. Lagrange note avec raison (*Saint Matthieu*, p. 195) : « Si la critique usait ici de son critérium ordinaire, elle dirait : premier état, Matthieu ; deuxième état, Marc; troisième état, Luc. » Si la dénomination d'*apôtres* avait pénétré, comme on le prétend, de Luc dans Matthieu ou Marc, elle s'accompagnerait certainement de quelqu'une des caractéristiques de saint Luc. C'est ainsi, en effet, qu'on trouve dans un bon nombre de manuscrits de Marc l'incise de

Luc : οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Mais la discrétion de Matthieu et la sobriété du Marc authentique, comparées à l'abondante précision de Luc, écartent l'hypothèse d'un emprunt de la part des deux premiers.

La mention des apôtres, dans Matthieu et Marc, est donc indépendante de toute influence lucanienne, et le relief que ce nom prend dans saint Matthieu, ainsi que la circonstance où il figure dans saint Marc, confirment la tradition recueillie par saint Luc sur l'imposition de ce nom par le Christ en personne.

5° *But de la vocation apostolique.* a) *Indications tirées des circonstances.* — *Les circonstances historiques* dans lesquelles a lieu le choix des apôtres nous ont renseignés déjà d'une certaine manière sur le but que le Christ se propose. Il voit accourir des foules innombrables auxquelles tout seul il ne peut suffire, brebis sans pasteur qui gisent abandonnées (Matt., IX, 35; cf. Marc., VI, 34), moisson mûrissante qui réclame les soins de nombreux ouvriers. Il a besoin de collaborateurs pour son ministère de plus en plus étendu.

En outre, saint Marc et saint Luc ont noté l'opposition de plus en plus haineuse des dirigeants juifs, résolus maintenant de se défaire au premier moment et par n'importe quel moyen d'un Messie qui ne répond pas à leurs aspirations, qui attaque leurs vices et qui ruine leur crédit auprès du peuple. Déjà le Christ est avancé dans sa carrière, le terme n'en est plus éloigné : il est temps de réunir, de former des disciples qui, après lui, continueront son œuvre. Sans doute, les critiques de l'école eschatologique, aux yeux desquels l'évangile authentique consiste essentiellement, sinon uniquement, dans l'annonce de la fin prochaine du monde, n'admettent pas que le Christ ait pu songer à fonder une société capable de durer. Mais cette erreur, qui semble d'ailleurs compter des partisans de moins en moins nombreux et moins résolus, a été solidement réfutée : cf. FREY, art. *Royaume de Dieu*, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1246 sq.

Passons aux motifs explicitement allégués par les évangélistes eux-mêmes à l'occasion de la vocation des apôtres. Saint Marc, qui est ici le plus complet, écrit : « Il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons ». Être avec Jésus, aller prêcher, telle est la double fin immédiate qui préside à la création du collège apostolique, sans préjudice des fins plus éloignées que peut embrasser l'intention du Sauveur et que la suite de l'histoire évangélique révélera.

b) *Être avec Jésus.* Καὶ ἐποίησε δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ (III, 14). « Il en établit douze pour être avec lui ». Être avec Jésus : tel est, dans le style simple et fort de saint Marc, le premier trait distinctif des nouveaux élus. Ils seront toujours avec Jésus. Au milieu de la foule flottante, ils seront les fidèles; au milieu même des disciples plus ou moins nombreux qui s'attachent au Maître, ils seront son entourage immédiat, ses confidents intimes, ses amis privilégiés. Ils entendront ses discours publics et ils recevront ses instructions particulières, ils ne perdront aucune de ses paroles. Ils seront témoins de toutes ses actions, ils verront comment il se comporte dans ses rapports avec Dieu et avec les hommes, ils le contempleront faisant bien toutes choses, et sa vie, à la fois simple et divine, sera le meilleur commentaire de ses préceptes et le plus puissant stimulant à la vertu. Ils vivront auprès de lui dans une atmosphère surnaturelle, qui, à leur insu, les pénétrera, les remplira de lui, les transformera. Tout leur sera, sans qu'ils s'en doutent, instruction et profit. Le charme de sa personne et de sa conversation les dominera de plus en plus, et, si insensible, si rebelle même que puisse être leur nature fruste à certains points de la doctrine et de la mission du Maître, ces souvenirs profondément gravés dans leur esprit les prépareront, le moment venu, à une parfaite intelligence.

Être avec le Maître, c'était, chez les Juifs, le grand désir et le devoir du disciple. Dans le Talmud, la qualité d'élève exigeait des rapports personnels avec le maître, car on ne s'instruisait pas de la Loi seulement en écoutant les leçons du docteur, mais beaucoup plus encore en observant sa conduite. Aussi la formule : « suivre quelqu'un » signifie-t-elle, dans les écrits rabbiniques : « être disciple de quelqu'un ». « Les élèves de Rabbi Méir ont dit : Quand même quelqu'un aurait appris l'Écriture et la Mischna, s'il n'a pas été le serviteur des docteurs, c'est un *'am ha-ares*, » un ignorant (*Berakoth*, 47). Tous les services qu'un esclave doit à son maître, l'étudiant les rendra à son professeur, sa noble qualité d'étudiant étant d'ailleurs suffisamment connue. Quelques exemples montreront à la fois l'importance que les Juifs attachaient à la formation du disciple par la société du maître, et le zèle que les jeunes gens désireux de se perfectionner dans l'étude de la Loi apportaient à accompagner partout leurs maîtres et à observer toutes leurs actions. Rien ne fera mieux comprendre le texte de l'évangile que ce commentaire talmudique : Cf. *Strack-Billerbeck*, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrach*, t. I, *Das Ev. nach Matthäus*, München, 1922, p. 527 sq.

R. Judas (vers 150) disait : « Je revêtis mon habit de sabbat et j'allai avec R. Tarphon (vers 100) dans sa maison. Il me dit : « Judas, mon fils, donne-moi mes sandales », et je les lui donnai. Il étendit la main vers une fenêtre et y prit un bâton qu'il me donna. Il me dit : « Mon fils, avec ce bâton j'ai purifié trois lépreux » (R. Tarphon appartenait à la classe sacerdotale). Moi, j'appris là sept halakhoth (préceptes légaux) : le bois peut être de cyprès, il est taillé à son extrémité, sa longueur est d'une aune, son épaisseur celle du quart d'un pied de lit fendu en deux, puis en quatre parties; avec ce bâton on asperge jusqu'à trois lépreux différents; on déclare pur aussi bien quand le temple est debout que lorsqu'il n'existe plus; on déclare pur dans le territoire de la Palestine » (*Tosephta Negaïm*, c. 8, 2).

R. Abba (vers 290) a dit : « R. Huna († 297) entendit une femme prononcer sans respect le nom de Dieu. Il l'excommunia, mais aussitôt leva l'excommunication, elle présente. D'où je tirai trois conclusions : 1° Celui qui entend quelqu'un prononcer le nom de Dieu doit l'excommunier. 2° Si c'est en sa présence qu'il l'a excommunié, il ne peut l'absoudre que présent. 3° Il n'est pas nécessaire de laisser le moindre intervalle entre l'excommunication et l'absolution. »

Rabban bar bar Ḥana (vers 280) dit : « R. Asi apporta à R. Ammi un panier de fruits. Ils en mangèrent sans se laver les mains et sans m'inviter; ensuite chacun dit son action de grâces en particulier. J'ai appris ainsi trois choses. D'abord qu'il n'y a pas lieu de se laver les mains pour manger des fruits. En second lieu qu'on ne se réunit pas pour une action de grâces en commun quand on mange des fruits. Enfin : si l'on mange ensemble, on peut rester séparés pour l'action de grâces » (T. B., *Hullin*, 106ᵃ).

Accompagner son maître dans ses sorties et ses voyages entrait aussi dans les services du disciple. Il va de soi que l'élève tâchait, dans ses rapports avec son maître pendant les voyages, de récolter le plus de renseignements (Halakhoth) possible.

« Il arriva une fois que Gamaliel (vers 90) et R. Elaï allaient d'Akko (Saint-Jean-d'Acre) à Kezib. Gamaliel vit un pain sur le chemin et dit à son esclave : « Ramasse ce pain. » Ensuite il aperçut un païen qui venait à leur rencontre et il lui dit : « Mabgaï, prends ce pain ». R. Elaï aborda le païen et lui dit : « Qui es-tu? » Il lui

répondit : « Je suis d'un poste militaire. — Quel est ton nom? — Mabgaï. — R. Gamaliel a-t-il fait jamais ta connaissance? Il répondit : « Non ». — Par là nous avons connu que Gamaliel avait vu dans le Saint-Esprit, puisqu'il avait appelé par son nom un inconnu. De ses paroles nous avons appris trois choses : qu'il est permis aux païens de manger des choses fermentées aussitôt après la Pâque; qu'il ne faut pas passer auprès d'un aliment sans le ramasser; qu'on juge d'après la majorité des voyageurs, c'est-à-dire que si sur une route ce sont les païens qui font le plus de trafic, on suppose que ce que l'on y trouve est de provenance païenne. Quand il arriva à Kezib, il vint quelqu'un pour le prier de le délier de son vœu. Gamaliel demanda à une personne qui accompagnait cet homme : « A-t-il bu à peu près le quart d'un log de vin d'Italie? » Il répondit : « Oui. — Dans ce cas, reprit-il, il faut qu'il marche à notre suite jusqu'à ce que son vin soit passé ». « L'homme alla avec lui jusqu'à la hauteur de Tyr. Alors Gamaliel descendit de son âne, se voila, s'assit par terre et le délia de son vœu. Ce jour-là, nous avons appris quatre choses : d'abord, qu'un quart de log peut enivrer; en deuxième lieu, que la marche dissipe l'ivresse; troisièmement, que l'on n'instruit pas un homme pris de vin; quatrièmement, qu'on ne délie pas d'un vœu en marche, à cheval ou debout, mais voilé et assis. » *Tosephta Pesahim*, c. 1.

Rabban bar bar Hana (vers 280) a rapporté que Josué ben Levi (vers 250) avait dit : « Un jour, je m'avançais sur une route à la suite de R. Eléazar ha-Qappar. Il trouva un anneau sur lequel était représenté un dragon. Il rencontra un jeune païen, mais ne lui dit rien; il en rencontra un autre adulte et il lui dit : « Détruis l'anneau et l'idole. » Et comme il ne voulait pas le faire, il le frappa du plat de la main; alors le païen détruisit l'anneau. J'en tirai trois conclusions : d'abord qu'un païen doit détruire son idole ou celle d'un autre; ensuite que celui qui connaît la signification d'une idole et son culte doit la détruire; mais que celui qui l'ignore (par exemple, un enfant) n'y est pas tenu; enfin qu'un païen peut même être contraint de le faire » (T. B., *Aboda Zara*, 43[a]).

R. Isaac bar Abdimi (vers 300) a dit : « J'allai, un jour de sabbat, dans un établissement de bains à la suite de mon maître. Je voulus mettre pour lui, dans la baignoire alimentée par l'eau thermale, une bouteille chaude d'huile à onction afin de la maintenir tiède; mais il me dit : « Prends un autre récipient et mets-y l'huile, afin qu'elle ne devienne pas plus chaude. » Je tirai de cela trois conclusions : d'abord que l'huile tombe sous les préceptes relatifs au chauffage (en sabbat, on ne peut chauffer qu'à un degré déterminé autant que la main supporte de chaleur), en second lieu, qu'un second récipient empêche de chauffer davantage, enfin que pour l'huile la tiédeur est sa caléfaction » (T. B., *Sabbat*, 40[b]).

Ces récits, pris entre vingt autres, font voir à quel point les Juifs estimaient utile et nécessaire la société du maître pour la formation de l'élève : on n'était vrai disciple qu'à ce prix. Mise à part l'exagération de certains traits puérils, on comprend, en effet, que la vie du docteur explique ses leçons, les précise, les grave dans l'esprit. Les apôtres ont fidèlement rempli, de par la volonté même du Christ, cette condition du parfait disciple. L'histoire évangélique nous les montre toujours aux côtés du Sauveur, au premier rang de ses auditeurs, jouissant d'une familiarité à laquelle personne autre n'est admis, si ce n'est en passant. C'est aux apôtres qui l'entourent de plus près que s'adressent principalement les avis du discours sur la montagne : cf. Luc., vi, 17. Et dans la suite : « Il cheminait à travers villes et villages, prêchant et annonçant le règne de Dieu, et les Douze étaient avec lui, ainsi que quelques femmes qui les servaient de leurs biens » (Luc., vii, 1, 2) Pour les foules et la plupart des auditeurs, le royaume de Dieu, proposé sous forme de paraboles, demeure voilé et presque incompréhensible; mais, quand Jésus est seul, « ses disciples avec les Douze » l'interrogent (Marc., iv, 10; cf. Math., xiii, 10; Luc., viii, 9) et ses explications leur découvrent tous les secrets des desseins divins. R. bar Hana avait appris par l'exemple de R. Ammi et de R. Asi (*Hullin*, 106[a]), qu'il n'était pas requis de se laver les mains pour manger des fruits. Les disciples apprennent mieux : les pratiques les plus recommandées des Pharisiens et imposées par eux à tout le peuple (Marc., vii, 3), ablutions des mains, les doigts fermés, avant le repas, aspersion des mets provenant du marché, lavage des coupes, des pots et des vases d'airain (Marc., vii, 3-5), autant de rites dont les libèrent l'exemple et la parole du Maître. Les apôtres servent d'intermédiaires entre Jésus et la foule : quand il multiplie les pains, c'est entre leurs mains qu'il les remet pour qu'à leur tour ils les distribuent à la multitude affamée (Mat., xiv, 19; Marc., vi, 41; Luc., ix, 16). Si les circonstances amènent la mention de quelqu'un de ceux qui entourent le Maître, c'est toujours le nom de l'un des Douze qui est mis en avant : Pierre (Mat., xv, 15), Philippe (Joan., vi, 5; xii, 21), Jean (Marc., ix, 38), André (Joan., vi, 8), Thomas (Joan., xi, 16), Jacques et Jean (Luc., ix, 54), Philippe et André (les introducteurs des Juifs hellénistes auprès de Jésus, Joan., xii, 22).

A mesure que le temps s'écoule et que la fin approche, les rapports de Jésus avec les siens deviennent plus intimes. Il organise d'une façon définitive le collège des Douze en conférant solennellement la primauté à Pierre (Mat., xvi, 13-20), « et à partir de ce jour Jésus-Christ se met à instruire ses disciples » (Mat., xvi, 21; Marc., viii, 31) sur la vraie nature de sa mission en leur révélant qu'il doit beaucoup souffrir, être rejeté par les chefs du peuple et être mis à mort. Il insiste à diverses reprises (Mat., xvii, 21, 22 et par.; xx, 17-19 et par.); ses prophéties se font de plus en plus claires et circonstanciées : il sera flagellé, crucifié (Mat., xx, 19). Il leur dévoile le mystère de sa mort rédemptrice : Mat., xx, 28; Marc., ix, 35. Seuls les Douze reçoivent la confidence de ces grands secrets (Mat., xx, 17; Marc., ix, 30), qui déconcerteraient et éloigneraient des âmes moins fidèles et qu'eux-mêmes d'ailleurs écoutent sans pouvoir encore ni les comprendre ni les croire. Il les instruit aussi à part (Marc., ix, 35-50; Mat., xviii-xx; Luc., ix, 46-50) des vertus d'humilité, d'abnégation, de dévouement qui doivent caractériser les membres du royaume et plus encore les chefs. Rien de saisissant comme le tableau que Marc nous trace de Jésus et de son cortège lorsque, malgré l'hostilité désormais déclarée des Pharisiens et des chefs, Jésus entreprend son dernier voyage à Jérusalem : « Ils étaient en route, montant vers Jérusalem, et Jésus marchait en avant (des disciples) et ceux-ci étaient troublés et les autres qui suivaient avaient peur. Et prenant de nouveau les Douze auprès de lui, il se mit à leur dire ce qui devait lui arriver... » (x, 32). En avant, Jésus, marchant résolument vers le terme de sa destinée; derrière lui, les Douze, que ne parvient pas à rassurer l'intrépidité du Maître; plus loin, la foule nombreuse (x, 1, 46), qui tremble pour le prophète de Galilée et dont la peur ralentit les pas. Sans trembler moins que les autres, les Douze cependant se tiennent plus près du Sauveur. Peut-être se répètent-ils la parole de Thomas peu de jours auparavant : « Allons nous aussi et mourons avec lui » (Joan., xi, 16). Leurs craintes ne sont pas chimériques, puisque Jésus, les prenant à part, leur prédit une fois

de plus sa passion et sa mort. Après le triomphe passager des Rameaux, durant les derniers jours de la vie de Jésus, il semble que les apôtres restent seuls avec lui : c'est avec les Douze que, le soir venu, il gagne Béthanie (Marc., xi, 11), avec eux qu'il revient au Temple (xi, 15). Seuls, ils s'asseyent avec lui à la dernière cène (Mat., xxvi, 20).

A eux sont réservées les suprêmes effusions du cénacle. Jésus leur rappelle l'élection dont ils ont été l'objet : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis » (xv, 16). Dans la prière sublime qui clôt ses entretiens, Jésus demande d'abord pour lui-même la gloire qui servira à la glorification de son Père (xvii, 1-5). Puis il arrête longuement ses regards sur ses apôtres (xvii, 6, 29) : « Père, ils savent maintenant que tout ce que tu m'as donné vient de toi; car les paroles que tu m'as données, je les leur ai données et ils les ont acceptées... Ceux que tu m'as donnés, je les ai gardés; et aucun d'eux n'a péri, si ce n'est le fils de perdition, pour que l'Écriture fût accomplie... Comme tu m'as envoyé dans le monde, ainsi je les ai envoyés dans le monde... » Enfin de ses apôtres sa pensée s'étend « à ceux qui croiront par leur parole » (xvii, 20). D'abord, les apôtres; ensuite le reste des croyants : tant les apôtres sont unis à Jésus, tant ils sont le lien qui rattache à Jésus tous les siens. Après un premier élan de zèle pour défendre le Maître, ils se dispersent, et la catastrophe du Calvaire les accable. Mais la résurrection et les apparitions du Sauveur leur rendent courage. Les Onze de nouveau se réunissent et Jésus les investit de pleins pouvoirs pour prêcher l'évangile (Joan., xx, 19-23; Mat., xxviii, 18-20; Marc., xvi, 14, 15; Luc., xxiv, 33-49). Après l'Ascension, ils forment le centre de la communauté (Act., i, 13), et ils en prennent la direction sous la suprême autorité de Pierre (Act., i, 15; ii, 14), dont le premier acte est de compléter le nombre des Douze par l'adjonction de Mathias.

On voit comment a été fidèlement remplie l'intention de Jésus appelant ses apôtres « pour qu'ils fussent avec lui ». Et puisque, selon les idées des Juifs, la vraie formation du disciple consistait à suivre et observer le Maître autant qu'à l'écouter, on pressent déjà de quelle autorité hors de pair cette qualité de compagnons assidus du Sauveur revêtira les Douze aux yeux de la communauté judéo-chrétienne.

c) *Mission des apôtres.* — Le rôle des apôtres ne se bornera pas à suivre de plus près leur Maître. Ce but immédiat à atteindre est ordonné lui-même à une autre fin, être un jour les dignes envoyés du Sauveur : il les choisit pour être avec lui « et pour les envoyer prêcher, avec pouvoir de chasser les démons » (Marc., iii, 16). Même vue dans saint Matthieu : le Sauveur, voulant envoyer des ouvriers dans sa vigne (ix, 38), appelle à lui les Douze « et leur donne pouvoir sur les esprits impurs, afin de les chasser et de guérir toute maladie et toute infirmité » (x, 1). Saint Luc exprime les mêmes idées au moment de la première mission : « Ayant réuni les Douze, il leur donne puissance et pouvoir sur tous les démons et pour guérir les maladies; et il les envoya prêcher le règne de Dieu et guérir les malades » (ix, 1, 2).

En effet, la première mission eut lieu peu après l'élection de saint Matthieu, qui, évitant, comme nous l'avons dit, toute précision historique sur le moment de cette vocation, ne marque non plus aucun intervalle entre l'appel et l'envoi. Ayant dit que « Jésus appela à lui les douze disciples » (x, 1), il dresse la liste « des douze apôtres » (x, 2-4) et il ajoute aussitôt : « Jésus envoya ces Douze, après les avoir instruits en ces termes... » (x, 5). Mais, s'il rapporte ces instructions avec plus de détails que Marc et Luc, il ne dit rien du temps ou de la manière dont s'effectue la tournée apostolique ni de son retour. Saint Luc au contraire, plus précis, intercale entre le choix des apôtres et le premier exercice de leurs fonctions un certain nombre de discours et de faits. Le Christ adresse d'abord à tous ses disciples d'importants avis que Matthieu insère dans le discours sur la montagne (Luc., vi, 20-49). Il guérit ensuite le serviteur du centurion (vii, 1-10); il ressuscite le fils de la veuve de Naïm (vii, 11-17). A la question des disciples de Jean-Baptiste : Es-tu celui qui doit venir? il répond par des miracles, et il prononce l'éloge du Précurseur, l'envoyé par excellence, dont les Pharisiens ont refusé d'écouter le message (vii, 18-35). Il justifie la pécheresse repentante condamnée par Simon le Pharisien (vii, 36-50). Il s'en va prêcher à travers villes et villages, accompagné des Douze (viii, 1). Il inaugure son enseignement en paraboles, dont les Douze réclament et reçoivent l'explication (viii, 4-18), et il exalte à leurs yeux le prix de sa parole en reconnaissant solennellement pour sa mère et ses frères ceux qui écoutent la parole de Dieu et la pratiquent (viii, 19-21). Il confirme enfin leur foi par le quadruple miracle de la tempête apaisée (viii, 21-25), du possédé dont il chasse « la Légion » de démons (26-39), de l'hémorroïsse guérie et de la fille de Jaïre ressuscitée (40-56). C'est alors seulement que Jésus détache d'auprès de lui les Douze. Tous ces événements et ces enseignements étaient éminemment aptes à la formation des nouveaux missionnaires. Saint Marc, toujours succinct, ne mentionne que les paraboles, l'épisode de la mère et des frères du Sauveur, et le quadruple miracle. Saint Matthieu lui-même n'a pas la richesse dont Luc fait ici preuve (miracle de Naïm, ministère des saintes femmes, apologie de la pécheresse) et il distribue d'autre façon la matière qui lui est commune avec celui-ci. Rien n'empêche cependant de conserver l'ordre de saint Luc : il permet de mieux comprendre comment les apôtres, témoins de paroles et d'actions si instructives, sont aptes à entrer dans la seconde partie de leur rôle.

Notre-Seigneur achève de les préparer par des recommandations que les trois Synoptiques reproduisent : identiques pour le fond, elles diffèrent dans quelques détails (Mat., x, 6-15; Marc., vi, 8-11; Luc., ix, 3-5). Voici le texte de saint Matthieu : « N'allez pas vers le chemin des nations et n'entrez pas dans la ville des Samaritains, mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. Et en route prêchez, disant que le règne des cieux est proche; guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons : vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement. N'ayez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni besace pour la route, ni deux ceintures, ni chaussures, ni bâton : car l'ouvrier mérite sa nourriture. Et quand vous entrez dans une ville ou un village, informez-vous qui y est digne, et demeurez chez lui jusqu'à votre départ. En entrant dans une maison, saluez-la : et si la maison est digne, que votre paix vienne sur elle; et si elle n'est pas digne, que votre paix retourne vers vous. Et si quelqu'un ne vous reçoit pas et n'écoute pas vos paroles, sortez de cette maison ou de cette ville et secouez la poussière de vos pieds. En vérité, la terre de Sodome et de Gomorrhe sera traitée avec plus de douceur au jour du jugement que cette ville-là. Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups : soyez donc prudents comme des serpents et simples comme des colombes. » Et saint Marc ajoute : « Et étant partis, ils prêchèrent la pénitence, et ils chassaient les démons, et ils oignaient d'huile les malades et les guérissaient » (vi, 13). Ces paroles nous montrent en quoi consiste la mission que Jésus confie aux apôtres. Quant à son étendue, elle est restreinte aux seuls Juifs. Elle a pour

objet la pénitence, qui doit préparer les âmes au royaume de Dieu; pour moyen de succès, le miracle. Le désintéressement le plus absolu, le détachement complet de toutes choses sont enjoints au prédicateur : il doit s'abandonner à la Providence, dont il est l'ouvrier et qui lui donnera ce qui lui est nécessaire. Saint Marc permet le bâton et les chaussures (vi, 8, 9), contrairement à Matthieu et Luc (ix, 3; x, 4; xxii, 35); peut-être la houlette du pasteur et les simples sandales, par opposition au bâton du voyageur et aux souliers des riches (cf. E. Power, *Biblica*, t. iv, 1923, p. 241-266), ou plutôt, autre façon de recommander le même esprit de pauvreté. Le missionnaire sera prudent : il n'acceptera pas au hasard une hospitalité dont souffrirait la dignité de son ministère. Il ira avec confiance, souhaitant à tous la paix, annonçant les biens du règne de Dieu, invitant tout le monde à la pénitence, condition nécessaire pour se tourner vers Dieu. Si on ne l'écoute pas, si on refuse de l'accueillir, qu'il demeure en paix : les incrédules seront sévèrement châtiés, car ils repoussent le salut messianique; mais lui, il ne sera en rien responsable de leur faute, il aura droit à sa récompense. Qu'il poursuive courageusement sa voie.

Pauvreté et désintéressement, prudence et simplicité, zèle des âmes et indépendance, intrépidité et persévérance, ce court tableau décrit les qualités exigées des apôtres du Christ. Mais ces traits ne les distinguent pas essentiellement des autres envoyés : les soixante-douze prédicateurs dont parle saint Luc s'entendront adresser les mêmes recommandations. Il nous reste donc, pour avoir une idée complète de l'apostolat, à rechercher dans la suite de l'Évangile les privilèges accordés aux apôtres.

d) *Mission définitive.* — *a*) *D'après les Synoptiques.* — La mission que nous venons de décrire ne fut que temporaire. Elle paraît même avoir été de très courte durée. Saint Marc et saint Luc rapportent le retour des apôtres dans le même chapitre que l'envoi : Marc., vi, 7-10; Luc., ix, 1-11. Dans l'intervalle, aucun fait saillant, si ce n'est que le bruit de cette prédication accompagnée de miracles parvint aux oreilles d'Hérode et suscita chez le meurtrier de Jean-Baptiste des terreurs superstitieuses. La tournée dura quelques jours, au plus quelques semaines. Serait-ce pour cette unique campagne que Jésus aurait choisi les Douze? Harnarck le prétend : *Die Mission* [4] t. i, 1923, p. 41-49. « Il est historiquement certain, dit-il, que le Christ, durant sa vie, a envoyé ses disciples prêcher l'évangile aux seuls Juifs : son regard ne s'étendait pas au delà des frontières juives, il ne pensait pas à un autre apostolat que celui de son peuple. C'est seulement après la mort du Christ que les paroles : « Allez prêcher » (Mat., x, 7) ont été prises au sens universaliste et ont donné aux premiers chrétiens l'occasion d'attribuer au Christ ressuscité et exalté la mission définitive : allez, enseignez toutes les nations (Matt., xxviii, 19). Matthieu et Marc n'ont rien fait entrer d'une mission aux païens dans le cadre de la vie publique de Jésus, si ce n'est dans le discours eschatologique et le récit de l'onction : aussi le commandement du ressuscité trancherait-il trop avec tout ce qui précède. Cet ordre n'est pas sorti de ses lèvres : il résulte du développement historique postérieur, et c'est quand il fut passé dans les faits qu'on le mit dans la bouche du ressuscité. Paul ignore absolument un pareil précepte. » « Au reste, poursuit Harnack, il serait impossible et inutile de discuter avec ceux qui voient une opinion préconçue dans le refus d'accepter a tradition d'après laquelle Jésus aurait, après sa mort, bu et mangé et donné des instructions à ses disciples » (Harnack, *loc. cit.*, p. 46, n. 2). Ainsi, l'horizon de Jésus demeurait borné dans le temps, par la préoccupation de la fin prochaine du monde; borné dans l'espace, par l'amour exclusif de sa patrie; et son rôle direct finit à sa mort, car on ne saurait envisager sérieusement l'hypothèse d'une résurrection qui lui permettrait de grouper de nouveau les siens autour de lui. Cette dernière déclaration dit assez dans quel esprit ces questions sont traitées par la plupart des protestants dits libéraux. Cependant un bon nombre de critiques des plus indépendants n'hésitent pas à reconnaître le caractère principalement ou même absolument universel de la prédication du Christ. Pour ce qui est de savoir si le Christ a prévu et fondé une société qui lui survivrait et qui embrasserait le monde païen, voir art. du R. P. Frey, *Royaume de Dieu*, dans *Dict. de la Bible*, t. v, 1[a] col. 1250-1253. Pour la résurrection du Christ, voir Résurrection, dans le Supplément. Nous allons donc étudier les textes sans nous embarrasser de ces discussions d'ordre trop général.

Le premier est le logion célèbre dans lequel Notre-Seigneur, en récompense de la profession de foi de saint Pierre, l'établit comme fondement et chef de son église : « Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (Mat., xvi, 18, 19). Cf. *Dict. de la Bible*, art. *Pierre*, t. v, col. 361-362. De tout temps, les critiques protestants ou rationalistes se sont acharnés contre ce passage, les uns s'efforçant d'en nier l'authenticité, les autres d'en affaiblir le sens et la portée : cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme* [5], Paris, 1911, p. 94-113. M. Harnack est revenu à la charge en ces dernières années, *Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche*, dans *Abhandl. der Akadem. der Wiss.*, Berlin, 1918, p. 637-654. Il admet l'authenticité de cette déclaration, sauf en deux points. D'abord, le membre de phrase : « Et sur cette pierre je bâtirai mon église » ne fait pas partie du texte original et doit être considéré comme une addition tardive. Puis, le membre suivant doit se lire : « Les portes de l'Hadès ne prévaudront point contre toi ». De la sorte, il n'est pas question de l'Église, mais de Pierre. L'Hadès signifie la mort, et les paroles de Jésus renferment une promesse d'immortalité à l'égard de Pierre : la mort, qui triomphe de tout, ne pourra rien contre le disciple privilégié. Harnack prétend appuyer le texte ainsi abrégé, modifié et interprété, sur la version de Tatien et sur le témoignage d'auteurs anciens, tels que Porphyre, Origène, saint Ambroise, saint Épiphane, saint Jérôme. Il est vrai que la prophétie ainsi comprise ne s'est pas réalisée; mais qu'importe à M. Harnack? Pour lui, Jésus n'en serait pas à sa première erreur. — Ces hypothèses audacieuses ont suscité de vigoureuses réfutations, non seulement de la part des catholiques, mais aussi du côté protestant. On a montré que S. Éphrem, qui est, avec Aphraate, le principal témoin de la version de Tatien, connaissait le texte complet, et que, dans sa formule abrégée : « les portes de l'Hadès ne prévaudront point contre toi », le pronom *toi* ne se rapporte pas à Pierre, mais à Sion, symbole de l'Église. Quant à l'expression : « les portes de l'Hadès », qu'elle désigne directement le pouvoir de la mort comme le veut Harnack, ou qu'elle soit une personnification de l'enfer, comme le pensent beaucoup d'exégètes, la solennelle promesse d'immortalité ou de triomphe qu'elle annonce se comprend plus facilement si elle est directement adressée à l'Église plutôt qu'à Pierre. Cf. L. Fonck, *Biblica*, t. i (1920), p. 240-264; Schepens, *Recherches de Science Relig.*, t. x (1920), p. 269-302; H. Dieckmann, *De Ecclesia*,

Friburgi-im-Br., 1925, p. 295-314, et aussi du même, *Mat.*, XVI, 18, *Biblica*, t. II (1921), p. 65-69; Yves de la Brière, *La Primauté de S. Pierre dans le N. T.*, *Études*, t. CXIX, p. 585-614; 729-750; t. CXX, p. 55-74; du même, *Le texte « Tu es Petrus »*, dans d'Alès, *Dict. Apologétique*, t. III, mot *Papauté*, col. 1339-1366; Kneller, *Petrus als Felsengrund der Kirche*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1896, p. 129-139; 288-299; 375-382; André Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, p. 20-48, Louvain, 1900. Nous voyons ici se dessiner nettement l'œuvre du Christ sous son aspect extérieur et social. Les fidèles du Christ ne sont pas des unités isolées et sans lien : ils forment une société visible, à laquelle Jésus lui-même donne le nom de ἐκκλησία, assemblée. Par une image familière, Jésus compare cette société à un édifice. Une maison bâtie sur le roc défie toute la violence des pluies, des torrents et des vents (Mat., VII, 26, 27). Ainsi de la société construite par Jésus : elle résistera sans faiblir à tous les assauts de l'enfer, et la mort, qui détruit toutes les œuvres humaines, n'aura pas de prise sur elle. L'Église triomphera de toutes les causes de ruine, parce que Jésus lui donnera un fondement inébranlable. Dans l'Ancien Testament, Dieu aimait à s'appeler le « Rocher » d'Israël. Cette force divine, qui mettait Israël en assurance, Jésus la communique à Pierre pour asseoir inébranlablement l'Israël nouveau. Deux autres images viennent expliquer et préciser le rôle de Pierre. A lui sont remises *les clefs du royaume des cieux :* il sera l'intendant tout-puissant qui ouvre à qui il veut l'entrée de la maison, sans que personne puisse la fermer, ou qui la ferme quand il lui plaît, sans que personne puisse ouvrir (cf. Is., XXII, 15, 21, 22). A lui encore il appartiendra de *lier et de délier*, c'est-à-dire de défendre et de permettre, sans aucune restriction de cas ou de personnes : et cela, non pas seulement à la manière des rabbins, qui se contentaient de déclarer une chose permise ou défendue en interprètes faillibles de la Loi, mais avec une autorité telle que toutes les sentences d'absolution ou de condamnation, de licéité ou d'illicéité, prononcées par lui sur la terre, seront confirmées par Dieu dans le ciel. Pierre reçoit la plénitude des droits et des pouvoirs dans l'ordre du salut : c'est par lui, en union avec lui, en dépendance de sa suprême autorité doctrinale, législative, judiciaire, que l'Église est assurée d'être vraiment l'église du Christ et de durer, pour le salut du monde, jusqu'à la fin des siècles.

Le chef des apôtres sera donc par excellence le représentant et l'envoyé du Christ. Cependant, les autres apôtres participent aussi à la souveraine autorité. Jésus leur dit : « Si ton frère a péché contre toi et que tous les moyens de correction aient échoué, dis-le à l'Église : et s'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain. En vérité, je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux » (Mat., XVIII, 17, 18). Celui qui refuse de se soumettre à l'autorité de l'Église statuant en dernier ressort se met lui-même hors de l'Église, hors du salut : car la décision des apôtres, chefs de l'Église, est celle de Dieu même. Les privilèges de puissance et d'infaillibilité accordés plus haut à Pierre seul sont maintenant étendus à tous les apôtres. Nulle contradiction en cela : les apôtres, eux aussi, jugent, commandent, sanctifient, enseignent au nom et par l'autorité du Christ, mais sous la primauté effective de Pierre.

Th. Zahn objecte que ce discours est adressé aux Douze, non pas en tant qu'apôtres, mais comme formant alors la suite de Jésus, le noyau et le commencement de sa communauté : « Aucune allusion, dit-il, à une organisation hiérarchique, à des chefs et à des sujets; il n'est question, dans tout le contexte, que de grands ou de petits, d'humbles ou d'orgueilleux, de membres qui se séparent ou qui demeurent fidèles, de frères qui offensent ou qui sont offensés. S'il y avait, dans la communauté ou au-dessus d'elle, une autorité législative ou judiciaire attachée à la charge d'apôtre, le soin de trancher les différends n'aurait pas été confié à l'Église en général, sans faire mention des apôtres. La suite du discours : Si deux ou trois se réunissent en mon nom, je serai au milieu d'eux (XVIII, 19-20) exclut absolument toute tentative de trouver au verset 18 un pouvoir spécial des apôtres ». Th. Zahn, *Das Ev. des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 573. — Nous convenons que le ℣. 18 ne fait pas, en effet, directement appel à l'autorité des apôtres ou de chefs reconnus comme tels. Mais il constate et établit au sein de la communauté l'existence d'un pouvoir suprême à qui il appartient de dirimer tous les débats et d'employer pour cela toutes les sanctions, y compris l'excommunication, mesure d'une gravité extrême, puisqu'elle rejette le coupable hors de la sphère du salut, parmi les publicains et les païens. Or l'exercice de ce pouvoir, nous l'avons vu (Matth., XVI, 18), revient avant tout à Pierre, fondement de l'Église, intendant du royaume des cieux, législateur dont tous les décrets ici-bas sont ratifiés là-haut. Le silence de Notre-Seigneur dans le présent passage ne supprime nullement ce privilège de Pierre : il va de soi que l'autorité de l'Église, proclamée ici par Jésus, s'incarne en premier lieu dans le chef suprême qu'il lui a donné. Mais elle s'incarne aussi dans les autres chefs. Si Notre-Seigneur ne les désigne pas non plus, ils sont là cependant, ils forment, comme le reconnaît Zahn, le noyau de la petite communauté qui l'entoure : c'est à eux qu'il s'adresse principalement et c'est vers eux que se reporte naturellement la pensée du lecteur. D'ailleurs, si quelque doute pouvait rester encore sur les vrais dépositaires de ce pouvoir inconditionné de lier et de délier, la lumière se fera à souhait dans la suite : cf. Matt., XXVIII, 18. Quant aux versets 19, 20, ils ne concernent plus l'Église en tant qu'autorité sociale, mais les pieux groupements formés dans son sein : à ceux-ci Jésus promet son assistance pour exaucer leurs prières et les combler de grâces; seuls, les chefs pourront lier et délier. Il ne suffit certes pas, pour former cette Église douée d'une souveraine autorité, que deux ou trois fidèles se réunissent au nom du Christ, puisque le Maître prévoit qu'il peut arriver à un chrétien de se rendre coupable d'offenses graves, et qu'il ordonne de recourir contre lui à deux ou trois témoins, avant d'en parler à l'Église.

La puissance spirituelle que les Douze exercent sur la terre et que Dieu ratifie invisiblement au ciel éclatera un jour à la face du monde entier. Nous lisons dans saint Matthieu que Pierre demanda au Sauveur : « Voici que nous avons tout quitté pour vous suivre : quelle sera donc notre récompense? » Et Jésus leur dit : « En vérité, je vous dis que vous qui m'avez suivi, au jour de la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur le trône de sa gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël » (XIX, 28). Le jour de la « palingénésie » est le grand jour du jugement, qui inaugure, pour le royaume de Dieu, l'ordre définitif où chacun recevra à jamais selon ses œuvres : scène imposante dont saint Matthieu décrit plus loin la tragique grandeur (XXV, 31-46). Le Fils de l'homme « est assis sur le trône de sa gloire », dans la splendeur de la puissance et de la majesté qui conviennent au souverain juge. Devant lui comparaissent « les douze tribus d'Israël », c'est-à-dire le peuple juif tout entier, et aussi les chrétiens qui forment l'Israël nouveau, enfin tous les hommes sans exception. Dans ces assises solennelles, comment vont

se présenter les apôtres? Vont-ils comparaître à leur tour devant le tribunal, assurés sans doute de la récompense, mais demeurant dans l'attitude modeste du serviteur qui attend que son maître le justifie? Autour du trône de gloire, douze trônes sont dressés, et les Douze y prennent place. Non seulement ils ne sont pas confondus avec la foule, non seulement ils sont seuls exemptés du jugement, mais ils président. Et ce n'est pas une simple présidence d'honneur, ils partagent la fonction même du Fils de l'homme : avec lui, ils jugent « les douze tribus d'Israël » et l'humanité entière. La suite du discours insiste encore sur le privilège tout spécial accordé aux apôtres. Notre-Seigneur ne se contente pas de distinguer les Douze, qui jugeront, d'avec la multitude humaine qui sera jugée. Dans cette multitude, il envisage encore à part ceux de ses disciples qui, pour le suivre de plus près, ont fait des sacrifices plus généreux (XIX, 29). Ceux-ci auront leur récompense. Mais la récompense des apôtres est bien supérieure : à eux seuls de siéger sur des trônes en qualité de juges de l'univers. Cette promesse, si étonnante soit-elle, ne fait que maintenir, dans la phase finale du royaume, les droits que Jésus leur décerne dès la fondation même du royaume. Ils sont chefs, législateurs et juges du peuple de Dieu dès le temps présent, en qualité de représentants du Christ; il est juste que les hommes rendent compte un jour de leur conduite devant le Christ et ses représentants. L'apothéose des apôtres au seuil de l'éternité apparaît ainsi comme un simple reflet de l'autorité divine dont ils jouissent déjà.

Saint Luc rapporte la même promesse à une époque postérieure. Les douze apôtres (Luc., XXII, 14) s'étaient assis à table avec le divin Maître pour la dernière Pâque et le traître, semble-t-il, venait de sortir (XXII, 21-24; cf. Joan., XIII, 27-30). Jésus leur dit : « Vous êtes, vous, demeurés constamment avec moi dans mes épreuves, et moi, je dispose du royaume en votre faveur, selon que mon Père en a disposé en ma faveur, afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume : et vous serez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël » (Luc., XXII, 27-30). La table à laquelle Jésus, près de mourir, est assis avec les siens l'amène naturellement à leur promettre le bonheur du ciel sous l'image d'un festin perpétuel qu'ils goûteront dans sa compagnie. En harmonie avec cette perspective sans fin, l'image des trônes pour juger les douze tribus d'Israël évoque à son tour l'idée d'une suprématie et d'une autorité qui, comme dans saint Matthieu, s'exercera solennellement au jour du jugement, mais qui en outre durera éternellement. Les douze tribus figurent la juridiction universelle des apôtres. Si saint Luc ne parle pas expressément de douze trônes, c'est sans doute pour ne point paraître attribuer cette récompense à Judas au moment où Jésus vient de le maudire (XXII, 22). On notera que, dans saint Matthieu comme dans saint Luc, Jésus donne les trônes aux apôtres parce qu'ils l'ont suivi (Mat., XIX, 28) et qu'ils ont persévéré avec lui dans les épreuves (Luc., XXII, 28) : allusion à leur qualité de compagnons et témoins du Christ, condition et fondement de leur titre d'apôtres.

Enfin, après sa résurrection, Notre-Seigneur met le sceau à son œuvre par cette déclaration adressée « aux onze disciples » (Mat., XXVIII, 16) : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé : et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du monde » (XXVIII, 18-20). Pouvoir d'instruire et d'enseigner tous les peuples, pouvoir de baptiser, de sanctifier par l'administration des sacrements, pouvoir de notifier les commandements du Christ et de veiller à leur observation, le tout en vertu de la toute-puissance dont Jésus-Christ jouit au ciel et sur la terre et avec la garantie de son assistance infaillible, non pas seulement en certaines circonstances ni pour un temps, mais tous les jours et jusqu'à la fin des siècles : il ne se peut, en vérité, investiture plus complète et plus universelle. Les derniers mots font entendre que ces privilèges ne sont pas tous exclusivement personnels et que, dans la mesure nécessaire, d'une manière que l'avenir précisera, ils passeront des apôtres à leurs successeurs dans le gouvernement de l'Église.

Saint Marc se contente de noter avec emphase la mission universelle des apôtres : « Allez dans le monde entier prêcher l'évangile à toute créature » (XVI, 15). Il ajoute, comme preuve et soutien de la foi, le don des miracles qui se manifestera au sein de l'Église (XVI, 17-18).

Les apôtres sont donc les envoyés de Dieu, au sens le plus complet du mot. Le Christ les a lui-même choisis. Il fait d'eux ses compagnons de chaque jour, les premiers auditeurs de ses discours publics et les confidents de ses entretiens secrets, pour faire d'eux un jour ses témoins et ses hérauts. Il les enverra, après sa mort et sa résurrection, annoncer l'évangile à l'univers. Fondateurs de l'Église, qui est le royaume des cieux sur la terre, ils en seront les chefs : ils seront revêtus de la puissance même du Christ pour organiser la société nouvelle, pour être docteurs, pontifes, législateurs, juges.

b) *D'après saint Jean.* — Saint Jean, dans la prière sacerdotale du cénacle (XVII), met en relief cette qualité de plénipotentiaires dont les Douze sont revêtus : « Ceux que tu m'as donnés, je les ai gardés, et nul d'entre eux n'a péri, si ce n'est le fils de perdition, pour que l'Écriture fût accomplie... Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé (ἀπέστειλας) dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde (ἀπέστειλα) : et je me sanctifie pour eux, afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés en vérité. Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour tous ceux qui, par leur parole, croient en moi, afin que tous soient un, et que, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (ἀπέστειλας : XVII, 12, 21). Ainsi les Douze, car, d'après le contexte, c'est d'eux qu'il s'agit, sont les envoyés et les apôtres du Christ, comme le Christ lui-même est l'envoyé et l'apôtre du Père. Ce rapprochement entre le Fils, envoyé du Père, et les Douze, envoyés du Fils, ouvre une perspective qui grandit à l'infini la dignité de ceux-ci. Notre-Seigneur y insiste. On dirait que tout l'objet de sa mission, tout le but de sa vie était premièrement de gagner et de former les apôtres : c'est pour eux, pour les « sanctifier dans la vérité », pour les rendre saints les premiers et aptes à sanctifier les autres par la vérité évangélique, qu'il va « se sanctifier lui-même », en s'immolant sur la croix comme une victime consacrée au Seigneur. Jésus est venu aux Douze, et ceux-ci, à leur tour, iront à l'univers. « Je ne te prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par leur parole, croient en moi », περὶ τῶν πιστευόντων. Ce participe présent est à noter : le regard de Jésus se porte sur l'immense famille des croyants; tous sont présents à ses yeux, tant ceux qui ont déjà embrassé la foi que ceux qui viendront dans l'avenir. Et tous, Jésus les regarde comme la postérité spirituelle des apôtres; c'est à ce titre qu'il prie pour les fidèles et les bénit : ils sont devenus siens parce qu'ils ont cru en lui, à la voix des apôtres. Il serait difficile de donner une idée plus haute de la mission des Douze : d'une part, mission sublime, qui prolonge

celle de Jésus lui-même; d'autre part, mission réservée et exclusive, puisqu'il n'y a de foi véritable et authentique en Jésus que celle qu'ils ont transmise. Cette conception, il est vrai, ne précise pas les droits et les privilèges des apôtres, mais elle fait assez entendre qu'ils posséderont, dans la mesure nécessaire, l'autorité même de Jésus-Christ pour instruire les âmes, les sanctifier, les garder dans l'unité, les guider enfin dans la voie du salut.

A la vérité, au moment où Jésus s'exprime ainsi, près de quitter la salle de la dernière cène pour se rendre à Gethsémani, la formation des apôtres n'est pas encore complète; mais il compte, pour parachever son œuvre, sur l'assistance du Paraclet, l'Esprit de vérité, qui leur enseignera toute vérité (xvi, 13). Non seulement le Saint-Esprit ouvrira leur intelligence à des vérités qu'ils ne perçoivent pas encore, mais il leur donnera lumière et courage pour être les véridiques témoins du Christ à partir du moment où ils l'ont suivi, c'est-à-dire dès le commencement : « Il rendra témoignage de moi, et vous rendrez aussi témoignage, car vous êtes avec moi dès le commencement » (xvi, 26, 27). Saint Marc nous a dit que Jésus a choisi les apôtres « pour être avec lui »; nous retrouvons dans saint Jean la même expression, formulant la même condition nécessaire de l'apostolat. Saint Jean ajoute qu'ils étaient avec Jésus « dès le commencement » : par où il faut entendre l'entrée en scène du Messie, marquée, dans le quatrième évangile comme dans les Synoptiques, par la prédication du Précurseur : autre condition, que déterminera également le livre des Actes. Les apôtres ne sont pas les témoins de la dernière heure, il faut que leur témoignage embrasse, moralement du moins, toute la vie publique du Sauveur (Act., i, 22).

Le soir même de sa résurrection, Jésus confirme les promesses qu'il avait faites aux apôtres. Entré dans la salle où les disciples étaient réunis, les portes closes, par peur des Juifs, il leur dit : «La paix à vous»; et, pour les rassurer, il leur montre ses mains et son côté. « Puis, il leur dit de nouveau : Paix à vous; comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » Et ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et il leur dit : « Recevez l'Esprit-Saint : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à qui vous les retiendrez » (xx, 21-23). Les deux notions johanniques : apostolat de Jésus continué par les apôtres et don du Saint-Esprit s'accompagnent ici du pouvoir divin d'absoudre, formulé en des termes qui rappellent saint Matthieu. Jésus souffle sur les apôtres, pour signifier extérieurement le don intérieur et invisible de l'Esprit, et ce signe sensible, sans s'imposer obligatoirement comme l'ablution baptismale, oriente cependant l'esprit vers une conception sacramentelle de la rémission des péchés et des autres moyens de sanctification.

La dernière des manifestations du Sauveur ressuscité racontées dans le quatrième évangile eut lieu sur les bords du lac de Tibériade. En présence de Thomas, de Nathanael, des deux fils de Zébédée et de deux autres disciples (Joan., xxi, 2), Jésus provoque de la part de Pierre une triple protestation d'amour et le récompense en lui disant par deux fois : « Pais mes agneaux », puis, « Pais mes brebis » (xxi, 16, 17). Pierre reçoit ainsi le troupeau du Christ; il devient le pasteur unique de l'Église universelle, sans que Jésus cesse pour cela d'être le Bon Pasteur (x, 11). Pasteur du troupeau, fondement de l'édifice : deux images également suggestives de la primauté de Pierre. La première évoque cependant, avec l'idée d'une supériorité absolue, celle d'un amour et d'un dévouement qui rendent l'autorité aimable et douce.

En somme, saint Jean nous offre, sous des images et des formules différentes, la même conception de l'apostolat que les Synoptiques. De part et d'autre, même mission universelle confiée aux apôtres, même qualité de délégués et représentants du Christ munis de pleins pouvoirs, en particulier même faculté illimitée de lier et de délier, même infaillibilité d'enseignement, enfin même primauté reconnue à Pierre : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous ai envoyés » : cette déclaration du Christ condense en une analogie extrêmement riche et suggestive les grandeurs et les privilèges de l'apostolat.

e) *Conclusion.* — Il est facile de faire maintenant la synthèse des données évangéliques analysées jusqu'ici. L'apostolat se présente donc avant tout comme une grâce gratuite de la part de Jésus-Christ. Il a lui-même librement appelé ses apôtres, qui, librement et généreusement, l'ont suivi. Quelques-uns semblent s'être offerts d'eux-mêmes; mais cette spontanéité, fruit elle-même de l'attrait divin qui les prévenait, ne créait par elle-même aucun droit. Plusieurs ont été l'objet d'invitations successives qui les dégageaient progressivement de leurs occupations et de leur milieu et les attachaient à Jésus. La vocation définitive a eu lieu vers le milieu de la carrière publique du Sauveur. Le soin que Jésus prend de fuir Capharnaüm et la foule pour s'en aller seul, à l'écart, sur la montagne et y passer la nuit en prière, indique l'importance du dessein qu'il projette. Parmi les nombreux disciples qui le suivaient alors, il choisit « ceux qu'il voulut », au nombre de douze, les appela à lui et leur donna le nom d'*apôtres* ou envoyés. Son but était de les associer étroitement à sa personne pour les former, les instruire, se préparer en eux des successeurs. Une première tournée en Galilée, signalée par de nombreux miracles, prélude à leur mission future. Mais, tandis que, de son vivant, Jésus borne leur apostolat, comme le sien propre, aux brebis d'Israël, il les enverra, après sa mort, aux brebis égarées dans le monde entier, pour qu'il n'y ait qu'un seul bercail et un seul pasteur. Ils ne seront pas d'ailleurs de simples prédicateurs, chargés d'attirer les âmes à l'Évangile et de les y maintenir par le moyen de la parole et du miracle. Jésus veut faire de ses fidèles le royaume des cieux visible sur la terre, une « Église », comme il le dit lui-même, une société organisée qui durera autant que le monde qu'elle doit sauver. De cette société les apôtres seront les fondateurs et les chefs. A cette fin, le Christ, tout-puissant au ciel et sur la terre, leur communique sa plénitude : pouvoir d'enseigner l'évangile en transmettant tous les enseignements et les ordres du Maître dans leur pureté et sans crainte d'erreur; pouvoir social de lier et de délier en commandant au nom de Dieu, et en portant des lois qui montreront et, au besoin, créeront pour la conscience le devoir ou la liberté; pouvoir judiciaire, coercitif et exécutif, en réglant souverainement tous les différends entre chrétiens et en appuyant leurs sentences des plus graves sanctions, que Dieu même ratifiera; pouvoir de sanctification et d'ordre par le baptême, l'absolution, l'eucharistie, l'onction des malades (Voir dans le SUPPLÉMENT aux mots : BAPTÊME, PÉNITENCE, EUCHARISTIE, EXTRÊME-ONCTION), c'est-à-dire par l'administration des sacrements qu'ils conféreront eux-mêmes et donneront aux autres le droit de conférer. Cependant cette plénitude de puissance n'est pas communiquée à chacun d'eux en une indépendance absolue, ils l'exerceront sous l'autorité de Pierre : l'Église n'est pas un corps à douze têtes; ils ne forment tous qu'un seul corps en union et dépendance de Pierre, comme Pierre lui-même, fondement de tout l'édifice, ne fait qu'un avec le fondement unique, Jésus. Ces pouvoirs ne leur sont pas personnels au point de périr avec eux : ils survivront au sein de l'Église, destinée à durer jusqu'à la consom-

mation des siècles. La signification étymologique du mot « envoyé » convient à merveille aux apôtres : ils sont les *envoyés* que Jésus détache d'auprès de sa personne et munit de tous ses pouvoirs pour continuer son œuvre et l'asseoir sur des bases définitives.

II. L'ORIGINE DE L'APOSTOLAT. — Plusieurs critiques et historiens protestants ont émis l'opinion que l'apostolat est une institution d'origine juive que les chrétiens se seraient contentés d'adopter. Pour nous, une fois établie la vérité des faits évangéliques tels que nous venons de les rapporter, la question d'imitation ou d'emprunt reste d'une importance secondaire. Que Notre-Seigneur se fût inspiré d'usages juifs pour réunir autour de lui le collège des Douze, il n'y aurait à cela rien d'impossible, rien même de surprenant. Loin que cette imitation dût faire suspecter la sincérité ou l'authenticité des récits évangéliques, elle la confirmerait plutôt, en maintenant l'œuvre du Christ en contact plus direct avec les bases naturelles que lui offrait le monde judaïque. Étudions en toute liberté d'esprit les documents.

Nous sommes assez bien renseignés pour les années qui suivirent la destruction de Jérusalem et du Temple en 70. Le sacerdoce juif, composé surtout de sadducéens, ayant disparu dans la tourmente ou du moins perdu son ancienne influence, l'autorité passa entre les mains des rabbins, pour la plupart pharisiens, et l'un d'eux prit, avec l'ancien titre d'ethnarque, la direction des restes de la nation. Le patriarcat devint héréditaire dans la famille de Hillel. « Je sais, pour l'avoir éprouvé, écrit Origène à Jules Africain, quelle autorité les Césars ont laissée à l'ethnarque sur ceux de sa nation : elle ne diffère en rien de la puissance royale » *P. G.*, t. XI, col. 347. Elle allait jusqu'à porter des sentences de mort. Il l'exerçait d'accord avec un tribunal suprême, qui jugeait toutes les questions théoriques ou pratiques sur le terrain religieux. Tous les chefs de synagogues relevaient de sa juridiction : il les nommait ou les révoquait à son gré. Il percevait enfin, pour les besoins de son administration, un tribut annuel pris sur les dîmes et les prémices. Cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, t. I, p. 388; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* [4], t. III, p. 120 sq. Il avait auprès de sa personne un certain nombre de conseillers ou d'employés qui devenaient à l'occasion ses délégués, ἀπόστολοι. Ils avaient une triple fonction : transmettre les lettres du patriarche, veiller sur le service des synagogues, surtout recueillir le tribut annuel, qui est parfois appelé ἀποστολή. « Les Juifs, dit Eusèbe de Césarée (*In Is.*, XVIII, 1 ; *P. G.*, t. XXIV, col. 212-214), appellent encore aujourd'hui *apôtres* ceux qui vont porter en tous lieux les circulaires des chefs ». « Les patriarches des Juifs, écrit à son tour saint Jérôme, envoient des *apôtres*... Apôtre signifie *envoyé;* c'est aussi le sens du mot Silas » (*In Gal.*, I, 1; *P. L.*, t. XXVI, col. 311). Saint Épiphane nous montre les « apôtres » à l'œuvre en racontant l'histoire d'un Juif illustre, nommé Josèphe, qui se convertit et fut créé comte au temps de Constantin le Grand. Josèphe était le conseiller et le familier des patriarches. Nommé « apôtre », charge qui rapporte honneur et profit, il alla en Cilicie recueillir dans chaque ville les dîmes et les prémices. D'une grande honnêteté et sévérité de mœurs, il destitua dans diverses synagogues beaucoup de chefs, de prêtres, de presbytres et de hazans ou ministres inférieurs. Cf. *Hær.*, XXX (*P. G.*, t. XLI, col. 410 sq.).

Toutefois, ces témoignages et autres semblables relatifs à « l'apostolat » juif ne remontent pas au delà du IVe ou du IIIe siècle. Peut-on en constater l'existence à une époque antérieure, au temps même de Notre-Seigneur? Plusieurs historiens l'assurent : W. Seufert, *Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats*, p. 10 sq.; Harnack, *Die Mission* [4], t. I, p. 340 sq.; Schütz, *Apostel*, p. 78-83; Juster, etc. Ils font appel soit à l'antique mission des collecteurs de l'impôt sacré soit à divers textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ou des Pères de l'Église.

Les Juifs payaient chaque année pour le Temple de Jérusalem un impôt qui remonte au temps de Moïse (Ex., XXX, 12; cf. Neh., X, 32 sq.) Sa valeur était d'un demi-šekel ou deux drachmes grecques, environ deux francs (or). Il était dû par tous les hommes âgés de vingt ans et au-dessus; les femmes et les esclaves n'y étaient pas astreints, et les prêtres s'en prétendaient exempts. La Palestine le payait dans la quinzaine qui précédait la Pâque; les régions voisines, quinze jours avant la Pentecôte; les pays plus éloignés, avant les Tabernacles. Les communautés faisaient parvenir cet argent au temple par le moyen de délégués « sacrés », ἱεροπομποί (Philon, *Leg. ad Caium*, 31, 40; cf. *De monarch.*, II, 3; *De Templo*, 3; *De vict.*, 2; Josèphe, *Ant.*, XVIII, IX, 2; *Bell. Jud.*, VII, VI, 6), choisis parmi les principaux de la cité et qui étaient parfois en fort grand nombre. Après la destruction du Temple en 70, cet impôt cessa, mais Rome en exigea pour sa part un semblable. Cf. Strack-Billerbeck, *Das Ev. nach Matth.*, p. 760-770.

Mais on ne voit pas comment ces faits seraient un précédent des fonctions apostoliques. Ces délégués ne sont pas envoyés par l'autorité centrale, mais par les communautés dispersées; leur nombre n'est pas déterminé; leurs fonctions ne sont pas permanentes; ils s'appellent ἱεροπομποί, et non ἀπόστολοι. Bref, ils n'ont rien de commun avec les apôtres du Christ. Il faut en dire autant du « délégué de la synagogue » chargé de réciter les prières au nom de l'assemblée, rôle qu'on pouvait confier à n'importe lequel des assistants. Cf. Schürer, *Geschichte* [4], t. II, 515.

Les textes sont-ils plus précis en faveur d'un apostolat antérieur aux apôtres? R. Schütz allègue en ce sens plusieurs passages de l'Ancien Testament. Les rois juifs de Juda envoyaient des employés ecclésiastiques dans les villes de Juda pour enseigner la Loi au peuple : II Chron., XVII, 7-9. A côté de ces prédicateurs ambulants envoyés par le roi, on voyait des prophètes, envoyés de Dieu, qui naturellement pouvaient aussi s'appeler apôtres : I Reg., XIV, 6. Au temps d'Esther et des Macchabées, l'autorité centrale de Jérusalem dépêche vers la « diaspora » des chargés de pouvoirs avec lettres encycliques pour inviter à l'observation de la religion et des fêtes : Esth., IX, 20-29; II Macc., I, 1-10; II, 16. Le Talmud parle d'envoyés chargés de veiller à l'unité du calendrier, de réorganiser à l'occasion les communautés, de réprimer les abus religieux : *Sanh.* 11ab, 26a, etc. Cf. H. Vogelstein, *Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum*, dans *Monatsschr. für Gesch. Wiss. des Judentums*, 1905, p. 427-449.

Harnack à son tour (*Die Mission* [4], t. I, p. 342) relève dans le Nouveau Testament diverses allusions. Paul demande et obtient du grand prêtre des lettres contre les chrétiens de Damas (Act., IX, 2; XXII, 5); les Juifs de Rome l'écoutent, parce qu'il n'est venu de Judée contre lui aucune lettre ni aucun rapport malveillant (XXVIII, 21); par contre, il déclare aux Corinthiens qu'il n'a pas besoin de lettres de recommandation (II Cor., III, 1) ; il se charge de porter à Jérusalem les aumônes des chrétientés (Gal., II, 10), avec l'aide des « apôtres des églises » (II Cor., VIII, 23), qui, comme les hiéropompes, se rendront aussi à Jérusalem. Épaphrodite est, à l'égard de Paul, l' « apôtre » des Philippiens charitables (Phil., II, 25). Paul ne veut pas que les Galates le confondent avec les prédicants ou apôtres juifs (Gal., V, 11). Porteurs des lettres officielles, répresseurs des doctrines nouvelles par

mandat de l'autorité centrale, collecteurs d'aumônes, prédicants, voilà bien les missionnaires juifs prédécesseurs des apôtres!

A ces indications il faut ajouter, dit-on, les affirmations très nettes de saint Justin et d'Eusèbe. Saint Justin adresse aux Juifs, en la personne de Tryphon, ces reproches : « Loin de vous repentir de vos crimes, vous avez alors choisi à Jérusalem et envoyé par toute la terre des hommes qui traitaient le christianisme d'hérésie impie, nouvellement apparue, et qui répandaient partout les accusations que répètent ceux qui ne nous connaissent pas... » (*Dial.*, xvii, 1). Plus loin il précise ses accusations : « Les Juifs de Jérusalem annonçaient partout que Jésus de Galilée était un imposteur. Crucifié, ses disciples avaient volé son corps dans le sépulcre, la nuit, et ils égaraient maintenant les hommes en racontant qu'il était ressuscité des morts et monté aux cieux » (*Dial.*, cviii, 2. Cf. cxvii). De même Eusèbe (*In Is.*, xviii, 1, *P. G.*, t. xxiv, col. 212, 213) : « Comment se fait-il que tous les Juifs, en tous lieux, se soient pareillement et d'un commun accord opposés à la doctrine chrétienne? Nous trouvons dans les récits des anciens que les prêtres et les presbytres de Jérusalem envoyèrent des lettres dans tous les pays à tous les Juifs pour dénoncer la doctrine du Christ comme une secte nouvelle et ennemie de Dieu, et les avertir par lettre de la rejeter... »

Mais tous ces textes produits par Harnack sont loin d'être décisifs. D'abord, les citations bibliques prouvent seulement que, dans certaines circonstances extraordinaires, les Juifs de Jérusalem envoyaient des messagers aux autres communautés, pour les tenir au courant de faits qui intéressaient de quelque manière la nation entière. Les chefs de la ville sainte se croyaient aussi en droit d'exercer au loin un contrôle religieux et d'employer au besoin la force contre les dissidents. En tout cela, rien que de temporaire et d'occasionnel. Le fait que Paul, tout jeune encore, demande et obtient de sévir contre les chrétiens de Damas montrerait plutôt qu'il n'y avait pas, à cette époque, de fonctionnaires attitrés pour des missions de ce genre. Le terme de « apôtre des églises », dans saint Paul (II Cor., viii, 23; Phil., ii, 25), témoigne bien plus de la fréquence du mot parmi les chrétiens que de l'existence d'un apostolat juif. Quant aux déclarations de Justin et d'Eusèbe sur l'opposition faite partout à l'Évangile en vertu d'un mot d'ordre venu de Jérusalem, Mgr Batiffol remarque avec raison : « Vraisemblablement, le dire de Justin est une supposition suggérée par le récit de la démarche faite par les princes des prêtres et les pharisiens auprès de Pilate (Mat., xxviii, 62-66). Le dire de Justin n'a donc pas la valeur d'un fait » (*L'Église naissante*, p. 47, 48). L'allégation d'Eusèbe fondée sur les écrits des anciens n'ajoute pas de valeur nouvelle au récit de Justin, qu'elle reproduit. Il reste donc seulement que Jérusalem « communiquait avec les Juiveries de la dispersion par lettre et par messager » (Mgr Batiffol, p. 48) et leur donnait, surtout dans les questions religieuses, une direction généralement reçue avec déférence. Cela suffit-il pour parler d'un apostolat juif qui aurait servi de modèle à l'apostolat des Douze? Quelques auteurs le pensent. « Le collège des douze apôtres à Jérusalem, dit Schütz (*Apostel u. Jünger*, p. 80), fut l'imitation de la centralisation de l'autorité religieuse dans la ville sainte. » C'est vraiment se contenter de peu. Ce n'est pas parce qu'ils résident à Jérusalem, c'est parce qu'ils sont apôtres, c'est-à-dire délégués et vicaires du Christ, que les Douze possèdent une autorité partout reconnue. Autorité souveraine en toute sorte de questions, aussi bien sur le terrain pratique et administratif que dans le domaine de la liturgie, du dogme ou de la morale, autorité directe et universelle sur toutes les églises, autorité exercée d'une manière permanente au nom et par la volonté du Chef Suprême, voilà le caractère propre de l'apostolat évangélique : or aucune institution juive jusqu'ici connue n'offre rien de semblable au premier siècle de notre ère ni aux siècles précédents.

III. L'Apostolat dans les Actes. — On a appelé avec raison les Actes « l'évangile de l'apostolat » : comme les évangiles sont le récit de la bonne nouvelle annoncée par le Christ, ainsi les Actes sont l'histoire de la bonne nouvelle répandue par les apôtres. D'une part, l'apostolat tient une large place dans ce livre, comme l'indiquerait déjà par elle-même la fréquence du terme ἀπόστολος (28 fois : Cf. Moulton-Geden, *A concordance to the greek Test.*2,). D'autre part, l'application de ce titre à de nouveaux sujets, non seulement à Mathias, qui est admis dans le collège des Douze, mais encore à Paul et à Barnabé, qui ne sont point de ce nombre, révèle dans la notion d'apostolat des nuances nouvelles qu'il nous faudra analyser.

1° *Election de Mathias.* — Le premier chapitre nous fournit des données importantes sur l'origine, l'objet, la nature de la charge apostolique. Après avoir rappelé que l'élection des apôtres est l'œuvre de Jésus (οὓς ἐξελέξατο, Act., i, 2), saint Luc nous apprend que le Sauveur ressuscité continua durant quarante jours, par de fréquentes apparitions et des entretiens familiers, à les former et à les instruire (i, 3). Puis l'historien rapporte en ces termes le programme que le Maître déroule aux yeux des siens : « Vous recevrez la force du Saint-Esprit, qui descendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem et dans la Judée et la Samarie et jusqu'à l'extrémité de la terre » (18). C'est, d'étape en étape, la conquête du monde. Ils annonceront d'abord la révélation messianique aux Juifs, à qui les prophéties la promettent en premier lieu : la ville sainte sera le centre d'où la parole de Dieu rayonnera dans toute la Judée. Ils franchiront ensuite les limites que Jésus s'était imposées à lui-même : ils évangéliseront la Samarie, non plus en passant et par occasion, parlant à des individus isolés, comme fit Jésus pour la Samaritaine, mais en ambassadeurs officiels qui apportent à tout le peuple le message de salut. Cela ne suffit pas encore : aucune barrière politique ou nationale ne doit retenir les envoyés du Christ, l'univers s'ouvre devant eux, ils ne s'arrêteront qu'aux extrémités de la terre. Ces paroles de Jésus, qui expriment si vivement la mission universelle des apôtres, résument aussi tout le plan des Actes, qui montreront la marche progressive de l'évangile depuis Jérusalem, par la Judée et la Samarie, à travers l'Orient et l'Occident, jusqu'à Rome. Et Rome même ne sera pas une fin, elle sera un commencement, un centre nouveau de propagande plus vaste. C'est aux Juifs incrédules de Rome que Paul déclare : « Sachez que le salut de Dieu est envoyé aux nations, et elles l'entendront » (xxviii, 28); comme si les nations n'avaient pas entendu encore, comme si rien n'était fait tant qu'il resterait quelque chose à faire.

Après l'ascension du Sauveur, les disciples, au nombre d'environ cent vingt, attendent au Cénacle l'Esprit qu'il leur a promis. Les apôtres forment le centre de la petite communauté. Luc, qui nous a déjà transmis dans son évangile la liste de leurs noms, a soin de dresser ici un second catalogue. La plupart des noms qu'il reproduit ne reparaîtront plus au cours de son histoire; il n'importe : il s'agit des élus du Christ, des chefs de l'Église, et les chrétiens ne doivent pas ignorer ces noms glorieux.

Mais, au lendemain de l'ascension, les premiers élus du Christ ne sont plus au complet. La place de Judas va-t-elle rester vide? Non, et l'on est frappé de l'importance qu'ils attachent eux-mêmes au chiffre ini-

tial. « Au premier jour, en effet, douze est un nombre que les onze veulent maintenir » (Mgr Batiffol, *L'Église naissante* [5], p. 62, 63). En agissant ainsi, ils ne sont pas guidés par un simple sentiment de respect envers la pensée et le premier dessein du Maître : ils ont conscience d'obéir à sa volonté, manifestée d'avance par la voix des prophètes. Le Saint-Esprit, qui, par la bouche de David avait annoncé le crime de Judas et son châtiment (Act., I, 16-19; cf. ps. XLI, 10), avait dit aussi : « Qu'un autre reçoive sa charge » (I, 20; cf. ps. CIX, 8). « Il faut donc, conclut saint Pierre, que parmi les hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu parmi nous, à partir du baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé d'au milieu de nous, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection » (I, 21, 22).

Aux yeux de Pierre, les Douze sont avant tout des témoins. Leur témoignage porte principalement sur la résurrection de Jésus-Christ, et le premier discours de Pierre à la foule en donnera la raison : la résurrection de Jésus est la grande preuve, la preuve scripturaire et irréfutable qu'il est le Messie promis aux Juifs (Act., II, 24-33). Il ne suffit pas cependant de pouvoir attester le grand miracle pour faire partie des Douze, une autre condition est requise; il faut avoir accompagné Jésus tout le long de sa vie publique. Témoins de sa résurrection, ils ont qualité pour déclarer que Jésus est l'envoyé de Dieu; témoins de sa vie entière, de ses discours comme de ses actes, ils ont qualité pour prêcher sa doctrine.

Toutefois, si ces deux conditions sont exigées pour un témoignage véridique et complet, elles ne sauraient à elles seules conférer à ce témoignage le caractère d'autorité et d'infaillibilité divine sans lequel les âmes ne se sentiraient point en possession assurée de la vérité et du salut. La vocation apostolique ne vient point des hommes, mais du Christ. Lui seul, il avait choisi les Douze : lui seul, il peut donner à Judas un remplaçant et l'investir de la mission à laquelle l'Iscariote fut infidèle. Aussi Pierre et ses collègues ne choisissent-ils pas eux-mêmes le douzième. Ils se contentent de mettre en avant, au milieu de l'assemblée, et de présenter à Dieu deux hommes en qui se vérifient les deux conditions préalables. Puis, Pierre, au nom de tous, prie le Seigneur de désigner lui-même celui des deux qu'il choisit. Le moyen employé, sous l'inspiration divine, pour reconnaître la volonté du Seigneur est le sort. « Ils en présentèrent deux : Joseph, appelé Barsabas, qu'on surnommait le Juste, et Mathias. Et, s'étant mis en prière, ils dirent : Seigneur, toi qui connais le cœur de tous, indique lequel de ces deux tu as choisi pour prendre la place de ce ministère et de l'apostolat dont Judas est déchu pour s'en aller dans son lieu. On tira au sort pour eux, et le sort tomba sur Mathias, et il fut associé aux onze apôtres » (Act., I, 23-26). Aucune imposition des mains n'est mentionnée : la désignation par le sort est l'indication de Jésus lui-même, et Mathias, pas plus que les Douze autrefois, n'a besoin d'aucune autre investiture.

De ce récit il résulte, ce que nous savions déjà par l'Évangile, que le propre des Douze est d'être témoins de la vie et de la résurrection du Christ et d'avoir reçu de lui leur mission. Certains exégètes prétendent que, sur le premier point, « la déclaration des Actes (I, 22) exigeant que l'apôtre ait suivi Jésus depuis le baptême de Jean, contredit la tradition synoptique d'après laquelle les apôtres n'ont pas vu Jean-Baptiste baptiser Jésus-Christ » (Schütz, *Apostel...*, p. 82). Mais « le baptême de Jean », c'est-à-dire » le baptême qu'il a prêché » (X, 37), est une expression synthétique embrassant l'ensemble de l'activité du Précurseur et désignant de façon assez large le commencement de la vie publique du Sauveur. Quant au choix et à la mission des apôtres par le Christ, nous constatons quelques différences entre les données des Actes et celles des évangiles. Dans l'Évangile, les Douze sont appelés « pour être avec Jésus »; dans les Actes, Mathias est appelé parce qu'il fut avec Jésus. Le Christ choisit les Douze durant sa vie mortelle; Mathias reçoit sa vocation de Jésus ressuscité. Enfin, dans l'Évangile, la désignation vient immédiatement de Jésus; dans les Actes, il signifie son choix par le moyen du sort. De part et d'autre, la vocation apostolique a le Christ seul pour auteur, mais les nuances que nous apercevons dans l'élection de Mathias nous orientent vers une notion plus large de l'apostolat ou du moins des conditions requises pour avoir droit à ce titre.

2° *Autorité des Douze.* — La suite du récit des Actes nous montre les apôtres dans l'exercice de leur mission. Hérauts de la bonne nouvelle, ils prêchent d'abord dans la capitale : ils ne parlent encore qu'aux Juifs (III, 26), mais on sent dès le premier jour que leur parole, s'adressant à des Juifs venus de toutes les parties de l'univers, aura vite un retentissement mondial (Act., II, 9-12). Leur prédication consiste principalement à rendre témoignage à la résurrection du Christ (II, 32; III, 15; IX, 33), prédite par les prophètes. Pierre paraît d'abord seul (II, 14-42) à la tête des apôtres; puis Jean se montre à côté de lui (III-IV). Les autres apôtres, sans être désignés nommément, prêchent aussi (II, 32; V, 21), attestant avec une grande force la résurrection du Christ (II, 33; V, 33), et leur parole est appuyée d'éclatants miracles (II, 43; V, 12). Pierre tient la primauté en tout : c'est lui qui prend la parole au nom des apôtres (V, 29), il a l'initiative de toutes les démarches (*Dict. de la Bible*, art. *Pierre*, t. V, 1ª, col. 365-368), son ombre opère des miracles (V, 15). Au pouvoir de prêcher les apôtres joignent celui de gouverner. A Jérusalem, ils administrent les biens de la communauté (II, 43-45; IV, 35-37; V, 1 sq.; VI, 1 sq.), ils président au culte, ils instituent de nouveaux emplois (nomination des diacres : VI, 1-6), ils punissent les prévaricateurs de châtiments qui inspirent une terreur salutaire (V, 1-11). Leur autorité ne se limite pas à Jérusalem. Quand le diacre Philippe a commencé l'évangélisation de la Samarie, les Douze s'empressent d'y envoyer Pierre et Jean (VIII, 14), qui font descendre sur les nouveaux baptisés la plénitude du Saint-Esprit (VIII, 15-24) et qui gagnent à la foi plusieurs cités samaritaines (VIII, 25). De même, de multiples communautés se fondent en Judée et en Galilée (VII, 4; IX, 31). Toutes ces chrétientés répandues « à travers toute la Judée, la Galilée et la Samarie » ne font qu'une seule société qui s'appelle « l'Église » (IX, 31). Or l'Église obéit aux apôtres et, en particulier, à Pierre, leur chef, qui visite en personne « toutes ces localités » (διὰ πάντων, IX, 32), depuis Lydda et Sarona jusqu'à Jaffa et Césarée (IX, 35 sq.; X, 1 sq). Les disciples de Damas sont aussi en rapport étroit avec Jérusalem (IX, 13, 21, 27).

Jusqu'ici, la parole n'a été encore annoncée qu'aux seuls Juifs (XI, 19). A Césarée, la question se pose de savoir si les païens pourront devenir chrétiens par le baptême sans se faire juifs par la circoncision, et c'est Pierre qui, en les affranchissant des rites mosaïques, porte le premier à la Loi le coup de mort (X, 11; XI, 18). Bientôt Antioche devient le centre de la propagande parmi les Gentils, comme Jérusalem l'avait été parmi les Juifs. Les apôtres députent vers cette grande église Barnabé (XI, 22), qui s'adjoint pour compagnon Paul (XI, 25), dont il avait été jadis le protecteur et l'introducteur auprès des Douze (IX, 27). Tous deux, après avoir organisé la communauté d'Antioche,

s'avancent hardiment en plein pays païen (XIII, 4; XIV, 26). A leur retour à Antioche, des chrétiens trop attachés à la Loi suscitent des controverses qui menacent de créer un schisme. Mais le concile de Jérusalem resserre l'unité en faisant appel au principe, admis partout sans contestation, de l'autorité des apôtres sur l'Église universelle (XI, 6, 31) : les apôtres décident que la circoncision n'est pas nécessaire, et le débat est tranché. Ces derniers événements font apparaître sur la scène de l'histoire deux « apôtres » nouveaux, dont il faut maintenant nous occuper.

3° *L'apôtre Barnabé.* — Deux fois seulement dans le livre des Actes, le titre d'apôtre est donné à d'autres qu'aux Douze. Parlant de Paul et de Barnabé au cours de la première expédition qu'ils entreprennent loin d'Antioche, saint Luc les appelle « les apôtres » : XIV, 4; et un peu plus loin : « les apôtres Barnabé et Paul » (XIV, 14).

Barnabé, né en Chypre d'une famille lévitique (Act., IV, 36), est dès le premier jour un membre très en vue de l'Église de Jérusalem : voir *Dict. de la Bible*, mot : *Barnabé*, t. I, 2ᵃ, col. 1461-1464. Mais, si nous possédons assez de détails sur sa carrière de missionnaire, nous sommes moins renseignés sur ses titres à l'apostolat. Nous ignorons s'il avait, comme Mathias, suivi le Seigneur « depuis le baptême de Jean ». Bien plus, la manière dont il fut appelé n'est pas expressément mentionnée. Il ne paraît pas, en effet, qu'on doive regarder comme un équivalent de l'élection apostolique le choix qui est marqué XIII, 2, 3 : « Le Saint-Esprit dit (aux ministres de l'Église d'Antioche) : « Séparez-moi Barnabé et Paul pour l'œuvre pour laquelle je les ai appelés. » Alors, ayant jeûné et prié, ils leur imposèrent les mains et les laissèrent partir. » Il ne s'agit pas en cet endroit de leur première vocation ni d'une mission où ils exerceraient pour la première fois la charge apostolique : car l'un et l'autre travaillent depuis longtemps déjà, de manière officielle, à la prédication de l'évangile. L'œuvre à laquelle le Saint-Esprit les destine est une tournée évangélique, de grande importance il est vrai, mais temporaire, dont le récit remplit les chapitres XIII et XIV. L'imposition des mains ne leur confère non plus aucun pouvoir d'ordre ou de juridiction : Paul et Barnabé agissaient déjà dans la communauté d'Antioche en chefs ecclésiastiques, et ceux qui leur imposent les mains semblent de moindre dignité qu'eux. Ce rite paraît plutôt une simple marque de charité fraternelle et une prière par laquelle les frères d'Antioche « les livrent à la grâce de Dieu pour l'office qu'ils ont à remplir » (XIV, 26). Cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 380, 381.

Malgré ce silence sur la vocation et la mission immédiate de Barnabé, le récit des Actes lui reconnaît, ainsi qu'à saint Paul, une dignité et une autorité en tout comparables à celles des Douze. L'Esprit-Saint qui guide les deux missionnaires n'opère pas moins de merveilles par leur intermédiaire que par celui des Douze : même succès rapide de l'évangile parmi les païens (XIII, 49; XIV, 7, 21) que jadis en Judée et en Samarie, mêmes « signes et prodiges » (XV, 12), même effusion de l'Esprit, en un mot mêmes effets et mêmes preuves d'une mission divine. De même que les Douze, Paul et Barnabé organisent de leur propre autorité les chrétientés nouvelles (XIV, 23). Du reste, ils agissent en plein accord avec les Douze. Ceux-ci avaient déjà marqué leur confiance envers Barnabé, en le mettant à la tête de l'église d'Antioche, composée principalement de Gentils (XI, 19-24). Ils la lui confirment plus tard en écoutant avec grande joie le récit de la propagation de l'Évangile à travers le monde païen (XV, 4) et en approuvant hautement, au concile de Jérusalem, malgré l'opposition d'un certain nombre de Pharisiens convertis (XV, 5), la ligne de conduite qu'avaient tenue Paul et Barnabé, qui admettaient au baptême les croyants sans leur imposer la circoncision. Dans ce concile, Paul et Barnabé sont seuls à prendre la parole, avec Pierre et Jacques, en face de « toute la multitude » (XV, 12). Saint Paul, parlant aussi du concile dans son épître aux Galates, insiste sur cette égalité d'honneur et cette parfaite entente : « Jacques, Pierre et Jean, qu'on considérait comme les colonnes (de l'Église), me donnèrent la main à moi et à Barnabé, en signe d'accord, afin que nous fussions (les apôtres) des Gentils, et eux des Circoncis » (Gal., II, 9), ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Le mot *apôtre* ne se trouve pas dans ce membre de phrase elliptique, mais nul doute qu'il ne soit sous-entendu, car ce membre final ne fait que reprendre brièvement l'idée exprimée par deux fois au début de cette même phrase : « Ils virent que l'apostolat des incirconcis m'avait été confié, comme à Pierre celui des circoncis, car celui qui avait agi en Pierre pour l'apostolat des circoncis avait aussi agi en moi pour les païens » (II, 7, 8). La seule différence entre le début et la fin de la période, c'est que, au commencement, Paul ne parle que de son apostolat à lui et le compare à celui de Pierre, tandis que, dans la conclusion, la comparaison s'établit entre Pierre, Jacques et Jean d'un côté, Paul et Barnabé d'un autre. Ceux-ci ont même titre et même qualité pour aller aux païens que les premiers pour aller aux Juifs. Barnabé est donc apôtre comme Paul, comme Pierre, Jacques et Jean eux-mêmes. Le livre des Actes semble vouloir traiter Paul et Barnabé sur un pied d'égalité jusque dans les formules par lesquelles il les présente aux lecteurs, car, si Paul est mentionné sept fois avant Barnabé (Paul et Barnabé, XIII, 43, 46, 50; XV, 2ab, 22, 35), on trouve aussi tout juste autant de fois Barnabé avant Paul (Barnabé et Paul, XI, 30; XII, 25; XIII, 27; XIV, 14; XV, 12, 25).

Pour ces raisons, nous croyons que, d'après les Actes comme d'après saint Paul, Barnabé sans être des Douze est cependant apôtre au sens plein et rigoureux du mot. Plusieurs exégètes écartent cette conclusion en faisant appel à la théorie des sources. Les passages où Barnabé est qualifié d'apôtre en compagnie de Paul (Act., XIV, 4, 14) seraient un emprunt à un récit oral ou écrit, qui employait le mot apôtre en un sens large et que Luc aurait reproduit en lui laissant sa signification première. Ou plus simplement encore, Luc aurait étendu à Barnabé une désignation qui ne convenait proprement qu'à Paul. Cf. H. Bruders, *Die Verfassung...*, p. 26. Mais le titre d'apôtre présente un sens trop ferme dans tout le reste de l'ouvrage pour que saint Luc l'ait laissé sans valeur en ce seul endroit. D'ailleurs la question ne tient pas seulement à la présence d'un mot qui ne serait dit qu'en passant : c'est la carrière entière de Barnabé qui est décrite de manière à soutenir la comparaison avec les Douze et à justifier la grandeur du titre qui lui a été donné.

4° *L'apostolat de Paul.* — Le point resté obscur dans l'apostolat de Barnabé, l'appel du Seigneur, est au contraire mis en vive lumière dans l'histoire de Paul. On sait que nous avons trois récits de sa conversion. Notre intention n'est pas de les étudier pour reconstituer la trame historique de cet événement : Cf. *Dict. de la Bible*, mot *Paul*, t. IV, 2ᵃ; col. 2194-2200. Nous voulons seulement recueillir les traits capables de nous renseigner sur la manière dont il a été appelé, ainsi que sur la nature et l'objet de sa mission.

D'après la première relation (Act., IX, 1-19), Saul le persécuteur approchait de Damas, quand « soudain une lumière venue du ciel l'enveloppe; il tombe à terre, et il entend une voix qui lui dit : « Saul, Saul,

pourquoi me persécutes-tu? » Il dit : « Qui es-tu, Seigneur? » Et lui : « Je suis Jésus, que tu persécutes; mais lève-toi et entre dans la ville, et on te dira ce que tu dois faire » (IX, 3-5). En même temps, une vision avertit « le disciple Ananie » d'aller trouver Saul de Tarse pour lui imposer les mains et le baptiser. Comme Ananie tremble à ce nom, le Seigneur lui dit : « Va, car c'est pour moi un vase que j'ai choisi pour porter mon nom en présence des nations et des rois et des fils d'Israël : car je lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir pour mon nom » (IX, 15, 18). Ananie se rend auprès de Paul et lui impose les mains en disant : « Le Seigneur Jésus qui s'est montré à toi (ὁ ὀφθείς σοι) sur le chemin où tu venais m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit » (IX, 17). Paul, en effet, recouvre la vue. Il est baptisé, et après avoir prêché quelque temps à Damas, il revient à Jérusalem, où Barnabé le présente aux apôtres, en leur racontant « comment il avait vu en chemin le Seigneur et que le Seigneur lui avait parlé » πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδε τὸν κύριον καὶ ὅτι ἐλάλησεν αὐτῷ (Act., IX, 27).

De ce passage, il ressort d'abord que Paul a vu et entendu le Seigneur en personne. Le témoignage d'Ananie, lui-même instruit de tout par révélation divine, et surtout celui de Barnabé, écho du converti, ne laissent aucun doute sur le fait que Jésus se montrait à Paul en même temps qu'il lui parlait. La vocation divine est nettement exprimée dans les paroles du Christ à Ananie : « Celui-ci est pour moi un vase d'élection », σκεῦος ἐκλογῆς (IX, 15), c'est-à-dire un instrument que j'ai choisi pour faire connaître mon nom aux nations et aux rois, ainsi qu'aux enfants d'Israël. Il est vrai que ces paroles sont adressées à Ananie. Il ne s'ensuit pas cependant que la vocation de Paul soit médiate et se fasse par l'intermédiaire d'Ananie. Celui-ci avertira Paul de l'avenir que Dieu lui destine; mais le Seigneur se réserve de faire connaître lui-même à son serviteur « ce qu'il doit souffrir » pour porter l'Évangile en tous lieux; il veut donc lui-même l'instruire de sa mission. Ananie a bien moins de part dans la vocation de Paul que Pierre dans celle de Mathias. La mission de Paul sera universelle : elle embrassera les Gentils et les Juifs. Il est remarquable que, dans le but assigné aux travaux de Paul, les Gentils passent avant les Juifs. Ce n'est pas, nous le verrons, l'ordre de temps : Paul portera toujours son message aux Juifs avant de se tourner vers les païens; mais c'est l'ordre d'importance, car en réalité Paul sera principalement l'apôtre des nations païennes.

Le second récit (Act., XXII, 6-16) est dû à saint Paul lui-même. Rendant compte de sa conduite devant la foule qui a cherché à le saisir dans la cour du Temple pour le mettre à mort, il explique comment, terrassé sur le chemin de Damas, il entendit une voix lui dire : « Je suis Jésus, le Nazaréen, que tu persécutes... Lève-toi, va à Damas, et là on te parlera de « tout ce que tu dois faire » (XXII, 7, 16). Puis, entré à Damas, « un certain Ananie, homme pieux selon la Loi et à qui tous les Juifs qui habitaient Damas rendaient bon témoignage », vint à lui et lui dit : « Le Dieu de nos Pères t'a choisi d'avance pour te faire connaître sa volonté et voir le Juste (Jésus) et entendre la parole de sa bouche, car tu seras son témoin devant tous les hommes au sujet de ce que tu as vu et entendu » (XXII, 14). Saint Paul complète son récit par celui d'une autre apparition qu'il eut, peu de temps après, à son retour à Jérusalem. Le Seigneur se montra à lui dans le Temple et l'avertit de s'éloigner de Jérusalem, où son ministère serait désormais inutile, ajoutant : « Va, car je t'enverrai au loin vers les nations » (XXII, 21).

Les paroles d'Ananie insistent sur un double aspect : Paul a vu et entendu le Seigneur; par suite, son message prendra le caractère d'un témoignage, il consistera à attester ce qu'il a vu et entendu. Ces deux traits mettent une étroite analogie entre l'apostolat de Paul et celui des Douze. Comme eux, Paul est un témoin : comme eux, il pourra attester la résurrection du Sauveur, puisqu'il a vu le Christ ressuscité; et s'il n'a pas, comme eux, suivi le Seigneur sur la terre, il a cependant entendu de sa bouche les instructions qu'il doit transmettre. Quant à son élection, elle se recommande des mêmes privilèges que celle de Mathias : elle vient directement de Dieu (XXII, 14) et du Christ (XXII, 21).

Dans la troisième narration (XXVI, 9-18), Paul rapporte en ces termes au roi Agrippa les paroles du Seigneur : « Je suis Jésus que tu persécutes. Mais lève-toi et tiens-toi debout sur tes pieds : car je t'ai apparu pour te constituer ministre et témoin des choses que tu as vues (en) me (voyant) et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai encore » (ὧν τε εἶδές με, ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, je te délivrerai du peuple (juif) et des païens vers lesquels je t'envoie maintenant... » (XXVI, 16, 17). Paul ajoute que c'est pour obéir à la vision céleste qu'il prêcha d'abord aux juifs de Damas et de toute la Judée, puis aux nations.

Ce récit ne fait pas mention d'Ananie : Paul abrège et, par un raccourci qui se comprend sans peine, il met sur les lèvres de Notre-Seigneur, à l'occasion de la grande apparition, soit les paroles qu'il entendit lui-même à ce moment, soit celles qui lui furent transmises par Ananie, soit celles qui lui furent adressées plus tard à Jérusalem (Act., XXVII, 26). Au reste, le narrateur lui-même nous apprend que tout ne lui fut pas révélé du premier coup. Plus nettement encore que dans le premier récit, nous voyons ici que, si la conversion fut dès le premier instant totale et parfaite, la révélation ne devait être que progressive : le Seigneur promet de se montrer de nouveau dans la suite pour donner au converti les instructions opportunes. Une de ces visions destinées à compléter l'enseignement de Damas eut lieu à Jérusalem : elle avertit Paul que le moment était venu de se tourner vers les païens (Act., XXII, 21). La promesse du Christ ainsi réalisée achève de mettre en relief le caractère divin et immédiat de la vocation de Paul : comment ce caractère ferait-il défaut au début d'une carrière dont il marquera toutes les étapes?

La seconde partie du livre des Actes (XIII-XXVIII) est consacrée aux missions de Paul, comme la première à celles de Pierre : Cf. *Dict. de la Bible*, mot *Paul*, t. IV, 2ª, col. 2202 sq. Les mêmes miracles qui ont signalé l'apostolat de Pierre se reproduisent en faveur de Paul. L'apôtre des Gentils jouit aussi, dans l'évangélisation et l'organisation de ses chrétientés, de la même autorité que nous avons vu saint Pierre exercer en Judée, en Samarie et à Antioche; seulement Barnabé a eu soin, dès le début, de présenter le nouveau converti aux apôtres, comme pour faire authentiquer sa mission, et Paul lui-même, dans un cas particulièrement difficile où sa doctrine est publiquement contestée, sollicite l'intervention des chefs de l'Église de Jérusalem, et spécialement de Pierre, qui confirment solennellement ses décisions (Act., XV, et Gal., I et II).

Conclusion. — Nous avons vu que, pour l'admission de Mathias au nombre des Douze, trois conditions étaient requises : avoir suivi Jésus durant son ministère public, avoir été appelé par lui, être témoin de sa résurrection. Dans l'élévation de Paul à la dignité d'apôtre, les deux dernières conditions se vérifient seules. Cependant l'apostolat de Paul, comme d'ailleurs celui de Barnabé sur lequel nous avons moins de renseignements, ne paraît le céder en rien à l'apostolat

des Douze : de part et d'autre, une fécondité merveilleuse et des miracles éclatants apparaissent comme le sceau posé par le Seigneur lui-même sur l'œuvre de ses envoyés. La qualité de disciple, qui caractérise les Douze, n'entre donc pas comme élément essentiel dans la notion d'apostolat. Elle entoure d'un nouveau prestige ceux qui la possèdent sans rien ôter de leur autorité à ceux qui ne la possèdent pas. D'après les Actes, Paul, sans être du nombre des douze apôtres, est l'égal des apôtres; si l'on excepte le droit de primauté, il est l'égal de Pierre lui-même.

IV. L'APOSTOLAT DANS SAINT PAUL. — A la différence des Évangiles et des Actes, ce n'est pas dans la calme série d'événements se déroulant au fil de l'histoire que saint Paul, dans ses épîtres, aborde le fait et l'idée d'apostolat; c'est presque toujours dans l'ardente atmosphère de la polémique, pour repousser les assauts des adversaires, défendre ses droits et protéger ses Églises, qu'il est amené à traiter ce sujet. De là l'absence d'ordre méthodique et, parfois, des redites; de là aussi une vie, une émotion et souvent des précisions du plus grand intérêt.

1º *Le langage de Paul.* — Le mot *apôtre*, qui revient environ 35 fois dans les épîtres pauliniennes, est employé parfois dans un sens large. Ainsi « les apôtres des Églises », II Cor., VIII, 23, sont des délégués chargés de porter aux pauvres de Jérusalem les aumônes recueillies à Corinthe ou dans les communautés de Macédoine et d'Achaïe (II Cor., VIII, 1-IX, 2). De même, Épaphrodite est appelé « apôtre » des Philippiens (Phil., II, 25), parce qu'il a remis de leur part les secours qu'ils destinaient à saint Paul. Il semble que l'acception large de *missionnaire* figure dans le texte suivant : « Saluez Andronicos et Junias, mes compatriotes et mes compagnons de captivité, qui sont très considérés parmi les apôtres et qui ont été avant moi dans le Christ » (Rom., XVI, 7). L'expression ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις pourrait signifier ou que ces deux personnages tiennent un rang distingué parmi les apôtres dont ils font partie, ou qu'ils sont en grande considération aux yeux des apôtres, sans être de leur nombre. La première interprétation, paraît plus vraisemblable : Cf. Lagrange, *Ép. aux Romains*, p.366, Batiffol, *L'Église naissante*, p. 51; Lightfoot, Harnack, etc. On s'explique mieux leur captivité en compagnie de Paul s'ils ont été missionnaires comme lui. Nous étudierons plus loin les textes où « les apôtres » sont associés aux prophètes.

En dehors de ces cas, le terme ἀπόστολος s'entend au sens plein et strict. Saint Paul s'attribue à lui-même ce titre près d'une vingtaine de fois. On le trouve en tête de la plupart de ses lettres, le plus souvent dans l'expression : *apôtre du Christ Jésus.* Ainsi, I Cor., I, 1 : « Paul, apôtre du Christ Jésus, appelé par la volonté de Dieu » II Cor., I, 1; « Paul, apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu » : Cf. Éph., I, 1; Col., I, 1; I et II Tim., I, 1; Tit., I, 1. Dans l'épître aux Romains, la formule prend un tour solennel : « Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé (pour être) apôtre (κλητὸς ἀπόστολος), séparé pour l'Évangile de Dieu... » (Rom., I, 1). L'expression κλητὸς ἀπόστολος serait, d'après quelques exégètes, l'énoncé d'une double qualité. Paul est d'abord « appelé », c'est-à-dire chrétien, l'appel ayant régulièrement pour terme la foi ou le baptême; il est de plus apôtre, ce qui l'élève au-dessus des fidèles. Cf. S. Schepens, *Recherches de Science religieuse*, 1926, p. 40-42. Cependant la plupart des interprètes pensent que κλητός désigne l'appel particulier spécifié par le mot ἀπόστολος : il s'agit d'une seule et même grâce, celle de l'apostolat. Le premier terme met en relief tout à la fois la nécessité, la gratuité et la réalité de l'appel divin. L'apostolat ne peut venir que de Dieu et Dieu a notifié sa volonté. L'affirmation est, sinon plus solennelle, du moins plus vive et plus catégorique dans l'épître aux Galates : « Paul, apôtre, non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père... » (Gal., I, 1). Les deux épîtres aux Thessaloniciens, écrites tout au début de sa carrière, les épîtres aux Philippiens et à Philémon, d'un caractère plus intime et familier, et l'épître aux Hébreux, où Paul ne se nomme pas, sont les seules dont la suscription ne présente pas le titre d'apôtre.

L'intention de Paul, visible déjà par le soin qu'il prend d'accompagner son nom de ce qualificatif au début de ses lettres, ne ressort pas moins de la réserve qu'il garde à l'égard de ses collaborateurs. Il aime, en s'adressant aux Églises, à les saluer aussi de la part de ceux qui l'ont aidé à les fonder ou qui sont connus d'elles; mais sa bienveillance pour eux ne le poussera pas à leur donner un titre qui ne leur conviendrait pas. Il dit deux fois aux Thessaloniciens : « Paul et Sylvain et Timothée » (I et II Thess., I, 1), sans plus. Il dira bien, en écrivant aux Philippiens : « Paul et Timothée, serviteurs du Christ Jésus » (Phil., I, 1). Mais, lorsqu'il s'appelle lui-même apôtre, il se gardera d'associer à cette dignité les amis qu'il a associés à ses travaux; « Paul, apôtre du Christ Jésus, appelé par la volonté de Dieu, et Sosthène son frère » (I Cor., I, 1). De même pour Timothée : « Paul, apôtre du Christ Jésus, par la volonté de Dieu, et Timothée son frère » (II Cor., I, 1; cf. Col., I, 1). Il n'en va pas autrement pour Apollos. Paul apprécie grandement le zèle de ce missionnaire; il le nomme entre Céphas et lui : « Soit Paul, soit Apollos, soit Céphas » (I Cor., III, 22). Il ne lui reconnaît pas pour autant la qualité d'apôtre; il veut au contraire que les Corinthiens fassent la différence entre lui-même, qui est leur père, et tous les autres, qui ne sont que leurs pédagogues (I Cor., IV, 15, 16).

Cependant Paul ne se regarde pas comme le seul qui mérite le titre d'apôtre du Christ : « Jacques, Céphas, Jean » (Gal., II, 9), Barnabé (I Cor., IX, 5), « d'autres » encore (I Cor., IX, 5) sont apôtres. On peut se demander si les frères du Seigneur (I Cor., IX, 5) le sont aussi : « N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une sœur, comme font les autres apôtres et les frères du Seigneur et Céphas? » Le fait que les frères du Seigneur sont mentionnés à la suite des apôtres ne suffirait pas, lui seul, à les ranger au nombre de ceux-ci : ils peuvent former un groupe partiellement distinct. Partiellement, disons-nous, car Paul nous fait connaître un de ces frères du Seigneur qui paraît bien avoir rang d'apôtre : « Je montai à Jérusalem voir Pierre, et je restai auprès de lui quinze jours; mais je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est Jacques (εἰ μὴ Ἰάκωβον), le frère du Seigneur » (Gal., I, 19). L'exception marquée par εἰ μή peut porter sur tout le membre de phrase qui précède : « Je ne vis aucun apôtre, excepté Jacques »; ou seulement sur la négation : « Je ne vis aucun apôtre, mais je vis Jacques. » Dans le premier cas, Paul donnerait à entendre que Jacques fait partie « des autres apôtres », sous-entendu qui n'existerait pas dans le second cas. La première explication est plus naturelle et plus généralement reçue.

2º *La notion d'apostolat.* — Il est certain que Paul revendique pour lui la dignité d'apôtre, dans toute la force et la beauté du terme, avec tous les droits et privilèges de l'apostolat. N'étant point des Douze, il se déclare pourtant, à titre d'apôtre, l'égal des Douze, sans excepter les plus considérés d'entre eux. Ces revendications se rencontrent surtout dans les épîtres aux Corinthiens et dans l'épître aux Galates, qui datent du milieu de sa carrière apostolique. Au début, son autorité n'était pas contestée et il n'éprouvait pas le besoin de la défendre : son nom, avec celui de ses

compagnons Silvanos et Timothée, lui paraît une suffisante recommandation auprès des Thessaloniciens. Mais, à mesure que son ministère s'étend, l'opposition se fait sentir. Des judaïsants à l'esprit étroit, plus juifs que chrétiens, qui continuent de tenir la circoncision et la Loi pour nécessaires au salut, s'attachent à ses pas pour combattre son enseignement. Afin de ruiner son influence sur les chrétientés qu'il a fondées, ils exaltent l'autorité des Douze, dont ils se prétendent les envoyés et les représentants : ceux-là sont les vrais apôtres, qui ont connu le Messie, qui ont été choisis par lui, instruits par lui, envoyés par lui à l'univers, qui peuvent attester sa résurrection et qui prêchent l'évangile authentique; Paul, qui n'a pas vu le Christ, n'a pu recevoir de lui sa mission, il n'est pas apôtre, et sa prédication, en contradiction avec celle des Douze, n'est pas recevable. Obligé de se défendre contre de tels adversaires, Paul n'hésite pas à les démasquer : il les dénonce aux Corinthiens et aux Galates comme de « faux apôtres, des ouvriers astucieux qui se déguisent en apôtres du Christ, des ministres de Satan transformés en ministres de justice » (II Cor., XI, 13-15). Contre eux, il établit rigoureusement et prouve sa qualité d'apôtre.

D'abord, l'apôtre est tel par l'appel exprès et immédiat du Christ, et c'est le cas de saint Paul. « Paul, apôtre, non de la part des hommes ou par le moyen de l'homme, mais par Jésus-Christ, et par Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts,... aux Églises de Galatie » (Gal., I, 1, 2). Une preuve qu'il tient sa mission du Christ, non des hommes, c'est que l'évangile qu'il prêche lui vient du Christ sans l'intermédiaire des hommes : « Car ce n'est point d'un homme que je l'ai reçu et que j'ai été instruit, mais c'est Jésus-Christ qui me l'a révélé. » (Gal., I, 12). Pour mettre ce fait hors de doute, Paul décrit à grands traits l'histoire de sa conversion. Il n'était d'abord qu'un persécuteur (Gal., I, 13, 14). « Mais, quand il plut à celui qui m'avait séparé dès le sein de ma mère et appelé par sa grâce de me révéler son Fils pour que je l'annonce parmi les nations, aussitôt, sans écouter la chair ni le sang, sans monter à Jérusalem vers les apôtres qui étaient avant moi, je m'en allai en Arabie, puis je revins de nouveau à Damas. Ensuite, après trois ans, je montai à Jérusalem visiter Pierre et je demeurai auprès de lui quinze jours, mais je ne vis aucun autre des apôtres, si ce n'est Jacques, le frère du Seigneur » (Gal., I, 15-18). Les Actes, tout en passant sous silence le voyage en Arabie, confirment le récit de Paul, en montrant que, à peine converti et sans avoir eu besoin d'être catéchisé ni préparé au baptême par Ananie, il se mit à prêcher dans les synagogues de Damas. Il n'en fut pas de lui comme d'Apollos, qui, déjà grand prédicateur, reçut d'Aquila et de Priscille une formation plus complète (Act., XVIII, 24-26). Paul, à Damas et en Arabie, ne s'était pas mis à l'école des disciples. A Jérusalem, où il ne vint que trois ans après sa conversion, il ne se mit pas non plus à l'école des apôtres. Il rendit visite à Pierre, comme au chef de l'Église, mais moins pour recevoir de lui des leçons que pour se faire connaître à lui, lui exposer sa doctrine, lui confier ses desseins et avoir son approbation. Il vit aussi Jacques, le frère du Seigneur : visite de respect et de pieuse curiosité. Et ce fut tout. Les autres apôtres lui furent de moindre secours encore que Pierre et que Jacques, puisqu'il n'en vit aucun. Cette réserve pourra paraître surprenante; Paul affirme par serment que les choses furent ainsi : « Je vous déclare en présence de Dieu que je ne mens pas » (Gal., I, 20). Puis, commencèrent les missions de Syrie et Cilicie, qui l'éloignèrent longtemps de la Judée, au point qu'il était inconnu de visage aux fidèles de Palestine qui entendaient avec admiration parler de lui. Ce n'est donc pas à Jérusalem qu'il avait pu apprendre ce qu'il enseignait. Il ne revint dans la Ville sainte qu'après quatorze ans de prédication parmi les païens (Gal., I, 22; sur l'accord de ce passage avec Act. II, 30, cf. *Dict. de la Bible*, mot *Paul*, t. IV, 2ª, col. 2201-2202). Durant cet intervalle, les questions les plus graves avaient surgi, Paul avait dû prendre les décisions les plus importantes; il avait partout libéré des obligations du mosaïsme les Gentils qui embrassaient le christianisme. Revenu à Jérusalem sur l'ordre exprès du Seigneur (Gal., II, 25), il expose « aux notables », surtout à « Jacques, Céphas et Jean, qu'on considérait comme les colonnes » de l'Église (II, 2, 9), l'évangile qu'il prêchait parmi les nations. Moment solennel, car l'Évangile est unique, et si l'évangile de Paul n'avait pas été celui des autres apôtres, vain et inutile pour le salut des âmes aurait été tout son labeur passé, vain et inutile serait encore tout son labeur présent. Il s'agissait de savoir « si je cours ou si j'avais couru en vain » (Gal. I, 2). Mais les notables ne changèrent et n'ajoutèrent rien à l'évangile de Paul. Une démonstration frappante de leur parfait accord fut le cas de Tite, païen converti que Paul avait amené avec lui à Jérusalem : malgré les instances de quelques judaïsants, Paul, pour maintenir la liberté apportée par le Christ Jésus, ne consentit pas que son compagnon fût circoncis, et les notables l'approuvèrent. Bien plus, « ils reconnurent que l'apostolat des Gentils m'avait été confié, car celui qui agit en Pierre pour l'apostolat des circoncis a agi aussi en moi pour les nations, et, sachant la grâce qui m'avait été donnée, Jacques et Céphas et Jean, qu'on regardait comme les colonnes, me donnèrent la main, ainsi qu'à Barnabé, (en signe) d'union, pour aller, nous vers les nations, et eux vers les circoncis » (Gal., I, 8, 9).

Tout ce passage met en relief l'élection et la mission immédiate de Paul. C'est Dieu qui, dès la naissance de Paul, l'a en quelque sorte marqué du sceau de la prédestination en vue de son rôle futur; c'est Dieu et Dieu seul, par Jésus-Christ, qui, le moment venu, a appelé Paul, du même coup, à la foi et à l'apostolat; c'est Jésus-Christ qui l'a instruit de tout ce qu'il devait croire et enseigner. Paul est donc apôtre par la volonté du Christ. Il est de plus l'égal des autres apôtres. Ceux-ci sont simplement ses prédécesseurs dans l'ordre du temps : ils étaient « apôtres avant lui », τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους (Gal., I, 17), sans l'être plus que lui. Il reconnaît certes leur autorité infaillible : ils prêchent l'Évangile authentique, hors duquel il n'y a point de salut. Mais eux, de leur côté, ils reconnaissent en lui la même sûreté de doctrine, puisée à la même inspiration divine; son évangile est le leur. Jésus est le maître commun qui les instruit tous directement. Cette constatation atténue singulièrement la différence qui, malgré tout, pourrait encore paraître une supériorité en faveur des Douze. Puisqu'ils ont connu le Sauveur durant sa vie mortelle, puisqu'ils ont vu de si près ses exemples et entendu si longtemps ses instructions, les chrétiens ne recevront-ils pas à leur école une doctrine plus complète et plus sûre? Nullement; non seulement les Douze n'ont pas eu à redresser l'enseignement de Paul, ils n'ont rien trouvé à y ajouter. Entendons rien d'essentiel et d'important. Il est évident, en effet, que les témoins de la vie du Sauveur pourront rapporter à son sujet des faits, des paroles, de multiples détails qui ne rentrent pas dans les révélations faites à saint Paul; mais, pour tout ce qui est doctrine, pour tout ce qui intéresse théoriquement ou pratiquement le salut ou la perfection, Paul est instruit d'en haut et n'a rien à envier à ses collègues dans l'apostolat. Par trois fois, dans le morceau

(Gal,, II, 7-9) qui termine la section que nous venons d'analyser, Paul se compare aux notables, nommément à Céphas, leur chef, et il se met avec eux sur le pied d'égalité : il est, de leur propre aveu, l'apôtre spécial des Gentils, aussi bien et de la même manière que Pierre l'est des Juifs; comme pour Pierre, cette grâce est en lui l'œuvre immédiate de la puissance divine; enfin, il va vers les Gentils au même titre et avec les mêmes pouvoirs que Pierre et ses compagnons vers les Juifs.

D'après la déclaration de saint Pierre au cénacle, l'apôtre doit être un témoin de la résurrection de Jésus. Cette condition essentielle ne fait pas défaut à Paul. Voici comment il s'exprime, I Cor., XV : « Je vous rappelle, frères, l'évangile que je vous ai annoncé... 3. Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures; 4. qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures; 5. et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze. 6. Après cela, il est apparu en une seule fois à plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants et quelques-uns se sont endormis. 7. Il est apparu ensuite à Jacques, puis à tous les apôtres. 8. Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi comme à l'avorton. 9. Car je suis le moindre des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. 10. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce en moi n'a pas été vaine; loin de là, j'ai travaillé plus que tous, non pas moi pourtant, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. »

Ces lignes ne visent pas les adversaires habituels de saint Paul, elles n'ont pas pour but de répondre à des attaques personnelles : tout au plus pourrait-on découvrir vers la fin (XV, 10 : « j'ai travaillé plus qu'eux tous ») un trait lancé contre ceux qui cherchent sans cesse à le rabaisser. Son intention, dans ce chapitre, est de rassurer certains chrétiens qui se demandent si vraiment les morts qu'ils ont perdus ressusciteront (XV, 12). Son argumentation, aussi simple que décisive, est basée sur la doctrine du corps mystique du Christ. Les membres et le chef ne forment qu'un seul et même corps, ils ont même nature et partagent la même destinée : c'est là, dans l'ordre physiologique, un principe évident, qui s'applique également dans l'ordre surnaturel. Or le Christ, chef du corps mystique, est ressuscité : voilà le fait capital qu'il s'agit d'établir solidement, car, une fois cette preuve faite, il faudra conclure de toute nécessité que les chrétiens ressusciteront à leur tour. Il commence par rappeler que la résurrection du Christ est un article de foi, tout comme sa passion et sa mort, et qu'un chrétien ne devrait pas plus douter de l'un que de l'autre. Mais enfin, puisque le doute a surgi, il faut l'écarter, et Paul veut apporter sur ce point important une lumière telle, qu'aucune ombre ne soit plus possible. Pour cela, il fait appel au témoignage. Jésus-Christ est ressuscité, car Pierre l'a vu, puis les Douze, puis cinq cents disciples à la fois, puis Jacques, puis encore tous les apôtres. Comment les Corinthiens pourraient-ils hésiter quand ils ont pour garants des témoins si autorisés, des témoins innombrables? Ce n'est pas tout. Paul sait bien que son propre témoignage sera du plus grand poids auprès de ses Corinthiens; n'est-ce pas d'ailleurs son devoir d'apôtre de rendre témoignage au Christ ressuscité? C'est pourquoi il déclare à son tour ce qu'il a vu : « Après tous les autres, il m'est aussi apparu. » Et il insiste sur le caractère particulier de cette apparition. On peut avoir vu le Christ sans être apôtre : tels les cinq cents disciples (XV, 5). Les apôtres sont des témoins spécialement choisis par le Christ (Act., X, 41), des témoins officiels et autorisés. Or Paul est de ce nombre. Sans doute, il n'est qu'un avorton : il est le dernier dans l'ordre du temps, le dernier aussi dans l'ordre du mérite, car, persécuteur, il suivait la voie de perdition; mais, converti, il est de la famille, il a vu le Christ aussi véritablement que ses prédécesseurs, il est donc apôtre comme eux. Choisi malgré son indignité, cet appel n'a pas été moins efficace : par la grâce de Dieu, il a travaillé autant qu'eux, et le succès de son apostolat en confirme l'origine divine. Il est donc hors de doute que le Christ est ressuscité : et il est hors de doute aussi que Paul, qui l'a vu et qui a été choisi par lui pour témoin et héraut de sa résurrection, est sur ce point encore l'égal des apôtres.

Et ailleurs, répondant à ses détracteurs : « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus Notre-Seigneur? » (I Cor., IX, 1.)

Ainsi, Paul affirme qu'il a vu le Christ ressuscité, il déclare sous la foi du serment qu'il a reçu de lui sa mission et son évangile. Mais a-t-il d'autre garant que sa parole et son serment? Comment prouve-t-il aux yeux des hommes la légitimité de son apostolat? Les autres apôtres prouvent leur mission par les miracles (cf. Marc., XVI, 17; Act., II, 1-43; III, 6 sq.; V, 1 sq.). Le même sceau divin marque l'œuvre de Paul, et il ne manque pas de l'exhiber à qui lui demande ses titres. Les signes qui l'accréditent sont de deux sortes : d'abord, les miracles proprement dits, puis le succès de sa prédication. « Sans doute, écrit-il aux Corinthiens, c'est folie de se faire valoir soi-même, mais c'est votre faute si vous me forcez à me justifier, au lieu de prendre vous-mêmes ma défense. Car je ne le cède en rien aux apôtres par excellence (τοῖς ὑπερλίαν ἀποστόλοις), bien que je ne sois rien. Les preuves de mon apostolat ont paru au milieu de vous par une patience sans bornes, par des signes et des prodiges et des miracles. Car en quoi êtes-vous inférieurs aux autres Églises, si ce n'est en ce que je n'ai pas voulu vous être à charge? Pardonnez-moi cette injure » (II Cor., XII, 11-13). « Ma parole et ma prédication n'ont pas consisté en éloquents discours de sagesse, mais dans une manifestation d'esprit et de puissance, pour que votre foi ne repose pas sur la sagesse humaine, mais sur la puissance divine » (I Cor., II, 4-5). « O Galates insensés, qui donc vous a ensorcelés, vous, sous les yeux desquels j'avais mis l'image du Christ crucifié? Je ne veux savoir de vous que ceci : est-ce aux œuvres de la Loi que vous devez le don de l'Esprit ou à la prédication de la foi?... Celui qui a répandu l'Esprit sur nous et opéré en nous tant de prodiges, l'a-t-il fait en vertu des œuvres de la Loi ou en vertu de la foi qu'on vous a prêchée? » (Gal., III, 1-6), cf. I Cor., IX, 1; XV, 10; Rom., XV, 18, etc. Les chapitres XII-XIV de la première aux Corinthiens nous donnent une idée de l'abondance et de la variété des dons surnaturels que le Saint-Esprit répandait visiblement sur les Églises de la gentilité. Quant aux autres miracles, si Paul n'entre dans aucun détail, il suffit de parcourir les Actes et de comparer la seconde partie, dont Paul est le héros principal, avec la première, que domine la grande figure de Pierre, pour trouver parfaitement justifiée cette assertion de Gal., II, 8 : « La même grâce qui agit par le moyen de Pierre pour l'apostolat des incirconcis a agi par le moyen de Paul pour celui des païens. »

A côté des miracles et des manifestations sensibles de l'Esprit, Paul aime à rappeler le succès prodigieux de ses missions parmi les Gentils. Sans la grâce, rien n'est possible; mais quelle effusion de grâces, quel coup de la puissance divine pour toucher les multitudes infidèles, pour les faire passer des ténèbres et de la corruption du paganisme à la lumière et à la sainteté de la foi! « Avons-nous besoin, comme quelques-uns,

de lettres de recommandation auprès de vous ou de votre part? C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue de tous les hommes. Oui, manifestement, vous êtes une lettre du Christ, écrite par notre ministère, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant » (II Cor., III, 1-3). Au spectacle d'une église à la foi si vive, à la charité si agissante, on reconnaît le doigt de Dieu, et on voit que Paul, instrument de cette transformation, est l'apôtre du Christ. Les saints de Jérusalem, en recevant les riches aumônes de Grèce et de Macédoine, « glorifient Dieu de votre obéissance à la foi et à l'Évangile du Christ et de la sincérité de votre charité envers eux et envers tous; ils prient pour vous et vous chérissent à cause de la grâce éminente de Dieu en vous. Grâces à Dieu pour son inénarrable libéralité! » (II Cor., IX, 13-15). Et encore : « Ne suis-je pas apôtre? n'ai-je pas vu Jésus Notre-Seigneur? n'êtes-vous pas mon ouvrage dans le Seigneur? si pour d'autres je ne suis pas apôtre, je le suis au moins pour vous, car vous êtes le sceau de mon apostolat dans le Seigneur. Voilà ma réponse à mes détracteurs » (I Cor., IX, 1-3). Ce dernier passage, qui réunit les deux preuves que saint Paul aime à alléguer en faveur de son apostolat, en montre aussi la valeur respective. Avant tout, Paul est apôtre parce qu'il a vu le Seigneur. Jésus ressuscité lui est apparu pour le choisir et l'envoyer : voilà la grande raison, suffisante et décisive. Paul est apôtre encore par la fécondité de ses travaux : raison secondaire, qui n'a de force démonstrative qu'en dépendance de la première, en tant que Jésus ne pourrait bénir les efforts d'un missionnaire qui prendrait à tort le titre d'apôtre.

Conscient de sa haute mission et appuyé sur les miracles qui l'accréditent, Paul revendique la plénitude de la puissance apostolique. Il règle l'organisation des Églises et la tenue des assemblées, il réforme les abus, il punit et il pardonne, il excommunie et il réconcilie (I Cor., V, 3-5; II Cor., II, 5-11; XII, 21; XIII, 1-10; I Tim., I, 20; V, 19, 20). Il juge et décide de tout en dernier ressort, il commande avec une autorité souveraine « : Si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude, non plus que les Églises de Dieu » (I Cor., X, 16). « Si même un ange venu du ciel vous annonçait un autre évangile que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème » (Gal., I, 6). Il est armé de la puissance de Dieu pour vaincre toutes les résistances, confondre tous les raisonnements humains, abattre tout ce qui s'élève contre la science de Dieu, emprisonner tout esprit dans l'obéissance du Christ, punir toute désobéissance (II Cor., X, 4-6). Il ne veut user de son pouvoir que pour édifier, il aime mieux ne pas châtier; mais, si on l'y oblige, on verra quelle est sa puissance. « Si je retourne chez vous, je n'userai d'aucun ménagement, puisque vous cherchez une preuve que le Christ parle en moi » (II Cor., XIII, 2, 3). Dans toutes les questions sur lesquelles on le consulte ou qu'il aborde de lui-même, il a la conviction de parler au nom du Christ. Même quand il n'a pas de commandements formels à transmettre de la part du Christ et qu'il donne simplement un avis ou formule un conseil, il est assuré de ne pas se tromper et d'interpréter fidèlement, sous l'inspiration divine, la volonté du Seigneur (I Cor., VII, 25). Manifestement, la faculté de lier et de délier, accordée pour tous les cas et pour tous les hommes aux seuls apôtres, appartient à saint Paul. Parce qu'il est apôtre, sa parole a l'autorité de l'Écriture inspirée.

3° *Apostolat et charismes.* — Plusieurs exégètes protestants rangent l'apostolat de Paul au nombre des dons extraordinaires qui se manifestaient avec tant d'abondance au sein des premières communautés chrétiennes. « Dieu a établi dans l'Église d'abord des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite (le don) des miracles, ensuite des charismes de guérisons, des œuvres de charité, des (grâces de) gouvernement, divers genres de langues. Tous sont-ils apôtres, tous prophètes, tous docteurs, tous thaumaturges? Tous ont-ils les charismes de guérisons? Tous parlent-ils en langues, tous interprètent-ils? » I Cor., XII, 28-30. Même rapprochement dans l'épître aux Éphésiens : C'est le Christ qui « a fait les uns apôtres, les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs en vue du perfectionnement des saints pour le travail du ministère, pour l'édification du corps du Christ... » (IV, 11, 12). D'où il suit que l'on serait apôtre, selon saint Paul, comme on est prophète, docteur ou thaumaturge. L'apostolat paulinien consisterait en une motion extraordinaire de l'Esprit en vertu de laquelle un missionnaire se sentirait poussé à fonder des Églises nouvelles et investi à cet effet de pouvoirs spirituels qu'il exercerait en pleine indépendance : cf. Monnier, *La notion de l'apostolat* (1903), p. 35, 97. Quelques auteurs étendent cette théorie aux Douze eux-mêmes. L'apostolat rentrerait dans la classe des charismes : ce serait un charisme fondamental, servant de base à tous les autres, d'une portée non point locale mais universelle, ayant pour objet de propager l'Église en tous lieux. Cf. E. Haupt, *Zum Verständnis des Apostolats in N. T.* (1896), p. 119 sq.; 135.

Pour écarter cette hypothèse, certains interprètes, tant catholiques que protestants, ont soutenu que le mot ἀπόστολοι, dans les deux passages que nous venons de citer, doit s'entendre au sens strict : ils s'appuient soit sur la signification habituelle de ce vocable dans les épîtres pauliniennes soit sur la place qu'il occupe en tête des deux listes avant tous les autres titres et dénominations même les plus honorifiques. Cependant le plus grand nombre donne ici à ce terme une acception plus large. Cf. Cornely, *Prior Ep. ad Cor.*, p. 386-388; Prat, *Théol. de S. Paul*, t. I, p. 182. Le contexte d'abord y invite. Tout le chapitre XII de la première aux Corinthiens, ainsi que les deux suivants, a pour objet d'instruire les fidèles sur la nature des « dons spirituels » (περὶ τῶν πνευματικῶν, XII, 1), qui se manifestaient parmi eux et d'en régler l'exercice pour le bon ordre des assemblées chrétiennes et le plus grand avantage de tous. Il est donc naturel de voir dans les apôtres dont il s'agit ici une fonction supérieure, mais analogue à celles dont l'énumération suit : prophètes, docteurs, évangélistes, thaumaturges, etc. C'était sans doute le nom donné aux missionnaires qui, poussés par l'esprit de Dieu, allaient prêcher l'évangile aux infidèles et fondaient de nouvelles chrétientés. Ce sens d'ailleurs n'est pas étranger à la terminologie de saint Paul, puisque c'est probablement de la sorte, comme nous l'avons vu, qu'Andronique et Junias ont mérité d'être appelés ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις (Rom., XVI, 7). Et c'est ainsi que paraît l'avoir compris la plus ancienne tradition. La *Doctrine des douze apôtres*, le premier peut-être en date des documents chrétiens en dehors des livres canoniques, antérieure à la fin du premier siècle, tient en grand honneur les missionnaires itinérants connus sous le nom d'apôtres. Quand ils se présentent dans une communauté chrétienne, l'apôtre doit être reçu comme le Seigneur lui-même; on lui donnera l'hospitalité pendant deux jours. Mais, tandis qu'un simple fidèle de passage doit être hébergé trois jours et peut, s'il le veut, se fixer dans la communauté, ce qui est également concédé aux prophètes, l'apôtre qui s'arrêterait plus de deux jours devrait être regardé comme un *faux prophète*, c'est-à-dire comme n'ayant pas reçu de Dieu le charisme de l'apostolat, dont le

propre est de voler à de nouvelles conquêtes, non de travailler auprès des convertis. De même, on le traitera en suspect, s'il demande de l'argent à son départ, son zèle devant être essentiellement désintéressé (*Doctr. Duod. apost.*, XI-XIII). On peut donc considérer les apôtres que Paul associe aux prophètes et aux évangélistes comme des hommes désignés d'une manière extraordinaire par le Saint-Esprit et investis par Lui de grâces spéciales pour la propagation de l'Évangile.

Tel n'est plus le sens quand saint Paul, dans la même épître aux Éphésiens, écrit : « Vous n'êtes plus des hôtes et des étrangers, vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu, car vous avez été bâtis sur le fondement des *apôtres et des prophètes*, la pierre angulaire étant le Christ, Jésus lui-même, en qui tout l'édifice aux parties bien jointes croît en un temple saint... » (Éph., II, 11-21.) Et un peu plus loin : « Vous pouvez connaître par là l'intelligence que j'ai du mystère du Christ qui n'a pas été notifié jadis aux enfants des hommes comme il a été maintenant révélé *à ses saints apôtres et prophètes*, à savoir que les Gentils sont cohéritiers et coparticipants de la promesse dans le Christ Jésus et membres de son corps » (Eph., III, 4-6). Ces apôtres, sur lesquels l'Église repose, qui partagent la dignité et l'autorité même du Christ, puisque avec lui ils donnent à l'édifice toute sa solidité, eux en qualité de pierres fondamentales, Lui en qualité de pierre angulaire, qui sont les premiers confidents et les hérauts du grand mystère de la révélation nouvelle, ne peuvent être que les Douze, avec lesquels Paul, quoique venu après eux, marche cependant de pair. Comme les mots « apôtres et prophètes » sont joints par le même article : τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν... τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις, peut-être les mêmes personnages, appelés d'abord apôtres, sont-ils aussi qualifiés de prophètes, à cause de la révélation dont ils ont reçu le dépôt : cf. Joüon, *Recherches de science religieuse* (1925), p. 531-535. Plus probablement cependant ces prophètes sont ceux de l'Ancien Testament, qui ont annoncé et préparé de loin l'œuvre des apôtres.

La mission confiée aux apôtres est tout à fait distincte des charismes dont nous parlions plus haut. Sans doute, le charisme au sens large, en tant que faveur gratuite, surnaturelle, d'un caractère extraordinaire, concédée en vue de l'utilité générale, peut rentrer dans la notion d'apostolat : nous avons vu et les Douze et Paul élus sans aucun mérite de leur part, choisis par le Seigneur en personne, élevés à une dignité sans égale, devenus les fondements de l'Église universelle. On ne saurait néanmoins ramener leur rôle à un simple charisme. Les dons surnaturels dont nous lisons la description dans les épîtres pauliniennes et dans les Actes ne concernent qu'un domaine déterminé de l'activité spirituelle ou un avantage particulier des âmes, ils sont essentiellement restreints et bornés; l'apostolat au contraire s'étend à tout. Dans l'édification de l'Église, comme dit saint Paul, chacun de ces dons peut apporter sa pierre : les apôtres servent de fondement à l'édifice entier. Ces dons sont attribués soit au Saint-Esprit (I Cor., XII, 7 sq.) soit au Christ exalté et glorifié qui les envoie du haut du ciel (Eph., IV, 7, 8). C'est du Christ en personne, du Christ se montrant sur la terre, tel qu'ont pu le voir les témoins de sa résurrection, que l'apôtre a reçu sa mission. Le Saint-Esprit répand ses dons sur qui il veut, quand il veut et comme il veut; ils n'ont par eux-mêmes rien de stable; rien ne garantit aux prophètes ou aux docteurs ou aux évangélistes qu'ils le seront toujours. Au contraire, on ne conçoit pas que l'apôtre, fondement de l'Église, cesse de la soutenir. Et cela explique aussi l'apparente antinomie en vertu de laquelle plusieurs de ces dons, par eux-mêmes passagers et transitoires, se sont perpétués en divers lieux durant une ou deux générations, comme nous l'avons vu pour les apôtres et les prophètes de la *Didachè;* tandis que, hors de Rome, nul n'a hérité de la primauté, de l'infaillibilité, de la puissance des apôtres. Il suffit d'ailleurs de voir avec quelle liberté et quelle autorité Paul réglemente les charismes de toute sorte qui se manifestent dans ses Églises, pour comprendre toute la différence entre l'apôtre, représentant du Christ, et le « pneumatique », si favorisé qu'il soit des dons célestes : « Si quelqu'un se croit prophète ou riche de dons spirituels, qu'il reconnaisse que ce que j'écris est un commandement du Seigneur; s'il l'ignore, il sera ignoré » (I Cor., XIV, 37, 38). Cette formule lapidaire, qui termine les instructions de Paul sur l'usage des charismes, tranche toute controverse. Le premier effet d'un don surnaturel authentique doit être de faire comprendre que l'apôtre agit et parle au nom et avec l'autorité du Christ. Qui ignore ce principe fondamental mérite lui-même d'être ignoré : ses dons prétendus ne sont qu'illusion. La pierre de touche du vrai charisme est l'obéissance à l'apôtre. D'où il appert que l'apostolat est une grâce entièrement en dehors et au-dessus de tous les charismes.

4° *Qualités morales requises pour exercer l'apostolat.* — Notre tableau de l'apostolat d'après saint Paul ne serait pas complet, si, préoccupés du seul point de vue dogmatique, nous négligions l'aspect moral, qui tient dans les épîtres une si large place et prend souvent un relief saisissant. S'il suffit de prononcer le mot « apôtre » pour évoquer aussitôt à l'esprit du chrétien les plus admirables vertus : zèle, courage, dévouement, désintéressement, amour brûlant de Dieu, charité sans bornes envers le prochain, n'est-ce pas surtout aux épîtres de Paul que nous le devons? Du reste, ces sublimes descriptions, où Paul épanche son âme d'apôtre, ne font que nous montrer en pratique les recommandations que Jésus adressait aux siens dans l'Évangile en vue de leurs missions futures, et les Actes, à leur tour, mettent sous nos yeux, dans le cadre très simple de l'histoire primitive des apôtres, le même héroïsme qui se dégage des accents passionnés de saint Paul. Sur ce sujet, quelques citations vaudront mieux que toutes les analyses.

« Il semble que le Seigneur nous ait fait paraître, nous les apôtres, comme les derniers des hommes, comme des condamnés à mort, puisque nous avons été en spectacle au monde et aux anges et aux hommes... A cette heure encore, nous endurons la faim, la soif, la nudité; nous sommes meurtris de coups, sans feu ni lieu, nous fatiguant à travailler de nos propres mains; maudits, nous bénissons; persécutés, nous supportons; calomniés, nous prions; nous sommes jusqu'à présent comme les balayures de l'univers, le rebut de tous les hommes. Je ne dis pas cela pour vous faire des reproches, mais pour vous avertir comme mes enfants bien-aimés : car, eussiez-vous dix mille maîtres dans le Christ, vous n'avez qu'un seul père, et c'est moi qui vous ai engendrés par l'Évangile dans le Christ Jésus. Je vous en supplie donc, soyez mes imitateurs » (I Cor., IV, 9-16).

Paul sait que l'ouvrier évangélique a le droit de vivre de son travail (I Cor., IX, 1-14); mais, pour ôter tout prétexte aux calomnies de ses détracteurs, il a fait du désintéressement le plus absolu la règle de son ministère : « Pour moi, je n'ai fait valoir aucun de ces droits, et ce n'est pas afin de les réclamer en ma faveur que j'écris ceci. Plutôt mourir que de me laisser enlever ce titre de gloire! Annoncer l'Évangile n'est pas pour moi une gloire, c'est une obligation qui m'incombe, et malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile! Si je le faisais de mon propre gré, je mériterais une

récompense; mais je le fais par ordre, c'est une charge qui m'est confiée. Quelle est donc ma récompense? C'est que, prêchant l'Évangile, je le fais gratuitement, sans me prévaloir des droits que me donne l'Évangile. Car, quoique libre à l'égard de tous, je me suis fait le serviteur de tous, afin d'en gagner un plus grand nombre. Avec les Juifs, j'ai été comme Juif, afin de gagner les Juifs; avec ceux qui sont sous la Loi, comme si j'étais sous la Loi, quoique n'étant nullement moi-même sous la Loi, afin de gagner ceux qui sont sous la Loi; avec ceux qui n'ont pas de loi, comme si j'étais sans loi, quoique je ne sois pas sans la loi de Dieu, étant sous la loi du Christ, afin de gagner ceux qui n'ont pas de loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin de les gagner tous. Je fais tout à cause de l'Évangile, pour mériter d'y avoir part. Ne savez-vous pas que, dans les courses du stade, tous courent, mais qu'un seul remporte le prix? Courez de même afin de le remporter. Quiconque veut lutter se soumet à toutes les privations : eux, pour gagner une couronne périssable; nous, impérissable. Pour moi, je cours de même, non comme au hasard; je frappe, non pas comme battant l'air, mais je traite durement mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres je ne sois moi-même réprouvé » (I Cor., IX, 15-27).

Notre-Seigneur avait averti ses apôtres des souffrances et des persécutions qui les attendaient : Mat., X, 17, 22; Marc., XIII, 9-13; Luc., XXI, 12-17. Mainte page de saint Paul nous montre cette prophétie réalisée et nous fait admirer en même temps un courage supérieur à toutes les épreuves : « Nous ne donnons aucun sujet de scandale en quoi que ce soit, afin que notre ministère ne soit pas un objet de blâme. Mais nous nous rendons recommandables en toutes choses, comme des ministres de Dieu, par une grande constance, dans les tribulations, dans les nécessités, dans les détresses, sous les coups, dans les prisons, dans les persécutions, dans les travaux, les veilles, les jeûnes; par la pureté, la science, la longanimité, la bonté, par l'Esprit-Saint, par une charité sincère, par la parole de Dieu, par les armes offensives et défensives de la justice, dans l'honneur comme dans le mépris, dans la mauvaise comme dans la bonne réputation; traités d'imposteurs, et pourtant véridiques; d'inconnus, et pourtant bien connus; on nous regarde comme mourants, et voici que nous vivons; comme châtiés, et nous ne sommes pas mis à mort; comme en proie à la tristesse, nous qui sommes toujours joyeux; comme pauvres, nous qui enrichissons un grand nombre; comme n'ayant rien, nous qui possédons tout » (II Cor., VI, 3-10).

Et encore : « Souvent j'ai vu de près la mort; cinq fois j'ai reçu des Juifs quarante coups de fouet moins un; trois fois j'ai été battu de verges; une fois j'ai été lapidé; trois fois j'ai fait naufrage; j'ai passé un jour et une nuit dans l'abîme. Puis, voyages sans nombre, périls de la part des Juifs, périls de la part des Gentils, périls dans les villes, périls sur la mer, périls de la part des faux frères, peines et labeurs, veilles sans nombre, la faim et la soif, les jeûnes multipliés, le froid, la nudité. Et sans parler de tant d'autres choses, rappellerai-je mes soucis de chaque jour, la sollicitude de toutes les Églises? Qui est faible que je ne sois faible aussi? Qui vient à tomber sans qu'un feu me dévore? » (II Cor., II, 23-29.)

Le récit de tant de travaux, de dangers, de maux patiemment endurés n'a pas seulement pour effet d'enseigner aux Corinthiens l'estime et l'affection qu'ils doivent avoir envers leur père et de les encourager à suivre son exemple, il renferme aussi une double apologie de l'apostolat de Paul. D'abord, Jésus seul, qui l'envoie comme ministre de l'Évangile, peut lui donner la force surhumaine nécessaire pour se tenir constamment à la hauteur de si grands et si difficiles devoirs : ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ (II Cor., III, 4-6). Par suite aussi, les éclatants succès obtenus nonobstant la faiblesse de l'ouvrier et les immenses difficultés de l'entreprise font ressortir la toute-puissance de Dieu et resplendir dans l'œuvre de Paul le sceau divin : II Cor., IV, 7; XII, 4-10.

V. Synthèse des données bibliques. — Si nous demandons aux Évangiles l'idée que nous devons nous faire de l'apôtre, la réponse des Synoptiques, confirmée par les indications de saint Jean, est des plus nettes. Les apôtres sont des disciples que Jésus lui même, directement, personnellement et par un choix tout gratuit, a appelés à lui vers le milieu de sa carrière publique, et qu'il s'est attachés de plus près, faisant d'eux ses compagnons et ses confidents durant sa vie, puis les témoins de sa résurrection, pour les envoyer enfin comme ses représentants autorisés et avec la plénitude de sa puissance prêcher l'Évangile et fonder des Églises dans tout l'univers. Leur nombre est si bien déterminé, qu'on les appelle dès l'origine « les Douze ». Le nom d'apôtres ou « envoyés », que Jésus lui-même leur donne, ne devient usuel qu'à partir du moment où le Maître, remonté au ciel, les envoie en effet à travers le monde.

Cette définition, ou plutôt cette description de l'apostolat, embrasse des éléments complexes : choix immédiat du Sauveur, société intime avec lui durant sa vie sur la terre, vue du Christ ressuscité, mission universelle, autorité souveraine pour constituer et gouverner les Églises; tous ces points, si saillants dans l'Évangile, ont-ils même importance et font-ils partie essentielle de la notion d'apostolat? Nul doute en ce qui concerne l'objet même de la mission et les pouvoirs qui y sont attachés : envoyés par le Christ vers les hommes qu'il n'a pu évangéliser en personne, ils sont les hérauts de sa parole et les interprètes infaillibles de sa pensée; ils lient et délient les volontés et les consciences, ils sont les fondements et les chefs de la société nouvelle qu'ils fondent en son nom. Moins clair est l'enseignement de l'Évangile touchant les conditions exigées pour cette dignité. La difficulté est ici de distinguer la question de droit d'avec celle de fait. Le Christ les a choisis lui-même au cours de son existence terrestre : a-t-il voulu poser en cela une condition *sine qua non*, de telle manière qu'il n'y ait d'apôtre que par vocation immédiate et antérieurement à la mort du Sauveur? Nous savons la place que tient la résurrection dans l'enseignement du Sauveur et dans l'histoire évangélique, et, bien que les Synoptiques ne le disent pas explicitement, nous ne nous étonnerons pas que les apôtres, témoins de Jésus, doivent l'être avant tout du grand miracle (Act., I, 22) qui prouve sa qualité de Messie Fils de Dieu; mais ils furent aussi les témoins de sa vie, et on peut se demander si cette condition est aussi indispensable que la précédente pour constituer le véritable apôtre.

On le voit, les Évangiles ne décrivant que l'apostolat des Douze, il serait difficile, à l'aide de ces seuls documents. de discerner dans ce tableau les traits essentiels d'avec les détails secondaires et de déterminer s'il peut y avoir en dehors des Douze un apostolat proprement dit. Question non seulement difficile, mais à certains égards insoluble; car, eussions-nous réussi à marquer le degré d'importance intrinsèque de chacune des prérogatives communes aux membres du collège apostolique et dressé en quelque sorte l'échelle des valeurs, il resterait à savoir quelle force le Sauveur, de la seule volonté duquel en définitive tout dépend, a prétendu en réalité leur attribuer et

s'il a voulu que toutes fussent absolument nécessaires.

A ce problème d'un si haut intérêt les Actes donnent un commencement de solution. A ne considérer que le récit de l'Évangile, on pourrait avoir l'impression qu'il est essentiel, pour faire partie du collège apostolique, d'avoir été appelé par Jésus en personne quand il vivait encore sur la terre. Dès lors, les Douze formeraient, à partir de la mort du Sauveur, un collège fermé. Jésus n'ayant désigné d'avance aucun remplaçant pour Judas, ce groupe demeurerait à jamais diminué. Il n'en est pas ainsi. Les Actes nous montrent Pierre faisant procéder à l'élection d'un *douzième* membre, et le fait seul de cette élection élargit déjà le concept d'apostolat. Sans doute, il demeure entendu (Pierre dans son discours insiste sur ce point) que le candidat désigné par le moyen du sort sera l'élu du Seigneur, non des hommes, et que c'est le Christ seul, à l'exclusion de Pierre et de ses collègues, qui par le sort appelle Mathias. Il n'en est pas moins vrai que cette vocation a pour auteur le Seigneur, non plus vivant parmi les hommes, mais remonté au ciel, et que, quoique venant de lui seul, elle n'est plus aussi visiblement directe et immédiate que le fut celle des Douze sur la montagne. Constatation importante par elle-même, et qui nous avertit en outre que d'autres barrières, en apparence non moins infranchissables, pourraient peut-être s'abaisser encore pour livrer à de nouveaux élus l'accès du collège apostolique.

Quelques auteurs ont observé que les Douze, si prompts à donner un successeur à Judas pour maintenir le chiffre sacré, ne songent pas, quoique présents à Jérusalem (Act., VIII, 1), à procéder à une seconde élection après le martyre de Jacques (XII, 2). De ce fait on infère que, durant les quelques années écoulées entre l'ascension du Christ et la persécution d'Hérode Agrippa, le nombre douze aurait quelque peu perdu de son premier prestige, et l'on croit saisir dans cette marche ascendante le signe d'une évolution qui tendait à simplifier la notion d'apostolat pour agrandir le cercle des apôtres. Si le fait est certain, nous ne pouvons accepter cependant ni l'interprétation qu'on en donne ni la conclusion qu'on en tire. Judas s'était montré indigne de sa vocation; sa mort laissait un vide qu'il importait de combler, tant pour abolir sa mémoire que pour revenir aux premières intentions du Maître, odieusement trahies. Au contraire, Jacques, le frère de Jean, avait par le martyre glorieusement rempli toute sa mission. Si on ne lui cherche pas un successeur, c'est qu'on considère sa charge comme exclusivement personnelle et d'ordre tout à fait réservé. Ainsi, le vide laissé au sein du collège apostolique atteste la dignité de ses membres : le prestige des Douze, loin de s'affaiblir, va plutôt croissant à mesure que leur nombre a diminué par le martyre.

L'entrée en scène de Paul et de Barnabé marque une nouvelle phase du problème. Les Actes leur donnent à tous deux, *et à eux seuls*, le titre d'apôtres, et la grandeur du rôle qui leur est attribué soutient bien la majesté de ce nom, jusqu'ici réservé aux Douze. Nous avons peu de détails sur les antécédents de Barnabé et sur les circonstances de son appel. Mais la question se pose dans toute son acuité au sujet de Paul : Paul, qui n'est pas des Douze, est-il apôtre, au sens plein et strict du mot? Au sens plein et strict, disons-nous. On trouve en effet de-ci de-là, dans les épîtres mêmes de Paul, une acception large, qui, quoique très élogieuse, est loin de comporter la haute considération et l'exceptionnelle autorité universellement reconnues aux Douze. Mais Paul revendique pour lui-même, et pour lui seul (sans toutefois séparer de sa personne celle de Barnabé), le titre d'apôtre avec une plénitude de valeur qui fait que, sans être des Douze, il se regarde comme leur égal. Notons soigneusement que, dans le débat qu'il soutient contre ses adversaires, Paul se défend sur le terrain où on l'attaque. Ils ne lui reprochent pas de n'être pas des Douze : la controverse serait close à l'instant. Non; ils prétendent uniquement qu'il n'est pas apôtre; voilà pourquoi ils s'arrogent le droit d'incriminer sa doctrine et ses actes, et d'arracher ses chrétiens à son obéissance. Ils sont d'accord avec lui pour reconnaître qu'on peut être apôtre sans être des Douze; ils contestent seulement qu'il réunisse les conditions exigées pour la qualité d'apôtre. C'est à établir cette démonstration que se portent tous les efforts de Paul.

D'abord, il a vu le Christ ressuscité, aussi réellement que l'ont vu Pierre et Jacques et les Douze et cinq cents autres disciples. Avoir vu le Christ, telle est la première condition requise pour être apôtre, au jugement de Paul, comme au sentiment de toute l'Église primitive. Avoir vu le Christ durant sa vie mortelle est l'apanage des Douze : Paul n'y prétend pas et nul ne l'exige de lui. Assurément, la longue familiarité des Douze avec le Christ couronne leur front d'une auréole enviable; elle ne suffirait pas cependant à leur dignité, puisque beaucoup de disciples la partagent avec eux, et elle a son équivalent dans la lumière que projettent sur Paul l'apparition de Damas et les visions qui suivirent.

En second lieu, Paul a été envoyé par le Christ en personne. A ses yeux, c'est là le point essentiel. La conversion miraculeuse atteste la gratuité et la force du choix divin. Appel aussi réel que celui de Pierre et de ses compagnons : eux, ils furent appelés sur la montagne; lui, sur le chemin de Damas. Appel aussi direct et immédiat que celui de Pierre, plus immédiat même que celui de Mathias, qui est pourtant l'un des Douze. Sur cet article, qui est décisif, l'égalité entre Paul et ses prédécesseurs les plus favorisés est absolue. Si on ne s'en rapporte pas à son seul témoignage, il a pour garant Ananie, estimé de tous les Juifs de Damas; il a surtout, à l'instar des autres apôtres, la preuve divine des œuvres et des miracles.

En troisième lieu, ayant vu le Christ ressuscité, il se présente, comme saint Pierre le demandait, en témoin autorisé de la résurrection. Ici non plus, aucune différence entre lui et les Douze.

Quatrième qualité qui leur est commune : leur mission universelle. Paul sera destiné principalement à l'évangélisation des païens, mais c'est Pierre qui leur a ouvert le premier toutes grandes les portes du royaume des cieux. Et Pierre sera plus spécialement l'apôtre des Juifs : il prolongera le plus possible son ministère en Judée et cherchera à conserver des relations avec eux; mais Paul de son côté, en quelque lieu du monde qu'il arrive, commence par s'adresser aux Juifs, s'il en trouve, et il prend à tâche « d'honorer son ministère » par la conversion de ses compatriotes. L'apostolat des Gentils et celui des Juifs ne constituent pas deux domaines séparés : les apôtres ont annoncé le Christ à tous les hommes sans distinction de race.

En cinquième lieu, les apôtres ont pour prérogative une autorité pleine et entière sur le peuple chrétien. Ils sont les fondements sur lesquels tout repose, ils lient et ils délient, ils remettent et ils retiennent les péchés. Ambassadeurs du Christ, ils enseignent, ils commandent en son nom : infaillibilité doctrinale, puissance d'organiser et de gouverner, comportant le triple pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, pouvoir d'ordre et de sanctification par les sacrements, le Christ a remis entre leurs mains tous les moyens d'assurer efficacement le bien spirituel de la société nouvelle. C'est avec l'exercice de ces pouvoirs que Pierre et les Douze nous apparaissent dans le livre des Actes. Tel s'y montre également saint Paul; et le récit des Actes est ici pleinement corroboré par

le langage des épîtres. La déférence de Paul à l'égard de ses prédécesseurs, surtout le soin qu'il a de s'assurer d'un parfait accord, tant doctrinal que pratique, avec Céphas, ne l'empêche pas de se sentir en toutes choses guidé par l'inspiration divine, de parler en organe infaillible du Christ et d'agir en chef auquel est due l'obéissance. La primauté de Pierre, loin de gêner l'autorité personnelle des apôtres, la confirme.

Enfin, les succès des apôtres, les conversions qui se multiplient à leur parole, les Églises nombreuses qu'ils fondent, les miracles qu'ils opèrent, non moins que leur courage joyeux au milieu des épreuves et des persécutions, rendent visible en eux et par eux l'action du Christ qui les envoie. Si divine qu'apparaisse sous ce rapport la mission de Pierre, celle de Paul n'a rien à lui envier.

Tels sont les divers traits qui, d'après l'ensemble des données bibliques, constituent l'apostolat proprement dit. Les apôtres sont des hommes que Jésus-Christ a appelés lui-même d'un appel direct et immédiat, en vertu d'un choix libre et gratuit, dont il a fait les témoins de sa résurrection, qu'il a revêtus de toute son autorité, en les accréditant par le miracle, pour les envoyer en son nom annoncer l'Évangile à tous les hommes et organiser sur la terre le Royaume de Dieu. Plusieurs théologiens veulent condenser encore cette description et ramener la notion d'apostolat à deux idées principales : vocation immédiate du Christ, autorité universelle et indépendante, comprenant l'infaillibilité doctrinale. Cf. C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Frib.-Brisg., 1909, t. I, n. 280. Mais cette définition laisse de côté un élément historique et dogmatique de grande importance. L'apôtre doit être témoin de la résurrection du Christ. Ainsi le déclare saint Pierre : δεῖ μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι; et de même saint Paul : εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν... εἶδές με (Act., I, 22; XXVI, 16; cf. XXII, 17). Il faut donc qu'il ait vu le Christ ressuscité. Toutes ces conditions se réalisent dans saint Paul aussi bien que chez les Douze. Il est raisonnable de les supposer aussi dans saint Barnabé, que les Actes, non moins que les épîtres, présentent comme le premier garant et l'associé de Paul et son égal en dignité. Les Douze, disciples assidus de Jésus durant sa vie mortelle, premiers maîtres et docteurs de la communauté chrétienne, conservent de ce chef un prestige que la gloire future de Paul n'effacera ni ne diminuera. Mais ces avantages demeurent secondaires. Il n'y a pas deux conceptions différentes de l'apostolat, l'une évangélique et d'essence supérieure, incarnée dans les Douze, l'autre paulinienne et plus large, à l'usage de Paul et de telle autre vocation tardive. Il n'y en a qu'une seule, admise par toute l'Église, reconnue par Céphas et par les « notables » de Jérusalem, et qui fait de Paul l'égal des Douze. Au-dessous, il y a encore des charismes, des grâces particulières d'évangélisation et d'apostolat accordées par l'Esprit; mais leurs titulaires, malgré la primauté d'honneur qu'on leur accorde, n'ont rien de l'autorité des grands apôtres, représentants du Christ, auxquels ils demeurent soumis.

VI. Bibliographie. — Mgr Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 5e édit., Paris, 1911, p. 46-68; Du même, d'Alès, *Dict. Apologétique*, mot, *Apôtres*, t. I, col. 251-261; Bainvel, *Dict. de Théologie*, mot *Apôtres*, t. I, 2a, col. 1647-1660. Pour la bibliographie du sujet on voudra bien se reporter à ces deux encyclopédies. On pourra en outre consulter spécialement W. Seufert, *Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christl. Kirche der ersten zwei Jahrhunderten*, Leyden, 1887; Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Galatians*, 10e édit., London, 1890; E. Haupt, *Zum Verständniss des Apostolats in N. T.*, Halle, 1896; H. Monnier, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903; R. Schütz, *Apostel und Jünger*, Giessen, 1921; J. V. Ceppi, *Comment saint Paul est directement l'apôtre de Jésus-Christ*, Fribourg, 1923; F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, Munster, 1923; H. Dieckmann, *De Ecclesia*, Friburgi in Brisg., t. I (1924), p. 195-319; Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e édit., t. I, p. 332-376, Leipzig, 1924.

A. Medebielle.

APOTRES (ÉVANGILE DES DOUZE). — Voir *Supplément*, t. I, col. 472-474.

APPARENCES HISTORIQUES (THÉORIE DES). — **Chez les catholiques.** L'antiquité chrétienne n'a pas ignoré les difficultés que soulève l'interprétation des Livres historiques de la sainte Écriture. Elles surgissent surtout lorsqu'on compare entre eux les récits bibliques parallèles ou lorsqu'on les confronte avec les documents profanes. Dans l'un et l'autre cas elles peuvent s'accuser en divergences ou en ressemblances surprenantes.

Cependant, l'immense progrès réalisé, au cours du XIXe siècle, dans le domaine, particulièrement, de l'histoire politique, religieuse, culturelle de l'Asie antérieure et de l'Égypte ancienne, en multipliant les points de comparaison, ne pouvait manquer de multiplier les problèmes. D'autre part, les changements survenus dans la conception traditionnelle de l'histoire et l'avènement de l'histoire critique devaient fatalement faire apparaître dans une lumière plus crue le caractère particulier, sur le plan humain, de l'histoire biblique et des écrits où elle est consignée.

Telles sont, brièvement énoncées, les deux ordres de difficultés sous la pression desquelles sont nés, au sein de l'exégèse catholique, plusieurs systèmes herméneutiques que l'on croyait propres à mettre plus sûrement hors d'atteinte la nécessaire vérité des Livres inspirés. Celui des *Apparences historiques* n'est que l'un d'entre eux, que nous avons dessein d'exposer pour lui-même et dans sa forme propre.

En 1885, le R. P. Rod. Cornély, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, inaugurait la Collection intitulée : *Cursus Sacræ Scripturæ*, par la publication d'une *Historica et critica introductio in V. T. Libros sacros*, 2 vol., Paris, Lethielleux. D'après ses propres dires, il y donnait au public le fruit d'un enseignement déjà long en Allemagne et à Rome. L'ouvrage eut un grand succès et le méritait. Traitant des lois de l'interprétation catholique, l'auteur rappelait d'abord ces principes dont la vérité doit être mise au-dessus de toute discussion : 1° Les Livres (de l'A. et du N. T.) ont Dieu pour auteur; il s'ensuit que : 2° Toute interprétation supposant que l'auteur inspiré a enseigné l'erreur doit être rejetée; 3° Nulle contradiction ne peut être admise dans les saintes Écritures; 4° Nulle contradiction, non plus, ne saurait être envisagée de l'Écriture avec les sciences profanes. On voudra bien retenir que nul, parmi les catholiques partisans du système des *Apparences historiques*, n'aura l'*intention* de porter atteinte à ces principes.

Parvenu à ce point, et après une brève allusion aux difficultés très nombreuses que l'on oppose de nos jours aux Livres saints au nom de l'histoire profane et des sciences naturelles, le P. Cornély développe des considérations qu'il juge propres à en faciliter grandement la solution. Étant donnée leur importance et pour ne pas m'exposer à trahir la pensée de l'auteur, qu'on me permette d'en reproduire tout au long les passages essentiels :

Multiplici igitur ex capite circumspectio et cautio requiritur, si de profanorum auctorum testimoniis historicis recipiendis agitur; at magna quoque cautio

interpreti necessaria est in Scripturarum historicis relationibus dijudicandis. Quam maxime enim cavere debet, ne illa in libris sacris invenire velit, quæ tradere noluerunt. Etenim eum in finem non sunt dati, ut historiam chronologiamque nos docerent, sed ut nobis salutis essent fontes. (Principe communément admis et qui paraît très simple, mais qui, lorsqu'il s'agit de l'appliquer, se révèle d'un maniement singulièrement difficile.) *Quod de rebus naturalibus docet S. Augustinus, id eodem modo* (l'expression est forte) *de historicis verum est : Spiritus Dei, qui per scriptores sacros loquebatur, noluit ista docere homines nulli saluti profutura.*

Mais voici qui mérite de retenir plus encore notre attention :

Alterum, ad quod attendat interpres oportet, modus est, quo facta historica a sacris Scriptoribus referuntur. Teste enim S. Hieronymo, consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur, et multa in Scripturis sacris dicuntur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur et non juxta quod rei veritas continebat (*S. Hier.*, *In Math.*, XIV, 8; *in Jerem.*, XXVIII, 10).

Saint Jérôme dit : *multa*, ce qui demeure assez indéterminé : *consuetudinis est*, qui pourrait porter plus loin. Mais le contexte devrait être pris en considération, car seul il permet de préciser quelle sorte de faits scripturaires le saint Docteur a dans l'esprit. En tout cas la formule personnelle du P. Cornély : *Modus... quo facta historica a sacris scriptoribus referuntur*, frappe par son tour absolu.

Cautus sit interpres, conclut l'auteur, *in recipiendis profanorum historicorum assertionibus, cautus quoque in Scripturarum testimoniis historicis dijudicandis, et omnia ea, quæ profana scientia... certa et indubitata hucusque protulit aut futuro tempore proferet, cum Scripturarum certis et indubitatis relationibus conspirare haud difficili negotio demonstrabit.*

Le P. Cornély passe ensuite aux sciences naturelles et pour le faire, il emploie cette formule de transition : *Mutatis mutandis ea, quæ de rebus historicis exposuimus, de rebus naturalibus dicenda sunt.* Suit un exposé qui répond à celui que nous venons de lire touchant l'histoire. Le deuxième paragraphe surtout mérite de fixer l'attention :

Quod ut facilius præstemus, attendamus oportet S. Scripturas æque parum, atque historiarum, esse scientiarum naturalium compendium (toujours cette assimilation sans réserve exprimée). *Quare in iis non plura sunt quærenda quam quæ exhibere volunt. Nemo dubitat, quin in scientifico quodam compendio scientifica lingua requiratur... Libri sacri autem sunt opera popularia... Erraret igitur interpres, qui terminos a sacris Scriptoribus adhibitos urgere vellet, ut ex illis scientificas conclusiones deduceret. Etenim sicuti nos in sermone quotidiano ad ea tantum attendimus, quam sensibiliter apparent, et nostris loquendi formulis nihil omnino de iis, quibus perceptiones nostræ sensiles producuntur, judicamus, ita etiam sacri Scriptores, ut diu jam monuit S. Thomas, « ea sequuntur, quæ sensibiliter apparent », nec quidquam de intima rerum natura nos docere volunt* (*Op. cit.*, I, p. 518 sq.)

Dans ces pages du P. Cornély, le parallélisme général des développements consacrés, d'une part, à l'histoire et, d'autre part, aux phénomènes naturels donne à la formule de transition qui les unit, en dépit du *Mutatis mutandis* un peu indéterminé, tout son sens, qui est celui d'une analogie précise entre le caractère des récits historiques et celui des passages relatifs aux choses de la nature. Les premiers rapportent les faits selon l'opinion commune, les seconds parlent des réalités naturelles suivant les apparences; l'opinion commune est distinguée de la *rei veritas*, l'apparence sensible de l'*intima rerum natura.*

Cependant l'on hésite à pousser à fond ce parallélisme. Quelque chose nous retient, difficile d'ailleurs à préciser. Pourquoi le P. Cornély, qui n'admet pas l'existence dans l'Écriture d'une science naturelle, continue-t-il à parler d'histoire biblique? Les exemples d'importance médiocre, qu'il cite en note, ont-ils pour objet de préciser et de limiter le genre d'applications que comporte sa théorie? Et nous prenons l'impression que ce parallélisme de l'histoire et des données naturelles dans l'Écriture et la pensée réelle de l'auteur sont beaucoup moins absolus qu'ils n'en ont l'air. Mais ils en ont l'air: ce dont on demeure surpris comme aussi de ce qu'il n'éprouve pas le besoin d'exprimer plus clairement les importantes réserves qu'il a très certainement dans l'esprit.

En 1893, paraissait l'encyclique *Providentissimus Deus*, qui est la charte de l'exégèse catholique contemporaine. Le paragraphe qu'on y lit touchant les règles qu'il convient de suivre dans l'interprétation des passages de l'Écriture relatifs aux choses de la nature rappelle d'assez près les développements correspondants du P. Cornély. Je cite seulement les lignes essentielles :

De cujus æquitate regulæ in consideratione sit primum, scriptores sacros, seu verius Spiritum Dei qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (*videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem*) *docere homines, nulli saluti profutura : quare eos, potius quam explorationem naturæ recta prosequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines sanctissimos. Vulgari autem sermone cum ea primo proprieque efferantur quæ cadunt sub sensu, non dissimiliter scriptor sacer* (*monuitque et Doctor Angelicus*) *« ea secutus est, quæ sensibiliter apparent », seu quæ Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more.*

Cependant, si l'on confronte le langage de l'encyclique avec celui du P. Cornély, on le trouvera, en dépit de leur substantielle conformité, sensiblement plus réservé.

Vient ensuite dans l'Encyclique un paragraphe notablement plus étendu et de contenu plus riche que l'alinéa correspondant, assez succinct et de moindre portée, du P. Cornély. Le pape y expose d'abord la conduite à suivre à l'endroit des interprétations avancées par les Pères, qui, *prout erant opiniones ætatis, in locis edisserendis ubi physica aguntur fortasse non ita semper judicaverunt ex veritate, ut quædam posuerint quæ nunc minus probentur. Quocirca studiose dignoscendum in illorum interpretationibus quænam reapse tradant tanquam spectantia ad fidem aut cum ea maxime copulata, quænam unanimi tradant, consensu; namque « in his quæ de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari, sicut et nobis », ut est S. Thomæ sententia.* Il attire ensuite l'attention, ce qui était le thème unique du P. Cornély, sur la fréquente incertitude des opinions scientifiques. Nous obtenons ainsi un paragraphe heureusement balancé et d'une réelle importance.

C'est ici que vient se placer le phrase, devenue fameuse, par où l'on passe, non plus, comme chez le P. Cornély, de l'histoire aux choses de la nature, mais, ce qui se comprend beaucoup mieux, de celles-ci à celle-là : *Hæc ipsa* (*ipsa* et non pas *omnia*) *ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferre.* Admettons qu'au premier moment l'on puisse demeurer en doute touchant l'étendue exacte de ces *ipsa* et s'il faut les chercher dans le seul paragraphe qui précède immédiatement ou dans l'ensemble des développements relatifs à la « physique » biblique. Même

dans cette hypothèse, l'on ne devrait pas perdre de vue la complexe teneur et le caractère réservé des énoncés relatifs à l'interprétation des passages bibliques où il est question des réalités naturelles, et se garder d'identifier purement et simplement la pensée du pape avec celle du P. Cornély. Mais le doute initial s'évanouit lorsqu'on examine de près les développements subséquents relatifs à l'histoire biblique. Léon XIII déplore premièrement l'attitude injustifiable d'un grand nombre, le crédit excessif qu'ils accordent aux témoignages profanes, la défiance, l'hostilité même, dont ils font preuve à l'endroit des récits bibliques. Puis, comme règles positives que doit suivre l'interprète catholique, rien de plus que ceci :

Fieri quidem potest, ut quædam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint : quod considerate judicandum est nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum; fieri etiam potest, ut germana alicujus loci sententia permaneat anceps : cui enodandæ multum afferent optimae interpretandi regulæ : at nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquos tantum sacræ Scripturæ partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

Optimæ interpretandi regulæ : faut-il voir là une allusion aux points de vue développés par le P. Cornély? C'est possible, ce n'est pas sûr, et cela ne nous mène pas loin, étant donné l'indétermination, manifestement voulue, de la formule. Non seulement l'Encyclique n'étend pas à l'histoire les principes qu'elle a exposés à propos des phénomènes naturels, mais sa circonspection s'affirme avec une rigueur marquée. De tout ce que le P. Cornély nous a dit touchant le caractère de l'histoire biblique, en s'appuyant sur saint Jérôme, elle ne retient rien

Comment se fait-il que des exégètes catholiques, d'une compétence et d'une expérience hors de pair, aient pu s'y tromper et que, pour dire le moins, ils se soient senti encouragés par l'Encyclique à développer et à systématiser cette doctrine herméneutique des *Apparences historiques* dont le P. Cornély avait déjà formulé la teneur essentielle? Ils ont attribué à la phrase de l'encyclique : *Hæc ipsa*, etc., les mêmes sens et portée qu'il leur paraissait impossible de ne pas reconnaître à la formule de transition, apparemment semblable, de l'exégète romain. Frappés à l'excès par leur parallélisme général, l'on dirait qu'ils ont lu les développements de l'Encyclique à travers ceux de l'*Introduction*. Le bruit ne courait-il pas, vrai ou faux, peu importe, que le P. Cornély avait eu l'honneur de collaborer à la préparation éloignée du document pontifical?

L'entrée en scène du R. P. M.-J. Lagrange fut très remarquée. Il publiait en 1903 sous le titre : *La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, Paris, Lecoffre, une suite de conférences qu'il avait données, l'année précédente, à l'Institut catholique de Toulouse. En même temps que d'autres conceptions herméneutiques, en particulier celle des genres littéraires, il y développait, d'ailleurs assez brièvement, la doctrine spéciale des *Apparences historiques*. Je cite l'essentiel de son exposé :

« Et après un alinéa qui complète cette pensée (à savoir qu'en matière de phénomènes naturels les écrivains sacrés parlent selon l'apparence sensible et en conformité avec le langage courant) le Pape conclut : « On pourra dès lors appliquer ces principes aux sciences annexes, surtout à l'histoire. »

Suit une discussion avec le R. P. Brucker, mais qui porte directement sur les énoncés bibliques en matière de réalités et de phénomènes naturels :

« Le R. P. Brucker accepte la formule de S. Thomas et l'entend ainsi : la Bible « rapportant par exemple la formation du *firmament*, l'*arrêt* du soleil etc., parle suivant les *apparences*, et par conséquent reste *vraie*, quoique son langage ne soit pas proprement scientifique. »

Il est plus juste de dire que sur ce point la Bible n'est ni vraie ni fausse...

Mais, me dira-t-on, si la proposition n'est pas vraie, elle est donc fausse : et que faites-vous de la véracité de la Bible? — C'est bien simple. Une proposition est vraie ou fausse, mais ici il n'y a pas de proposition. Revenez à la parole de saint Thomas « l'écrivain sacré s'en est rapporté aux apparences, » *ea secutus est, quæ sensibiliter apparent*. Quand on s'en tient aux apparences, on ne juge pas au fond; quand on ne juge pas, il n'y a ni affirmation ni négation; or la vérité et l'erreur ne se trouvent formellement que dans un jugement formel. C'est de la logique élémentaire.

Le Saint-Père dit dans une toute petite phrase que « le même criterium devait s'appliquer à l'histoire... »

Mais il est remarquable que le P. Lagrange ne procède aucunement à une interprétation méthodique du document pontifical. Les pages du P. Cornély attirent, en revanche, et retiennent son attention :

« Les principes avaient été exposés déjà avec une admirable précision par le R. P. Cornély, un des plus illustres exégètes de la Compagnie de Jésus. J'ai cité avec plaisir une page du P. Lacôme (O. P.) sur la théorie plus générale de l'Accommodation du Maître divin à nos esprits humains, extraite de *Quelques considérations exégétiques sur le premier chapitre de la Genèse*, (1891); j'en éprouve plus encore à réciter ces belles règles de son Introduction que je préférerai lire en latin pour ne pas en altérer la théologie savante. Je ne vois pas ce qu'on peut désirer de plus en faveur des méthodes historiques. Ce que saint Augustin enseigne des choses naturelles est aussi vrai quand il s'agit de l'histoire... » (et la suite déjà citée).

Il en résulte cette théorie que les écrivains sacrés parlent selon les apparences. Elle est traditionnelle. Il n'y a qu'à l'appliquer aux cas particuliers, selon les exigences de la critique, « en distinguant entre les sciences naturelles et l'histoire... » (c'est le : *mutatis mutandis* du P. Cornély); (*op. cit.*, p. 104, 106, 109).

Plus radicale d'apparence que de fait, il est évident par tout le contexte, que cette théorie, pour le P. Lagrange comme pour le P. Cornély, se verra limitée assez étroitement dans l'application.

Vers le même temps, M. l'abbé Poels, professeur à l'Université catholique de Washington, développait, dans *The Catholic University Bulletin*, 1905, une interprétation semblable de l'encyclique *Providentissimus*.

Cependant le principal interprète de la théorie des *Apparences historiques*, à la fois le plus systématique et le plus nuancé, devait être un autre collaborateur du *Cursus Sacræ Scripturæ*, le R. P. Fr. von Hummelauer, S. J. Son ouvrage : *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Freiburg-i-Br., Herder, 1904, est le plus remarquable qui ait paru sur ce sujet. Après avoir longuement traité des genres littéraires dans la Bible, il en vient à la doctrine, connexe mais distincte, des *Apparences historiques* :

« L'encyclique, écrit-il, nous invite maintenant à appliquer ce qui vient d'être dit à l'histoire. Il n'est point question d'application mécanique. En effet, tandis que, lorsqu'il s'agit de phénomènes naturels, la simple observation des apparences ne peut donner qu'une connaissance imparfaite, en matière d'histoire le témoin qui traduit ce qu'il a vu, tel qu'il l'a vu, mérite plus de crédit que celui qui philosophe sur ce qu'il a vu. Les événements, matière de l'histoire, étant en général d'ordre populaire, il est normal aussi de les rapporter en langage populaire. Ce qu'il sied de préciser tout d'abord, c'est l'élément qui, dans

le récit des faits passés, répond à l'apparence dans la description des phénomènes naturels.

« Le fait passé est par lui-même invisible, insaisissable (l'on pourrait dire : comme la nature intime des choses naturelles). Il est visible et saisissable dans ses traces. Les traces d'un fait passé, ce sont les sources de son histoire : *fontes sunt apparentiæ factorum.* Le fait passé se manifeste dans les sources de l'histoire...

« L'utilisation des documents, dès qu'il s'agit d'un récit un peu long, est un art qui s'est perfectionné à mesure que progressait l'esprit humain... De même qu'on ne peut reprocher aux écrivains inspirés de ne pas s'être engagés plus à fond dans le domaine des sciences naturelles, on ne saurait davantage leur faire un grief d'avoir écrit l'histoire à l'aide de documents restreints et selon une méthode assez imparfaite. C'étaient des hommes de leur temps et qui s'adressaient à leurs contemporains... Nous avons déjà parlé de leur façon d'écrire l'histoire. Elle consistait en ceci qu'ils écrivaient de l'histoire antique, non pas de l'histoire critique. »

Le P. de Hummelauer illustre ensuite cette théorie en l'appliquant aux Livres de Samuel, des Rois, des Chroniques et au second Livre des Macchabées. Puis il revient à l'exposé de la doctrine même :

« Nous nous bornerons à proposer quelques remarques générales touchant la manière dont, à notre avis, les paroles de l'Encyclique doivent être appliquées aux récits historiques de l'Ancien Testament.

« Par l'intermédiaire des historiographes inspirés, l'Esprit saint n'avait aucunement l'intention de nous apprendre l'histoire au delà de ce que notre salut réclamait...

« Le mot de l'Encyclique se vérifie encore en ceci que la science historique des écrivains inspirés, comme leur science naturelle, était une science d'après les apparences. Des sources en nombre limité leur servaient de bases : écrits prophétiques, annales du royaume. Les écrivains se référaient continuellement à ces sources. Leur récit représente donc une histoire d'après ces sources, c'est-à-dire d'après les apparences (Sources = apparences des faits passés, ainsi qu'il a été expliqué plus haut). Comme telle, elle prétend directement à la *veritas citationis*, en second lieu seulement et de façon générale à la *veritas rei citatæ...*

« La suite des paroles de l'Encyclique se trouve pareillement justifiée, à savoir que les historiographes bibliques s'expriment en langage populaire. Ce style populaire du récit était celui de l'histoire antique, historique pour le fond, poétique et libre dans la forme. Finalement le caractère du récit biblique se trouve déterminé par sa dépendance avouée de sources limitées et par sa forme libre :

a) Il est exempt de toute erreur pour ce qui regarde son contenu religieux dans toute son étendue;

b) Il est généralement exempt d'erreur en ce qui regarde son contenu historique, précisément pour ce motif que le contenu historique général est nécessairement lié à l'enseignement religieux... (On voit combien limité est, dans la réalité, d'après ses représentants eux-mêmes, le champ d'application de cette théorie des *Apparences historiques*, qui, dans l'énoncé abstrait, paraissait si absolue.)

c) Ceci n'exclut pas la présence de menues inexactitudes historiques, lesquelles ne portent aucun préjudice à la vérité qui sied à cette histoire, puisqu'elles doivent être mises au compte des sources utilisées ou du libre style de l'histoire antique... » (*op. cit.*, p. 58-70, *passim*).

Cependant diverses mesures, discrètement prises, donnèrent à supposer que les idées défendues par le P. de Hummelauer n'avaient pas été agréées dans les milieux auxquels appartient la charge officielle de veiller à la pureté de la doctrine.

Des théologiens et exégètes intervinrent, d'autre part, dans le débat comme contradicteurs. Il est juste de mentionner au premier rang, le R. P. Léopold Fonck, alors professeur à l'Université d'Inspruck, le R. P. A.-J. Delattre, le R. P. G. Brucker, tous trois de la Compagnie de Jésus. Il suffira de faire connaître la position prise par ce dernier dans *L'Église et la Critique biblique*, Paris, 1908.

« Cette explication (donnée par le P. Lagrange, *Méthode historique*, p. 105, 106) soulève à notre avis d'insurmontables objections.

« Un mot, d'abord, sur l'argument tiré de l'Encyclique. ... Qu'on lise cette « petite phrase » (*Hæc ipsa*, etc.) dans son contexte et l'on verra qu'elle ne se relie naturellement qu'à la recommandation de prudence, qui précède immédiatement... L'argument qu'on a voulu tirer de la « petite phrase » de l'Encyclique *Providentissimus* me paraît donc dénué de base; et, s'il en avait une, elle serait, en tout cas, si faible qu'elle ne saurait porter une conclusion aussi grave que celle qu'on essaye d'y appuyer.

« Nous sommes loin de prétendre que l'assimilation des choses de la nature et de l'histoire, par rapport à l'inspiration, soit entièrement injustifiée... Mais cette assimilation est exagérée par la théorie en question, jusqu'à compromettre l'inspiration de la Bible en matière historique.

« Essayons de fixer les rapports et les différences vrais.

D'abord, il est certain que les auteurs sacrés ne craignent pas d'employer souvent, en matière d'histoire et en toute autre, comme en matière scientifique, le langage imparfait, inexact même, de leurs contemporains, lorsque les circonstances et le contexte font entendre suffisamment qu'ils ne se rendent pas responsables de ce qu'il y a de moins juste dans ce langage.

« Bien plus, dans les conditions supposées tout à l'heure, l'écrivain biblique peut adopter, non seulement le langage de ses contemporains, mais encore leur manière de se représenter les faits, quoiqu'elle soit plus ou moins inexacte... En effet, dans les conditions supposées, c'est-à-dire du moment que l'écrivain laisse entendre, plus ou moins explicitement mais clairement, qu'il reproduit, sans les garantir, les opinions de ses contemporains ou les traditions de son peuple, l'inspiration et la vérité du texte sacré n'y sont plus intéressées. La difficulté est de vérifier les conditions indiquées.

« La tendance de la nouvelle école progressiste est assurément de réduire ces conditions au minimum : en supprimant pour l'auteur la nécessité de nous avertir, dans chaque cas particulier, qu'il ne s'avoue pas responsable de ce qu'il rapporte, et couvrant tous les cas semblables par un principe général : en histoire, comme dans les choses de la nature, l'écrivain biblique reste au niveau de son temps, parle suivant les idées et les connaissances de ses contemporains. Naturellement, il faut sous-entendre que ces idées et ces connaissances peuvent être erronées.

« Dans ces termes, la théorie nouvelle me paraît inadmissible. Voici pourquoi :

« La raison décisive, c'est qu'elle rendrait incertaines toutes les parties de la Bible traitant de l'histoire profane...

« Bien que cette raison suffise amplement, nous pouvons la confirmer, en indiquant pourquoi l'on ne doit pas appliquer absolument la même exégèse aux textes historiques et à ceux qui traitent des choses de la nature.

« Ces derniers n'enseignent jamais les choses naturelles *ex professo...* Au contraire, on ne saurait nier

que les auteurs bibliques ne fassent de l'histoire *ex professo* et que cette histoire ne tienne une grande place dans la Bible. Et il serait arbitraire, voire ridicule, de soutenir que les écrivains bibliques n'ont pas du but et des règles de leur métier la même conception que les historiens profanes sérieux. Or ceux-ci, à aucune époque, n'ont limité leur ambition à redire ce qui se racontait autour d'eux... » (*Op. cit.*, p. 59-64.)

Les choses en étaient là, lorsque Pie X, par des Actes mémorables, au premier rang desquels il faut citer le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 et l'encyclique *Pascendi* du 8 septembre de la même année, procéda à ce redressement de la pensée savante, en particulier sur le terrain de l'exégèse biblique, qu'il estimait indispensable. Dans ses principes et dans ses conséquences, dans son esprit plus encore, la théorie des *Apparences historiques* se trouvait atteinte par la réprobation pontificale. L'on ne voit pas toutefois qu'elle ait été directement visée, énoncée dans sa forme propre et nommément réprouvée. Il faut en dire autant pour ce qui regarde les décisions émanées de la Commission biblique sous le pontificat de Pie X, quoique que plusieurs d'entre elles, par exemple, celles relatives aux citations implicites du 13 février 1905 (applicable *a fortiori* à la théorie plus générale des *Apparences historiques*), aux récits bibliques historiques du 23 juin 1905, à l'authenticité mosaïque du Pentateuque du 29 mai 1907, au caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse du 30 juin 1909, etc. doivent être considérées, dans leur teneur plus restreinte, comme l'attaquant et la frappant de toutes parts, sans toutefois la définir et la nommer.

Il était réservé à Benoît XV de se prononcer expressément à son sujet. L'encyclique *Spiritus Paraclitus*, publiée le 15 septembre 1920 à l'occasion du quinzième centenaire de la naissance de saint Jérôme, semble n'avoir pas eu, sur le moment, tout le retentissement qu'elle méritait. Sans doute convient-il de l'imputer, plus particulièrement, aux soucis de toutes sortes dont les esprits demeuraient agités au sortir de la guerre. Cela n'enlève rien ni à son autorité ni à la rigoureuse précision de ses déclarations. Il les faut rapporter tout au long :

Neque minus ab Ecclesiæ doctrina, Hieronymi testimonio ceterorumque Patrum comprobata, ii dissentiunt, qui partes Scripturarum historicas non factorum absoluta inniti veritate arbitrantur, sed tantum modo relativa, quam vocant, et concordi vulgi opinione : idque non verentur ex ipsis Leonis Pontificis verbis inferre, propterea quod principia de rebus naturalibus statuta ad disciplinas historicas transferri posse dixerit. Itaque contendunt, hagiographos, uti in physicis secundum ea quæ apparerent locuti sint, ita eventa ignaros rettulisse prouti hæc e communi vulgi sententia vel falsis aliorum testimoniis constare viderentur, neque fontes scientiæ suæ indicasse, neque aliorum enarrationes fecisse suas. Rem in Decessorem Nostrum plane injuriosam et falsam plenamque erroris cur multis refellamus ? Quæ est enim rerum naturalium cum historia similitudo, quando physica in iis versantur quæ « sensibiliter apparent » ideoque cum phænomenis concordare debent, cum, contra, lex historiæ præcipua hæc sit, scripta cum rebus gestis, uti gestæ reapse sunt, congruere oportere? Recepta semel istorum opinione, quo pacto incolumis consistat veritas illa, ab omni falso immunis, narrationis sacræ, quam Decessor Noster in toto Litterarum suarum contextu retinendam esse declarat? Quod si affirmat, ad historiam cognatasque disciplinas eadem principia transferri utiliter posse quæ in physicis locum abent, id quidem non universe statuit, sed auctor tantum modo est ut haud dissimili ratione utamur ad refellandas adversariorum fallacias et ad historicam Sacræ Scripturæ fidem ab eorum impugnationibus tuendam. Atque utinam novarum rerum fautores hic sisterent; siquidem eo procedunt ut Doctorem Stridonensem ad sententiam suam defendendam invocent, utpote qui historiæ fidem et ordinem in Bibliis servari « non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur » et hanc quidem propriam historiæ esse legem asseveraverit. In quo mirum quantum ad sua commenta detorquent verba Hieronymi. Nam quis est qui non videat, hoc Hieronymum dicere, hagiographum non in rebus gestis enarrandis, veritatis ignarum, ad falsam se vulgi opinionem accommodare, sed in nomine personis et rebus imponendo communem sequi loquendi modum?

Inutile de citer plus avant. Nous avons dans ce texte, émanant de l'Autorité suprême, un jugement direct et catégorique sur la doctrine herméneutique des *Apparences historiques*, une exégèse authentique de l'encyclique *Providentissimus* et des paroles de saint Jérôme que l'on alléguait à ce propos.

Ici se termine donc l'histoire de ce système des *Apparences historiques*, en tant qu'opinion défendue par des catholiques.

BIBLIOGRAPHIE. — Nous en tenant au point de vue adopté pour la notice qui précède, nous citerons seulement les ouvrages essentiels. Pour la théorie des *Apparences historiques* : R. Cornély, S. J., *Historica et critica Introductio in U. T. Libros sacros* (*Cursus Scripturæ Sacræ*); Parisiis, Lethielleux, 1885; M. J. Lagrange, O. P., *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament* (*Études bibliques*); Paris, Lecoffre, 1903; Fr. von Hummelauer, S. J., *Exegetische zur Inspirationsfrage* (*Biblische Studien*, x, 1); Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1904; L. Sanders, O. S. B., *Études sur saint Jérôme*, Paris, Lecoffre — Contre la théorie des *Apparences historiques* ; A. J. Delattre, S. J., *Autour de la question biblique*, Liége, Dessain et Paris, Roger, 1904 ; L. Fonck, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren*, Innspruck, 1905; J. Brucker, S. J., *L'Église et la critique biblique, Ancien Testament*, Paris, Lethielleux, 1908.

A. LEMONNYER.

APPARITIONS BIBLIQUES. — I. DE DIEU. Voir aux mots : ABRAHAM, *Supplém.*, t. I, col. 19-27 ; ADAM, *id.*, t. I, col. 88-91; ANGE DE YAHVEH, *id.*, t. I, col. 242-255. — II. DES ANGES. Voir aux mots : JUIVE (*théologie*); ANGÉLOLOGIE CHRÉTIENNE, *id.*, t. I, col. 255-262, ANNONCIATION, *id.*, t. I, col. 280-296. — III. DES DÉMONS. Voir aux mots : DÉMONOLOGIE et DISCERNEMENT DES ESPRITS.

1. ARAD. — Tout le monde reconnaît dans ce nom ancien celui que porte actuellement *Tell'Arad* entre Bîr es-Sebâ et la mer Morte. Voir *Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 869. Mais il est permis de se demander pourquoi la mosaïque de Mâdabâ a situé cette localité au sud de Bersabée au lieu de la mettre à l'est. Ce n'est pas nécessairement à cause de la proximité des monts du Négeb, le cartographe restant maître de disposer autrement son dessin. Il est évident que le cartographe byzantin a été influencé par le texte grec de Num., XXXIV, 4 : « Et la limite vous enveloppera au midi par la montée d'Acrabein et passera par Ennak et son issue au midi sera Cadès Barné; elle sortira vers la métairie d'Arad εἰς ἔπαυλιν Ἀράδ — et passera près d'Asemona. » A s'en tenir au texte massorétique il n'y a aucune confusion possible, puisque la vraie leçon est non pas *Arad* mais Khasar Addar. Avec les LXX il en va autrement et l'on comprend l'embarras du cartographe, suivant en cela les données de l'Onomasticon, devant des textes qui l'obligent à combiner Arad équivalent à Tell-Arad avec le malencontreux Arad qui prend la place de Khasar-Addar au désert de Cadès, à côté d'Asemona. L'erreur est à mettre au compte de la version grecque et de la confusion de la notice de l'Onomasticon, Klostermann, p. 15 : *Arad*

civitas Amorrœorum vicina deserto Cades, et usque nunc ostenditur villa ab oppido Malathis (T. Meleḥ) *quarto lapide, a Chebron vicesimo, in tribu Judæ.* En plaçant Arad au sud-est de Bersabée la carte a fait preuve d'un certain souci de l'orientation et des positions relatives des localités. Quant à l'addition dont elle fait suivre ce nom ἐξ ἧς οἱ Ἀράδιοι, elle conviendrait mieux à Arvad en Phénicie, l'Arados des Grecs d'où sortaient les Aradiens. Gen., xxvii, 8, 11 : Ἀράδιοι = *iosbei arvad*; *Liber generationis* : τὸν Ἀράδιον, ὅθεν Ἀράδιοι; *Excerpta Barbari* : καὶ τὸν Ἀράδιον ἐξ οὗ Ἀράδιοι, dans Frick, *Chronica Minora*, i, p. 19, 101, autant de gloses se référant non à Arad du Sud palestinien mais à la suivante. Cette notice paraît tirée de l'ouvrage d'Eusèbe aujourd'hui perdu sur les noms hébraïques des peuples qui se rencontrent dans la Bible. On ne peut dire si l'erreur d'application est due à Eusèbe ou au cartographe.

2. ARAD, ARVAD. — Il est question de cette ville dans les lettres de Tell el-Amarna sous le nom d'*Ar-wa-da;* ses vaisseaux s'unissent à ceux de Sidon et de Beirouth contre Batroun; hostile à Rib-Addi de Byblos elle contrecarre par ses vaisseaux les opérations des princes appuyés par l'Égypte. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'el-Amarna*, *Revue bibliq.*, 1909, p. 372-373; 1908, p. 508. Son nom apparaît maintes fois dans les annales des monarques assyriens dès le règne de Téglath-phalasar Ier sous les formes *A-ru-a-di, A-ru-a-da, Ar-va-da.* Ce roi se vante de s'être embarqué sur des bateaux d'Arwad. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, *Revue bibliq.*, 1910, p. 57, 60, 64 sq., 198, 508. Pour le reste de l'histoire, voir, *Dict. de la Bible*, t. i, col. 870-873.



12. — Ile d'Arad.

Les hasards de la guerre amenant les troupes françaises dans l'île de Rouad (1er sept. 1915) ont permis d'étudier en détail cette antique station phénicienne déjà visitée et décrite par Renan. Il n'y a pas à revenir sur la physionomie de l'îlot rocheux (fig. 12) pourvu d'un double port vers l'est et des restes imposants d'une ancienne enceinte destinée à protéger l'agglomération contre les pirates et plus encore contre la fureur des flots pendant les tempêtes de l'hiver. Les énormes blocs disposés sur la digue naturelle qui sépare les deux anses sur une longueur de plus de soixante mètres ont été en partie exploités pour la construction du petit fort arabe qui garde la partie orientale de l'île. A l'ouest, sur le point culminant du rocher s'élève un château plus considérable qui a dû succéder à une forteresse plus ancienne. La ville était pourvue d'eau grâce à des citernes en forme de poire creusées la plupart dans la contrescarpe du roc en deçà du mur d'enceinte. La pénétration de l'eau de mer à travers le grès marin a été fatale à la conservation des sépultures anciennes. Comme objets funéraires on n'y a guère trouvé que quelques monnaies grecques, deux ou trois scarabées, des fragments de flacons de verre et de poterie, un os sur lequel était gravé un scarabée. Les tombes sont petites, irrégulières, pouvant contenir une ou deux jarres de telle sorte qu'on pense que l'incinération était en usage dans l'île à la superficie si restreinte.

Comme textes, il faut signaler l'inscription gréco-phénicienne en fort mauvais état d'un gymnasiarque avec dédicace à Hermès et à Héraclès-Melqart, l'inscription grecque gravée sur un bloc de basalte employé dans la construction du grand château et qui mentionne Zeus Kronos, le Baal dévorant les enfants, et la base d'une statue consacrée à Julius Quadratus, ami de Trajan et gouverneur de la Syrie. M. Trabaud, chef du détachement d'occupation pendant la guerre, recueillit en outre un fragment de stèle sculptée où se remarquent trois personnages en relief portant chacun à la main une couronne, un morceau de marbre avec la représentation d'une main et d'un serpent, quelques spécimens de céramique décorés, quatre poids en plomb, des têtes en terre cuite de style chypriote et égyptien, des têtes minuscules en marbre d'aspect hellénique, des monnaies de type connu et plusieurs sceaux. Savignac, *Une visite à l'île de Rouad*, *Revue bibliq.*, 1916, p. 565-592; Michon *Inscription grecque de l'île de Rouad*, *Revue bibliq.*, 1917, p. 208 sq. Sur l'histoire d'Arvad, cf. Ph. Berger, *Grande encyclopédie*, t. iii, col. 520; Benzinger, *Arados*, dans Pauly-Wissova, *Realencyclopädie des klass. Altertumsw.*, t. ii, p. 371 sq.; Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibl. Nation.*, *Les Perses Achéménides*, p. cliv-sq.; Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie*, p. 4-69.

F.-M. Abel.

ARAMÉENS (PEUPLES, LANGUE). — Les Araméens sont des populations de l'Asie antérieure unies par des liens linguistiques; leur langue appartient au groupe des langues sémitiques, elle est très voisine du cananéen d'où dérivent le phénicien et l'hébreu.

Jamais les Araméens n'ont eu d'organisation générale; jamais ils n'ont formé un grand état ni une nation, et cependant leur langue s'est répandue depuis les bords de la Méditerranée jusque sur le plateau iranien; au temps de l'empire perse elle était la seule comprise dans tout le territoire soumis au Grand Roi.

Au milieu du second millénaire, les populations araméennes sont cantonnées en Syrie septentrionale et sur les rives de l'Euphrate, les unes sédentaires, les autres nomades, leur activité est connue par les *Lettres d'el-Amarna* (voir *Supplément*, t. i, col. 207-225). Téglath-phalasar Ier d'Assyrie, vers 1200, subjugue les *Ahlamû*, araméens du désert, avant d'atteindre Carchémish sur l'Euphrate; ceux-ci ont bientôt reconquis leur indépendance et au ixe siècle, Salmanasar III leur enlève des cités du Bît-Adini dont ils se sont emparés depuis plus d'un siècle.

Profitant des périodes de décadence de l'Assyrie et de la Babylonie, les Araméens nomades se répandent à travers le désert vers les basses vallées de l'Euphrate, du Tigre, de la Kerkha, remontent même jusqu'aux derniers contreforts du Zagros et s'établissent dans toutes ces régions. Téglath-phalasar III d'Assyrie, en 745, n'en connaît pas moins de 35 tribus cantonnées

au sud de son royaume. On les retrouve comme soutiens de Mérodach-baladan du Bît-Jakîn contre Sargon II (722); plus tard Sennachérib en capture un grand nombre et peut se dire « conquérant de toute la Chaldée et de tous les Araméens. »

Le peuple d'Israël a été en relations directes avec ces araméens émigrés vers le Golfe Persique, d'abord quand Sargon, après la ruine de Samarie, en déporta un certain nombre pour repeupler cette ville, plus tard, quand les Juifs furent eux-mêmes déportés en Babylonie.

Mais auparavant les Israélites avaient été en rapports avec les Araméens de Mésopotamie et de Syrie, leurs voisins immédiats vers le Nord. Ils les ont connus sous diverses dénominations, selon leurs résidences ou selon les royaumes plus ou moins puissants fondés par eux : Aram Naharaïm, Aram Tsoba, Aram Dameshcq, Aram Beth-Rehob,...

La Genèse donne deux généalogies pour Aram : au chap. x, 23, elle le présente comme le 5e fils de Sem, et un frère puîné d'Arpacshad, l'ancêtre des Hébreux; au chap. xxii, 21, comme l'un des petits-fils de Nachor, frère d'Abraham.

La plus ancienne mention d'une expression araméenne se rencontre également dans la Genèse; c'est le nom Jegar-Sahadutha donné par Laban au monument appelé Galed par Jacob (Gen., xxxi, 47).

Durant toute la période des rois, les Israélites furent en rapports, tantôt pacifiques et tantôt belliqueux, avec les Araméens, notamment les puissants princes de Damas. De là des traces d'aramaïsmes dans la Bible. Mais la langue araméenne n'était pas comprise par le peuple hébreu, même au temps de la destruction du royaume de Juda : lorsque les envoyés de Sennachérib se présentent devant Jérusalem, les officiers d'Ézéchias les supplient de parler en araméen, langue qu'ils entendent, et de ne pas employer la langue judaïque (II Rois, xviii, 26; Isaïe, xxxvi, 11), afin que le peuple ne saisisse pas le sens de l'entretien. Les grands prophètes n'utilisent que l'hébreu; quand Jérémie (x, 11) emploie une expression araméenne, elle s'adresse aux peuples étrangers. A cette époque l'araméen avait cependant commencé à devenir la langue la plus répandue dans l'Asie antérieure.

Au temps du second temple, hébreu et araméen sont l'un et l'autre en usage en Palestine. Dans l'œuvre d'Esdras, les parties araméennes ne sont pas seulement des documents rédigés originairement en cette langue, mais aussi, parfois, le texte narratif lui-même. Ainsi en est-il également dans le livre de Daniel.

L'araméen, devenu langue vulgaire des Juifs, contamine l'hébreu et lui donne une nouvelle forme, conservée dans la littérature qui renferme les traditions des deux ou trois derniers siècles avant l'ère chrétienne. Comme le peuple comprenait de moins en moins la langue de ses Pères, il devint nécessaire d'interpréter les saintes Écritures en araméen. Ce fut l'origine des Targums et des Talmuds.

Les Targums sont des versions araméennes de la Bible hébraïque, pour le service religieux dans la synagogue; ils remontent probablement au retour de la captivité et ils étaient en usage au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont la langue maternelle était le dialecte araméen de Galilée, le galiléen.

Entre la ruine de Jérusalem (70) et la guerre d'Hadrien (138) plusieurs écoles parlant le judéen, forme de l'araméen en usage en Judée depuis le deuxième siècle avant l'ère chrétienne, furent fondées autour de Lydda; elles durent émigrer en Galilée, et s'établirent surtout dans la région de Tibériade. On leur doit :

1° le Targum d'Onkelos, traduction servile du Pentateuque, en une langue très voisine de l'araméen biblique, composé entre l'année 50 et l'année 150;

2° le rouleau des jours de jeûne, ou Megillat Ta'anit;

3° le targum de Jonathan, composé au Ier siècle et retouché au IVe;

4° une partie du Talmud de Jérusalem;

5° la Megillat Antiochos, récit légendaire de la victoire des Macchabées.

Le Galiléen, peu différent du judéen, le supplante lentement dans les écoles transférées en Galilée; il prédomine du IVe au VIe siècle; c'est la langue de certaines parties du Talmud de Jérusalem et de plusieurs midrashim.

Quand Héraclius eut abandonné la Syrie, les communautés juives reconstituées en Galilée envoyèrent chercher en Babylonie les traditions; elles apparaissent alors dans un dialecte mélangé que l'on trouve dans

1° les 3 premiers Targums de Jérusalem sur le Pentateuque;

2° le Targum sur les prophètes et les hagiographes;

3° le livre araméen de Tobie;

4° la version araméenne de l'Ecclésiaste;

5° les additions araméennes aux livres de Daniel et d'Esther;

6° des haggadas araméennes. Pour les Targums, cf. *Dict., de la Bible*, t. v, 2a, col. 1995-2008.

L'araméen demeure la langue des juifs jusqu'à la conquête arabe; à partir du IXe siècle, en Syrie et en Mésopotamie, juifs et chrétiens parlent la langue arabe, à l'exception de quelques communautés. Aujourd'hui, le néo-araméen est parlé seulement, en Syrie, à Maloula et dans deux villages voisins, au nord de Damas.

Comme les juifs contemporains, les chrétiens palestiniens des premiers siècles parlaient la langue araméenne. On leur doit une traduction des Écritures dans leur propre dialecte, très voisin du judéen. Nöldeke et Duval ont estimé que les textes connus en ce dialecte ont été établis au Ve siècle. Les manuscrits datent du VIIIe ou du IXe siècle; ils consistent en lectionnaires, évangiles apocryphes, liturgies, vies de saints et homélies traduites du grec.

Trois autres dialectes appartiennent encore au groupe de l'araméen occidental, ce sont : le samaritain, le palmyrénien et le nabatéen. Nous n'avons pas à nous occuper des deux derniers, dans lesquels il n'existe pas de textes bibliques. Le samaritain, au contraire, est un dialecte que nous devons mentionner. Après la ruine du royaume d'Israël à la fin du VIIIe siècle, Sargon II d'Assyrie établit à Samarie des colons d'origines diverses et notamment des Araméens de la région voisine du Golfe Persique. Ils adoptèrent le culte de Yahweh, mais furent toujours hostiles aux Juifs. Le Pentateuque est la seule partie de la Bible admise par eux; comme les juifs ils sentirent la nécessité d'en avoir la traduction en langue vulgaire, de là l'origine du Targum samaritain, rédigé probablement au IVe siècle de l'ère chrétienne, dans un dialecte très voisin du galiléen. Dans ce dialecte sont également connus quelques morceaux liturgiques.

A l'araméen occidental, et en rapport avec la Bible, se rattachent enfin les textes écrits sur papyrus qui proviennent d'une colonie juive établie à Éléphantine, en Haute-Égypte. Un certain nombre de ces documents sont datés du Ve siècle avant Jésus-Christ; l'ensemble donne de précieux renseignements sur la vie sociale et religieuse de cette colonie, et est important pour les études bibliques. La langue de ces papyrus et des ostraca trouvés au même lieu est l'araméen biblique. (Voir, dans le *Supplément* au mot : ÉLÉPHANTINE.)

L'araméen oriental, comme l'araméen occidental dont il diffère par diverses caractéristiques d'ordre philologique, a donné lui aussi naissance à plusieurs dialectes : celui du Talmud de Babylone et le syriaque

sont les seuls importants au point de vue biblique. Les dialectes des Manichéens et des Harraniens ont d'ailleurs disparu sans laisser de littérature; celui des Mandéens, extrêmement important au point de vue philologique, ne comporte que des ouvrages d'un mysticisme païen teinté de judaïsme et de christianisme.

La mischna rédigée en Galilée à la fin du IIe siècle fut portée aux Juifs demeurés en Babylonie après la captivité par l'interprète Abba Areka, fondateur de l'École de Soura, en 219. Comme en Galilée elle donna lieu à une importante casuistique ou ghemara, beaucoup plus considérable, et à une haggada très développée, dont l'ensemble porte le nom de Talmud de Babylone; sa rédaction commencée au Ve siècle fut achevée au siècle suivant.

Le dialecte d'Édesse a donné naissance à une très abondante littérature; sous le nom de syriaque il a été pendant plusieurs siècles la langue littéraire des chrétiens depuis la Méditerranée jusqu'à la Perse, et il est encore aujourd'hui la langue liturgique des Jacobites et des Syriens unis, des Nestoriens et des Chaldéens.

Le plus ancien monument biblique en cette langue est une traduction des Évangiles, faite vers l'an 200 et dont il existe 2 recensions différentes, l'une éditée par Cureton, l'autre dite du Sinaï. A une première traduction de la Bible entière vint s'ajouter, à la fin du IVe siècle ou au début du Ve, une nouvelle version connue sous le nom de Peshitto (simple), revisée par Jacques d'Édesse en 705; et, au début du VIe siècle, la version de Philoxène de Maboug, revisée pour ce qui concerne le Nouveau Testament par Thomas d'Héraclée. En 615, enfin, Paul de Tella donna un nouveau texte, d'après les Hexaples d'Origène.

Des nombreux commentaires de la Bible composés en syriaque il nous est parvenu seulement les œuvres d'une quarantaine d'auteurs. Les plus célèbres sont celles de saint Éphrem († 372), avant le schisme; chez les monophysites, de Philoxène de Maboug († 523), de Jacques d'Édesse († 708), de Denis bar Salibi († 1171), le *Magasin des Mystères* (1278) de Bar-Hebraeus; chez les nestoriens, le *Jardin des Délices*, le commentaire de Jésudad de Haditha (IXe siècle), les *Scholies* de Théodore bar Khouni (VIIIe siècle), la traduction des commentaires de Théodore de Mopsueste.

A la littérature biblique se rattachent encore de nombreux apocryphes. Pour l'Ancien Testament, *le Testament d'Adam, le Testament de Salomon, l'Apocalypse d'Esdras...;* pour le Nouveau, *l'Évangile de l'enfance, le Testament du Seigneur, la Didascalie des Apôtres, l'Apocalypse de saint Pierre, l'Apocalypse de saint Paul, la doctrine d'Addaï*, voir *Supplément*, t. I, col. 33-38; 455, 456; 411-418.

Nous n'avons pas à mentionner ici les traités de théologie, les traductions des Pères grecs, les ouvrages ascétiques, une abondante littérature canonique, les liturgies, les nombreuses œuvres historiques ou scientifiques.

L'araméen oriental s'est mieux conservé que l'araméen occidental. Dans le Tour Abdîn, la région située au nord de Mardin et de Nisibe, il n'a jamais cessé d'être en usage; il est encore aujourd'hui parlé par des populations chrétiennes, presque toutes jacobites, qui ont cruellement souffert des sévices des Turcs pendant la guerre de 1914-1918. L'araméen est aussi parlé autour de Mossoul, dans le Kurdistan turc et dans le Kurdistan persan, parmi les juifs et parmi les chrétiens. A Salamas, il s'est produit une sensible différenciation entre l'idiome des Juifs et celui des Chrétiens. Le dialecte d'Ourmiah est, entre tous ceux de cette région, le plus important : il possède une traduction complète de la Bible éditée en 1893 à New-York par l'*American Bible Society;* missionnaires protestants américains et lazaristes français rivalisaient de zèle avant la guerre mondiale pour le faire devenir une langue littéraire.

BIBLIOGRAPHIE. — R. Duval, *Notice sur les dialectes néo-araméens* (*Mémoires de la Société de linguistique*, t. IX), 1896. Du même, *La littérature syriaque*, Paris, 3e édit., 1907, —J.-A Montgomery, *The Samaritans*, Philadelphie, 1907.— Strack, *Einleitung in dem Talmud*, 4e édit., Leipzig, 1908. —J.-B. Chabot, *Les langues et les littératures araméennes*, Paris, 1910. — Sina Schiffer, *Die Aramäer*, Leipzig, 1911.

L. DELAPORTE.

ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. Voir *Dict. de la Bible*, t. I, 1a, col. 928-932. — Le mot archéologie a tout d'abord désigné la science des choses antiques en général. Dans ce sens il a été employé par Flavius Josèphe comme titre de son ouvrage consacré à l'histoire du peuple juif.

Mais au cours du XVIIIe siècle, et surtout au XIXe, il a pris un sens plus restreint et s'est dit d'une science nouvelle, celle qui étudie seulement les monuments figurés, témoins de l'art déployé par l'homme aux diverses époques et sous les diverses civilisations, pour les définir, démontrer leur authenticité, fixer leur âge, déterminer leur utilité pour la science historique.

Dans ce sens restreint l'archéologie biblique se définit : la science des monuments figurés antiques qui permettent de mieux comprendre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Son domaine s'étend donc non seulement aux documents provenant du pays de Canaan depuis l'arrivée des Israélites jusqu'à la ruine de Jérusalem, mais aussi aux restes de la civilisation cananéenne elle-même, car celle-ci n'a pas été sans exercer une certaine influence sur les mœurs et coutumes des descendants d'Abraham; elle doit, en outre, tenir compte des découvertes faites chez les peuples voisins, plus particulièrement les Babyloniens, les Assyriens, les Égyptiens, les Phéniciens, peuples de civilisation beaucoup plus développée, avec lesquels les Israélites furent en rapport et dont ils subirent l'emprise.

Les monuments figurés, objets de l'archéologie, se rencontrent à la surface du sol ou se trouvent enfouis depuis des siècles sous des amas de terre. La recherche des premiers ne nécessite aucun travail matériel spécial et depuis longtemps des pèlerins, des voyageurs, des savants en ont signalé un bon nombre. Les autres ne peuvent être connus que par suite de découvertes fortuites ou de recherches apparemment plus compliquées, et c'est seulement au cours du XIXe siècle que des savants ont commencé des fouilles systématiques pour étudier les ruines des anciennes cités, en dégager sur leur histoire et leur civilisation des renseignements que la tradition, orale ou écrite, n'a pas transmis.

Puisque l'on trouve dans le *Dictionnaire de la Bible* et que l'on trouvera également dans le *Supplément*, aux articles spéciaux, des renseignements détaillés sur les principaux monuments figurés, nous considérons ici exclusivement le développement historique des recherches, afin de dégager les progrès successifs et de mettre en lumière l'ensemble des précieux résultats généraux déjà obtenus, malgré la trop faible extension prise dans le passé par les travaux archéologiques en Palestine, où, sur plus de deux cents amoncellements de ruines antiques signalés, bien peu ont été en partie fouillés; aucun n'a été complètement exploré.

Au début du XIXe siècle, en 1806-1807, V.-J. Setzen fait un voyage d'exploration dont le récit est publié seulement un demi-siècle plus tard (*Reisen durch Syrien, Palästina*, Berlin, 1854-1859). Peu après, de

1810 à 1812, ces mêmes régions sont visitées par le célèbre voyageur J.-L. Buchardt (*Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822). Puis, c'est le Suisse T. Tobler (1835-1836, 1845-1846), les Américains E. Robinson (1838, 1852) et W.-M.Thomson, l'Écossais J. Wilson, les Allemands H. von Schubert et J. Russegger.

Les premières fouilles archéologiques en Palestine furent entreprises au milieu du XIXe siècle par Félicien de Saulcy. Il était à Jérusalem, en 1851; son attention fut attirée sur la série de chambres sépulcrales creusées en plein roc au nord de la ville et communément appelées « Tombeaux des rois ». Il accepta ce nom comme traditionnel et crut être en présence de l'hypogée des rois de Juda. Il eut même la prétention de déterminer le lieu où chacun des princes avait été déposé et attribua, sans aucune raison sérieuse, au sarcophage de David un couvercle richement décoré. Voir *Dict. de la Bible*, t. v, 2e, col. 2273-2276.

Les chambres étaient à cette époque remplies de décombres; les dessins de Guérin en font foi. La théorie de Saulcy s'étant heurtée à un scepticisme très grand, il voulut pousser plus loin ses recherches et sollicita du gouvernement turc l'autorisation de faire des fouilles. Il les pratiqua en 1863 et exhuma un certain nombre de sarcophages maintenant conservés au Musée du Louvre Un seul portait une inscription; on y lisait en écriture voisine de l'estranghelo : « la reine Sadaan » et, exactement au-dessous, en araméen de Palestine : « la reine Saddah. »Voir *Diction. de la Bible*, t. v, 2e, col. 2274 et fig. 508.

Ce texte précieux n'apportait pas cependant une solution complète au problème de la destination du monument, car cette noble dame était par ailleurs inconnue. On l'a identifiée à Hélène d'Abiadène, convertie au judaïsme en 48 ap. Jésus-Christ., mais l'unanimité des archéologues n'a pas encore adhéré à cette conclusion.

Après Saulcy, quelques français se distinguèrent dans l'exploration de la Palestine, le marquis de Vogüé, le duc de Luynes (*Voyage d'exploration à la mer morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, 1874-1876) et V. Guérin dont la *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine* (1868-1880) fait aujourd'hui encore autorité.

L'année 1865 fut le point de départ d'une puissante organisation qui ne devait pas cesser de jouer un rôle important dans l'archéologie palestinienne. Au mois de juin, sous la présidence de l'archevêque anglican de York, une société fut constituée en Angleterre sous le nom de *Palestine Exploration Fund*, pour recueillir les matériaux d'une étude scientifique de la Terre sainte dans tous les domaines des connaissances humaines : archéologie, topographie, géologie, botanique, zoologie, météorologie... La Société devait s'abstenir de toute controverse, en laissant à chacun de ses membres la responsabilité de ses théories, et d'autre part, tout en voulant contribuer à la solution des problèmes bibliques, elle n'adhérait à aucune confession religieuse.

Une étude topographique de la Palestine, entreprise sous la direction des lieutenants Conder et Kitchener, occupa pendant plusieurs années presque toute l'activité de cette Société. Il en résulta la publication d'une carte et de mémoires sur la topographie, la flore et la faune.

Le *Palestine Exploration Fund* décida ensuite de pratiquer des fouilles à Jérusalem, dans le but de dirimer une fois pour toutes les controverses relatives aux Lieux saints. Trop vaste programme que personne ne pouvait s'estimer capable de mener à bonne fin, à cette époque où l'on n'avait aucune connaissance suffisante de l'archéologie palestinienne pour interpréter les faits. Comme le rappelait tout récemment un des maîtres de cette archéologie, Macalister, « un véritable fouilleur doit attaquer le site choisi en se donnant un seul but : découvrir ce qu'il renferme. » Il eut donc été très préférable de commencer par un endroit moins important, car toute recherche entraîne nécessairement la destruction de nombreux faits archéologiques, et cette destruction est moins grave si elle porte sur une ruine de moindre intérêt.

Le lieutenant Charles Warren, chargé des fouilles de Jérusalem, les pratiqua en tunnel. Il creusa des puits jusqu'à une certaine profondeur et de là traça des galeries dans les directions convenables. Méthode lente, coûteuse et même dangereuse; elle rend très difficile la surveillance des ouvriers, réduit au minimum les chances de découvrir des antiquités et ne permet pas l'étude des couches chronologiques.

Warren travailla surtout autour du Haram esh-Shérif. Il établit que les murs extérieurs étaient couverts de déblais jusqu'à une hauteur de 30 à 40 mètres. Sur une pierre des fondements de l angle sud-est du grand mur il découvrit des signes peints; voir *Dict. de la Bible*, t. v, 2a col. 2028, fig. 456; on en conclut trop hâtivement que c'étaient des caractères phéniciens tracés par des ouvriers de Hiram. Aujourd'hui on n'est pas encore parvenu à les lire : c'est probablement un graffite sans intérêt.

Dans la vallée du Tyropoeon Warren reconnut la véritable nature des pierres taillées que Robinson croyait avoir appartenu à un bâtiment détruit par un tremblement de terre; c'étaient, comme le lui avait suggéré une remarque du missionnaire américain Whiting, des éléments des arches du viaduc qui, selon Josèphe, unissait le Temple à la colonnade d'Hérode. Il découvrit les fondations des piliers de ce viaduc et constata qu'auparavant il avait existé au même lieu un autre pont. Il détermina en outre plusieurs niveaux du rocher. Voir *Dict. de la Bible*, t. III 2a, col. 1370, fig. 256, 257.

Il étudia le réservoir Birket Israïn (voir *Dict. de la Bible*, t. III, 2a, col. 1348), commença des recherches pour déterminer l'emplacement des anciens remparts, découvrit et explora le tunnel par lequel les Jébusites assuraient l'approvisionnement en eau de leur forteresse.

Comme antiquités mobilières, la plus intéressante découverte fut celle des deux premières anses de jarre portant l'impression d'un sceau ovale, dont l'empreinte donne un scarabée ou un oiseau en plein vol, et une inscription hébraïque : en haut, « lamméłek », au roi, ; en bas, un des quatre mots : Hébron, Ziph, Sokoh ou Mimshat. Cf. Vincent, *Canaan*, p. 358-360. C'est en 1925 seulement que par suite des progrès de l'épigraphie hébraïque, R. Dussaud a pu déterminer la date de ces estampilles dont Bliss et Macalister ont retrouvé de nombreux exemplaires; les plus anciennes remontent au règne d'Ézéchias, les autres au règne de Manassé, dans le dernier quart du VIIIe siècle et la première moitié du VIIe. Voir *Syria*, 1925.

L'œuvre de Warren, à Jérusalem, terminée en avril 1870, n'avait pas apporté et ne pouvait pas apporter de solution au problème posé; elle avait au contraire soulevé de nouveaux problèmes insoupçonnés.

Pendant une vingtaine d'années de grandes fouilles ne seront plus pratiquées; le *Palestine Exploration Fund* dirigera toute son activité vers l'exploration du pays; cette exploration attirera l'attention sur les nombreux *tells* ou collines artificielles qui marquent les sites des anciennes cités longtemps habitées, et sur les *khirbets* qui, habités moins longtemps, sont à fleur de sol ou à peine recouverts de débris. Ces khirbets, on l'a constaté par la suite, sont souvent situés auprès de tells et représentent alors, en général, l'endroit, voisin d'un point d'eau, où la ville s'est trans-

portée quand la paix romaine eut établi en Palestine une grande sécurité.

Pendant que Warren faisait des fouilles à Jérusalem, une découverte d'un prix inestimable avait lieu en Transjordanie. Charles Clermont-Ganneau, nommé drogman-chancelier du consulat français de Jérusalem en 1867, apprenait bientôt l'existence, près de Dîbân, d'un bloc de pierre couvert de caractères qui fut vu l'année suivante par le missionnaire américain Klein. En octobre 1869, Clermont-Ganneau put faire exécuter par l'arabe Sélim el-Gâri une copie d'une partie de l'inscription, copie aujourd'hui exposée au Musée du Louvre. Ayant reconnu l'importance du monument, il forma à la pratique des estampages un autre arabe, Ya'qoub Karavaca; au mois de décembre de la même année cet arabe exécuta un estampage complet qui, malheureusement, fut déchiré en sept morceaux par les Bédouins. Peu après la stèle elle-même fut brisée, à la suite d'une querelle entre ses divers propriétaires. Clermont-Ganneau put acquérir les deux plus importants fragments, comprenant respectivement 358 et 150 signes, plus 18 fragments portant de 1 à 38 caractères. Le Louvre acquit cet ensemble en 1873; le *Palestine Exploration Fund* lui offrit quelques morceaux recueillis par des membres de son association et, en 1891, ce musée reçut de la Société orientale allemande un dernier fragment légué par le professeur Schlottmann. Grâce à l'estampage sans lequel toute reconstitution du texte fut demeurée impossible, la plupart des fragments ont pu être remis à leur place primitive; les parties absentes ont été reconstituées de telle façon qu'elles ne se confondent pas avec la pierre originale.

Cette stèle érigée au ɪxᵉ siècle par Mésa, roi de Moab, après sa victoire sur Israël, est précieuse aux points de vue historique, religieux et philologique. Cf. *Dict. de la Bible*, t. ɪv, 1ᵃ, col. 1014-1021. Longtemps elle a été le plus ancien document en écriture alphabétique phénicienne, elle est maintenant supplantée par d'autres, notamment par l'inscription d'Ahiram, roi de Gébal, qui remonte au xɪɪɪᵉ siècle. Cf. Dussaud, *Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram, roi de Byblos*, *Syria*, 1924, p. 135 157, et *Dédicace d'une statue d'Osorkon Iᵉʳ par Eliba'al, roi de Byblos*, *Syria*, 1925, p. 101-117. Voir dans le *Supplément* au mot Gébal.

Le 26 mai 1871, Clermont-Ganneau découvre, à Jérusalem même, engagée dans le mur d'une école, près du Haram esh-Shérif, une des inscriptions grecques qui, dans le temple d'Hérode, interdisaient aux non-juifs l'accès dans l'enceinte réservée aux fidèles; ce texte permet de mieux saisir la portée de l'accusation portée contre l'apôtre Paul (Actes, xxɪ). Cf. *Dict. de la Bible*, mot Péribole, t. v, Iᵃ, col. 142, 143.

Le *Palestine Exploration Fund* confia une mission à Clermont-Ganneau; en 1873-1874 il découvrit une nécropole juive près de Jaffa, des inscriptions terminales bilingues à Tell Djezer, des ossuaires portant des grafittes en hébreu, et des tombeaux.

En 1881, nommé vice-consul de France à Jaffa, et en même temps chargé de mission scientifique, il acquérait pour le Musée du Louvre divers objets d'origine juive et faisait exécuter un moulage de l'inscription de Siloé, découverte l'année précédente par des enfants, avant que ce texte commémoratif du tunnel percé par Ézéchias pour l'alimentation en eau de Jérusalem, ait été détaché du rocher et transporté à Constantinople. Cf. *Dict. de la Bible*, t. v, 2ᵃ, col. 1727-1731 et *Supplément*, mot : Siloé.

L'œuvre du *Palestine Exploration Fund* suscita une certaine émulation en d'autres pays. En 1877 fut créée en Allemagne une Association allemande de Palestine, *Deutscher Palastina Verein*, qui dès l'année suivante commença la publication d'une revue, *Zeitschrift des Deutschen Palastina Vereins*, à laquelle elle a ajouté, depuis 1902, des « Communications et Nouvelles ».

En 1882, une association semblable se créait en Russie; elle aussi publiait, bientôt comme ses devancières, un périodique.

La France avait depuis 1874 *La Revue illustrée de Terre sainte*, mais ce n'était pas un organe scientifique. Elle fut la première à posséder à Jérusalem une école biblique, grâce à l'initiative des Frères Prêcheurs. Voir dans le *Supplément*, mot : Écoles bibliques. Cette école, inaugurée en 1890 par le P. M. Lagrange, publie depuis 1892, à Paris, une revue trimestrielle, la *Revue biblique*, où les lecteurs de langue française trouvent régulièrement des informations précises, très documentées, sur toutes les découvertes archéologiques en Palestine, notamment sous la signature du P. Vincent.

Cette même année 1890, en mars, sous les auspices du *Palestine Exploration Fund*, un savant qui s'était déjà distingué comme archéologue en Égypte, Flinders Petrie, commença la première fouille dans un tell. Chargé de retrouver le site de Lachish, il visita d'abord le village moderne appelé Oumm Lâkis et se convainquit que c'était un khirbet. La cité antique était située à une lieue au moins vers le sud-est et ses ruines portaient le nom de Tell el Hésy. Une pente du tertre artificiel avait subi par les eaux une grave érosion; cette circonstance favorable permit à Petrie d'étudier, en six semaines, les diverses couches archéologiques et d'établir une base solide pour l'étude de la céramique palestinienne. Son expérience antérieure lui avait appris que, parmi les objets recueillis dans une fouille, la poterie peinte forme l'ensemble le plus important pour l'établissement de la chronologie : fabriqué avec des matériaux communs, utilisé par tous les habitants, condamné par sa fragilité à une durée relativement courte, le vase d'argile est ensuite abandonné et reste là où il a été jeté; chaque époque, chaque génération le modifie dans ses formes, dans son décor ou dans la composition de sa pâte; l'archéologue pourra donc le classer en séries nettement distinctes et obtenir ainsi, en s'appuyant sur les observations faites au cours des fouilles, une base certaine pour la division du temps. Cf. Vincent, *Canaan*, p. 11-22 et p. 297-360.

Les fouilles furent poursuivies par Fr. J. Bliss. De mars 1891 à janvier 1893, date de l'expiration de son permis, au lieu d'attaquer le tell sur toute la surface, celui-ci préféra travailler en profondeur; il déblaya jusqu'au roc environ un tiers de la colline, découvrit des tessons peints, des empreintes de marques de potiers, des scarabées, des têtes de flèches, des objets de pierre. Sa principale trouvaille fut une tablette cunéiforme où se lit le nom d'un certain Zimrida dont on sait, par la correspondance diplomatique trouvée en Égypte à Tell el-Amarna, qu'il fut gouverneur de Lachish au temps de la XVIIIᵉ dynastie pharaonique.

Cette fouille montra qu'en Palestine, pays de culture peu développée, on devait s'attendre à trouver seulement les objets usuels dans les villages, quelques œuvres d'art exotiques, quelques rares documents épigraphiques.

L'effort du *Palestine Exploration Fund* se porta ensuite, et de nouveau, sur le site de Jérusalem. De 1894 à 1897 Bliss y dirigea les recherches, assisté par un architecte de talent, Archibald C. Dickie. Malgré les prétentions continuellement accrues des propriétaires de terrains, malgré les difficultés suscitées par les chefs de la communauté musulmane du Haram esh-Shérif, malgré le trouble causé par les visites

intempestives de nombreux touristes, on parvint à reconnaître, à partir de la traditionnelle Sion, et à travers les pentes septentrionales du Tyropoeon jusqu'à la piscine de Siloé, la limite méridionale de la ville au temps de sa plus grande extension, et à en dresser le plan.

Des sondages en tunnels permirent de reconnaître des pavages de rues, des sections d'aqueducs, des carrelages en mosaïques, appartenant aux périodes récentes. Parmi les objets mobiliers, un sceau en cornaline dont l'inscription en lettres hébraïques, se lit : « Ismael, fils de Neriah. »

A l'automne de 1898 Bliss revint en Palestine, accompagné d'un nouvel architecte, R.-A. Stewart Macalister. Le *Palestine Exploration Fund* leur avait donné comme but la découverte de Gath, la seule des cinq grandes cités philistines pour laquelle les cartographes n'indiquaient pas de site. On avait sollicité un firman pour porter les recherches sur neuf ruines; huit furent accordées avec un délai de deux ans. Des fouilles furent pratiquées dans quatre seulement : Tell Zakariya, Tell es-Ṣâfy, Tell Djedeideh et Tell Sandaḥannah.

A Tell Zakariya fut constatée l'existence d'un mur d'enceinte et d'une citadelle intérieure; on y découvrit aussi des grottes artificielles dont l'une comprenait près de quarante chambres. D'après les tessons de vases peints, le site avait été occupé un peu avant l'arrivée des Israélites et abandonné au temps des Macchabées.

La plus grande partie de Tell es-Ṣâfy où jadis les croisés élevèrent le château de Blanche-Garde, est occupée par un village arabe et par son cimetière. On put toutefois reconnaître une partie considérable du mur d'enceinte, exhumer un sanctuaire cananéen. Dans un angle de la muraille, un dépotoir contenait des débris de figurines en terre cuite, de statuettes en pierre, d'amulettes égyptiennes, de cachets, d'un moule à bijoux, de poteries... L'habitat humain, en cet endroit était antérieur à celui de Tell Zakariya; il avait été abandonné au temps de la domination romaine pour un khirbet voisin, jusqu'au jour de la construction de Blanche-Garde.

Tell Djedeideh, où l'on trouva des traces d'occupation analogues à celles de Tell Zakariya, fournit un très grand nombre d'anses de jarres portant des empreintes de sceaux aux noms des fabricants; ce lieu devait être, à l'époque israélite, un centre de fabrication de céramique. Comme à Tell Zakariya, les flancs de la colline recélaient des caves et des grottes.

A Tell Sandaḥannah, ainsi nommé à cause d'une église voisine bâtie par les Croisés en l'honneur de sainte Anne, les recherches furent arrêtées par l'expiration du firman. Un sondage avait permis d'atteindre la couche israélite.

Un an ou deux plus tard, une découverte fortuite permit d'identifier ce site : les fellahs y mirent à jour une tombe dont les murs recouverts de peintures portaient des inscriptions; c'était la sépulture familiale d'un certain Apollophanes de Marissa. Tell Sandaḥannah se trouvait dès lors identifié avec la Marissa des Grecs, la Moresheth de la Bible. Cf *Dict. de la Bible*, t. IV, 2ᵃ, col. 1279, 1280.

Pendant que Bliss et Macalister recherchaient le site de Gath en Philistie, Ernest Selling, au cours d'une reconnaissance sur le territoire de l'ancien royaume d'Israël, était impressionné par l'importance apparente de Tell Ta'annak, site de la ville biblique de même nom. Sous les auspices de l'Académie de Vienne il y fit des fouilles en 1902; elles établirent l'identité presque complète de la civilisation dans les régions septentrionale et méridionale de la Palestine. Par ailleurs les résultats les plus importants furent la trouvaille de textes cunéiformes, d'objets de culte cananéens, d'enfants inhumés dans des jarres, et surtout celle d'un autel israélite en terre cuite. Cf *Dict. de la Bible*, t. V, 2ᵃ, col. 2148-2150.

Le *Palestine Exploration Fund* avait sollicité un nouveau firman. Son choix se portait cette fois-ci sur Tell Djézer, identifié quelque trente ans auparavant par Clermont-Ganneau d'après une série d'inscriptions marquant la « limite de Gézer ». Le P. Lagrange avait, dès 1899, sur le désir exprimé par l'Académie des Inscriptions, fait exécuter un levé topographique de ce Tell. R.-A. Macalister se proposa l'exploration radicale du site, mais la présence d'un ouély et d'un cimetière musulman empêcha les recherches de s'étendre sur plus des trois cinquièmes de la surface de la ruine, et d'atteindre la région où était probablement établie l'acropole primitive. Cf. *Dict. de la Bible*, t. III, 1ᵃ, col. 126-132.

Depuis l'époque néolithique jusqu'au temps des Macchabées ce lieu fut continuellement habité; Macalister l'a exploré de 1902 à 1905 et de 1907 à 1909. Les principales découvertes sont un haut-lieu avec alignement de stèles, des cavernes de troglodytes, un grand tunnel, des monuments funéraires datant d'au moins trente siècles successifs, et en particulier les premières tombes philistines, une admirable collection de céramique, des fragments de textes cunéiformes, un calendrier agricole gravé en hébreu sur pierre, précieux témoin des débuts de l'évolution en Israël, vers 900, de l'écriture empruntée aux Phéniciens. Cf. *Supplément*, mot : GÉZER.

M. A. Macalister, père de l'explorateur et professeur d'anthropologie à l'Université de Cambridge, a étudié les ossements découverts par son fils. Il a distingué trois types différents. Les présémites, incinérés en des cavernes, devaient mesurer en moyenne 1 m. 65 de hauteur; leur crâne dolichocéphale était arqué dans le sens longitudinal; leur mâchoire, puissante. Les sémites présentent un type à peu près invariable pendant près de cinq mille ans, depuis leur établissement en Canaan jusqu'à ce jour, comme en témoigne la comparaison de squelettes des diverses époques avec les peintures et sépultures égyptiennes d'une part, et d'autre part avec les fellahs, nos contemporains : taille moyenne, crâne dolicho-elliptique, nez fort, mâchoire peu saillante... Enfin, dans un groupe de tombes spéciales, semblables aux tombes égéo-crétoises, des hommes qui présentent un caractère différent du type crétois, bien défini par divers savants, ce sont des philistins.

En 1905 la Société orientale allemande confie à l'archéologue Watzinger, assisté des architectes Kohl et Hiller, une mission pour étudier les antiques synagogues de Galilée. Cette année-là il travaille successivement à Tell Houm, Kérâzeh, Irbid, Oumme l'Amed, Meiroum, Kefr Bir'îm, Nébratein, el Djîsh, ed Dikké, Oumm el Qanâṭir, kh. Semmâqak, et il revient deux ans plus tard avec Kohl compléter sa documentation. Il établit ainsi l'origine de ces lieux de prières : d'après leurs formes architecturales et leur ornementation, ils sont en étroite parenté avec les temples romains de Ṣanamên, Moushennef, 'Atîl, Qanarwât; ils ont été construits au temps de Septime-Sévère ou de Caracalla par des architectes locaux, et ne présentent aucune trace d'un art juif autonome. Cf. *Supplément*, mot : SYNAGOGUES.

Ces exemples d'adaptation de la basilique hellénistique au culte juif semblent avoir contribué à l'adoption du même type par le christianisme, un siècle plus tard, à l'époque de Constantin.

Pendant l'hiver de 1906-1907 et le suivant, Clermont-Ganneau fait des fouilles qui, pour n'avoir pas été pratiquées en Terre sainte n'en ont pas moins

pour but l'étude archéologique du monde juif. Il est chargé par le ministère français de l'Instruction Publique de déterminer, s'il est, possible, l'emplacement du quartier juif à Éléphantine, en Haute-Égypte, où des papyrus judéo-araméens très importants avaient été découverts. Cf. *Supplément*, mot ÉLÉPHANTINE. Joseph Gautier, puis J. Clédat, les années suivantes continuèrent les recherches. On ne découvrit pas le temple de Yahweh, bien que les travaux aient été exécutés certainement dans le quartier juif, mais une nécropole de béliers, consacrés à Khnoum, le dieu égyptien d'Éléphantine, et un grand nombre d'ostraca en langue araméenne.

En 1908, l'université Harvard fit exécuter par Gottlieb Schumacher, aux frais de M. Schiff, des fouilles sur le site de Samarie, ville fondée par Omri, pour devenir la capitale du royaume d'Israël; les recherches furent continuées, en 1909-1910, par George Andrew Reisner, assisté de Clarence Stanley Fisher et de D. G. Lyon. Leurs travaux ne se sont pas étendus à l'ensemble de la cité. Le palais d'Omri, le plus ancien des édifices, n'a pas été entièrement dégagé vers l'est. On a pu déterminer les agrandissements effectués par Achab, l'emplacement de la haute tour rectangulaire, élevée en dehors de l'enceinte, et appelée *armon*, où logeait la garde, où fut assassiné le roi Pekehya, la piscine cimentée où fut lavé le char d'Achab après sa mort. Tous ces vestiges sont fort ruinés, ainsi que ceux d'une tour ronde et d'autres constructions attribuées au règne de Jéroboam.

De l'ancien mur d'enceinte de la cité, il reste seulement des fondations enchâssées dans le roc entaillé, mais de sa porte unique les substructions des constructions successives ont été dégagées.

63 tessons portent une écriture hébraïque que les circonstances de la découverte font dater du règne d'Achab; ils ont permis à R. Dussaud de rectifier la classification des sceaux israélites et de lui donner une base nouvelle. Cf. Dussaud, *Samarie au temps d'Achab*, *Syria*, 1925, p. 327- 38. Ils font mention de nombreuses localités et sont ainsi une précieuse source de renseignements géographiques. Ces ostraca appartiennent tous à la comptabilité du vin et de l'huile, ils ont été fournis par les intendants royaux dont l'organisation était probablement identique à celle de Jérusalem, décrite au Ier Livre des Rois.

La ville fut rebâtie après la ruine du royaume d'Israël, puis vers l'an 300 av. J.-C. Elle se divisait alors en haute et basse ville, aux rues petites et irrégulières. Hérode l'agrandit considérablement, y éleva un temple en l'honneur d'Auguste, un hippodrome, un théâtre. Ses constructions grandioses, les fouilles l'ont prouvé, furent remaniées au temps de Septime-Sévère.

Les recherches ont également mis au jour deux textes cunéiformes, une jarre avec cartouche au nom d'Osorkon, des inscriptions araméennes, grecques et latines, des monnaies à partir de Ptolémée Ier, de nombreuses poteries dont beaucoup portent des marques de fabrication, des lampes, de la faïence hellénistique, de petits autels et des vases en pierre des derniers siècles avant l'ère chrétienne. De tous les objets en métal, seules quelques têtes de flèches en fer sont certainement de l'époque israélite. La glyptique est représentée, à cette même époque, par deux scarabées; aucune sculpture ne peut lui être rapportée tandis que deux figurines de femme et une d'oiseau lui appartiennent. Cf. *Dict. de la Bible*, t. v, 2e, col. 1401-1413 et *Supplément*, mot : SAMARIE.

Pendant la guerre, la Palestine fut un théâtre d'hostilités. Les troupes germano-turques commirent des destructions, sans que le commandement soit intervenu pour les empêcher, a raconté le P. Heinrich Hänsler, aumônier militaire; il a signalé la violation de tombeaux à el-Aoudjeh et la destruction des épitaphes par les soldats.

Pour agrandir l'hôpital municipal à Naplouse, où était logée à l'abri du croissant rouge une section de l'état-major germano-turc, on prit de la terre à mortier sur une terrasse voisine et l'on découvrit ainsi fortuitement une salle funéraire avec sarcophages. Tout ce qui ne put être emporté fut mis en pièces. L'arrivée inopinée de quelques cavaliers français empêcha seule le déménagement complet d'une seconde sépulture.

En octobre 1918, des batteries turco-allemandes lancent un obus qui éclate sur la berge du ouâdy Nou'eimeh, en aval d'Aïn Douq, et fait apparaître un pavement en mosaïque. Un régiment australien en dégage une partie; il y a là une inscription hébraïque avec un décor d'animaux et des dessins géométriques; l'inscription est étudiée sur place le 2 juin suivant par les PP. Lagrange et Vincent, à qui elle a été signalée par le lieutenant Mackay du service de contrôle anglais. Cf. Vincent, *Le sanctuaire juif d'Aïn Douq*, *Rev. bibliq.*, 1919, p. 532-563, *Dict. de la Bible*, t. II, 2e, col. 1454-1456, et *Supplément*, mot : DOCH.

Partout, en effet, où l'administration anglaise s'installait, elle s'occupait immédiatement d'organiser la conservation des sites et monuments, l'embellissement des villes, la lutte contre l'insalubrité. A Jérusalem, par exemple, elle forma dans ce but un comité où l'École biblique était représentée par le P. Abel. Ce comité obtint parfois des résultats : un entrepreneur ayant trouvé avantageux de s'approprier comme matériaux les vestiges archéologiques découverts près de la piscine de Siloé par Bliss et Macalister fut condamné à une forte amende.

Au printemps de 1919 l'administration anglaise fit exécuter par le capitaine Engelbach et le lieutenant Mackay une enquête dans tout le pays pour contrôler les vestiges archéologiques et en assurer la conservation.

A l'automne de la même année l'École américaine de recherches orientales ouvrit à nouveau ses portes. Sur l'initiative d'Albert T. Clay, de *Yale University*, l'un des membres de son corps enseignant pour l'année scolaire, est fondée une Société orientale de Palestine, qui tient sa première séance le 9 janvier 1920 à l'École biblique et choisit le P. Lagrange comme président. Cette société dont le but est de développer et de publier les recherches dans le domaine de l'ancien Orient se réunira quatre fois par an, à tour de rôle dans les diverses écoles archéologiques, et publiera un bulletin pour servir de trait d'union avec les habitants du pays que l'on veut intéresser à la conservation des monuments antiques.

Les principales recherches de 1920 ont porté sur le site d'Ascalon où Mackensie, en 1911, avait examiné les couches de débris et de tessons mises à découvert par la mer sur le bord du tell, et constaté l'existence d'un établissement humain depuis le début de l'âge du bronze jusqu'à l'époque des croisades. L'École anglaise d'archéologie s'organisait et le *Palestine Exploration Fund* confie à son directeur, John Garstang, le soin d'explorer cette ruine. Un sondage profond fait apparaître des échantillons de poterie minoenne et des fragments d'époque philistine; un déblaiement méthodique a mis au jour le plan d'une église byzantine et de belles statues de marbre. L'année suivante une tranchée a permis de reconnaître une couche d'époque philistine, où ne se constate absolument aucune influence israélite. Cf. *Supplément*, mot : ASCALON, t. I, col. 621-628.

L'École anglaise est inaugurée le 9 août 1920; le P. Lagrange, comme fondateur de la première école biblique en Palestine, est invité à prendre le premier

la parole à cette cérémonie. Le 15 octobre suivant, il a la joie de voir annexer à l'œuvre magnifique, par lui créée trente-six ans plus tôt, une École archéologique française, établie par le gouvernement de la République

Cette même année E.-J. Mackay et le Père Vincent étudient le Haram el-Khalil, où la tradition place la sépulture des patriarches; un tombeau est découvert fortuitement à Abou Ghosh par la baguette d'un sourcier. Cf. Abel, *Rev. bibliq.*, 1921, p. 97-102.

En 1921, alors que se termine la seconde campagne des Anglais à Ascalon, l'Université de Philadelphie ouvre un chantier à Tell el Hosn, site de Beth-Shan, qui, sous le nom de Beïsan, occupe aujourd'hui un endroit voisin. Une exploration rapide atteint la couche contemporaine de la XVIIIe dynastie pharaonique, permet de constater une vigoureuse empreinte de la civilisation égyptienne, met au jour la partie inférieure d'une stèle de Séti Ier. Les fouilles, en 1922, portent non seulement sur les couches supérieures du tell, mais aussi sur les nécropoles voisines, très étendues. On y fait la curieuse découverte, toute nouvelle, de très grands vases en terre cuite sans col, dont la partie supérieure est formée d'un masque humain en relief, obtenu par applique : la bouche et les yeux sont fermés, pour indiquer la mort; tous ont des bras dont les mains s'appliquent sous le menton. Avec ces jarres se rencontrent des objets appartenant aux derniers siècles du second millénaire; elles-mêmes sont certainement l'œuvre d'une race appartenant aux peuples de la mer. En 1923, on commence le déblaiement d'une forteresse égyptienne, de la XIXe dynastie, ravagée par un violent incendie à l'époque de la conquête israélite : une stèle de Séti Ier importante pour la topographie, une stèle de Ramsès Ier, et une statue de Ramsès III, fabriquées dans le pays même, sont exhumées. En 1925, Alan Rowe a remplacé Cl. Fisher; il déblaie deux temples égyptiens dont l'ordonnance architecturale est nouvelle; l'un d'eux est le temple où les Philistins placèrent les armes de Saül : on y a trouvé une stèle de la déesse Anat et des ex-voto tout à fait semblables à ceux que les habitants d'Assur offraient à Ishtar l'assyrienne. Cf. *Supplément*, mot Beisan,

L'école anglaise, en 1922, ne travaille pas à Ascalon, mais elle fait des reconnaissances dans la région philistine, sur le littoral septentrional et dans la plaine d'Esdrelon. Un musée palestinien est organisé avec les débris du Musée municipal de Jérusalem, sous la direction de Phytian-Adams. L'inspection archéologique, confiée à M. Guy, fait des reconnaissances et protège les monuments. Le département des antiquités s'occupe de l'exploration intégrale de la cité de David, où en 1913-1914 le baron Edmond de Rothschild a fait exécuter par le capitaine R. Weill une fouille, vers l'extrémité sud de la colline d'Ophel, pour contrôler l'hypothèse de Clermont-Ganneau qui expliquait la boucle du tunnel hydraulique d'Ézéchias par la présence de l'hypogée royal de David et de ses successeurs. Quatre tombes royales avaient été trouvées dans un état de dévastation complète, et une curieuse conséquence de ces recherches avait été la découverte de la Synagogue des Affranchis, mentionnée aux Actes des Apôtres. Cf. R. Weill, *La cité de David*, 1920. En 1922, M. Garstang, par une circulaire du 16 août, conviait à participer aux recherches tous ceux qui s'intéressent aux souvenirs sacrés de la colline d'Ophel. J.-G. Duncan a fouillé jusqu'au roc, en 1925, l'aire septentrionale, dévastée, de l'esplanade qui couvrait l'acropole de Sion. La plus importante découverte est celle d'un rempart jébuséen et d'une tour barlongue qui paraît remonter plutôt au règne de Salomon, qu'à celui de David. Cf. *Supplément*, mot : David (cité de).

Le P. Raphaël Tonneau, par une étude des textes anciens et des ouvrages des voyageurs modernes est amené à rechercher l'endroit du sacrifice de Josué non sur le sommet, mais sur une crête secondaire du mont Ebal; il découvre, au lieu qui théoriquement lui paraît le seul vraisemblable, une enceinte en partie naturelle, en partie artificielle, à l'intérieur de laquelle une table non taillée est dressée sur un socle naturel. C'est bien, semble-t-il, l'autel de Josué, le seul qui ait échappé à la destruction. Cf. R. Tonneau, *Le sacrifice de Josué sur le mont Ebal*. *Revue bibliq.*, 1926, p. 98-109.

Aage Schmidt, pour un comité danois, pratique des sondages au Khirbet Seiloun, l'antique Silo, cf. *Supplément*, mot : Silo, pendant que, à 5 kilomètres au nord de Jérusalem, l'École américaine explore Tell el Foul, que d'aucuns identifient à la Gibe'a de Saül, où des recherches avaient plusieurs fois été entreprises dans de mauvaises conditions depuis 1874. Sur un petit noyau rocheux, il trouve une fortification du XIIIe ou XIIe siècle, ruinée par un incendie, probablement à l'arrivée des Israélites, restaurée ensuite, hâtivement réparée au temps de la lutte contre l'Assyrie et ensuite abandonnée. Cf. *Supplément*, mot : Gabaa de Saül.

L'année suivante au sud-ouest de Jérusalem, la même École fouille trois monticules artificiels sur la ligne des crêtes; d'un simple compte rendu il résulte que ces lieux semblent avoir été habités par des Philistins au temps de Samuel et de David.

Par des sondages au nord de Tantoura, l'École anglaise établit que la civilisation des Zakkala n'est pas identique à celle des Philistins. A El-Harbidj elle commence une exploration méthodique, tandis que dans la région d'et-Talghah F. Turville Petre inaugure des recherches fructueuses dans les cavernes préhistoriques de Palestine.

Non loin de Siloé, un hypogée juif est reconnu, qui contient une quarantaine d'ossuaires.

Les colonies juives de Palestine avaient aussitôt après la guerre fondé sous la direction de Nahoum Slousch une société archéologique qui a créé un musée et publie un journal en néo-hébreu. N. Slousch a exploré l'ancienne synagogue de Tibériade, dégagé les monuments connus sous les noms de « Tombeau d'Absalom » et de « Tombeau de Josaphat ».

En 1924, l'École archéologique française explore les ruines d'une basilique à 'Amwas et découvre là des traces de l'époque macchabéenne. L'année suivante les fouilles continuent, notamment à la cité de David et à Beisan. Cl. Fisher établit un projet de coordination systématique de l'investigation archéologique en Palestine; l'Université de Chicago lui confie la direction des fouilles sur le site de Megiddo : le chantier jadis abandonné par le *Deutsche Palästina Verein* entre de nouveau en activité au moment où, à Pâques 1926, se tient avec le plus grand succès un congrès archéologique de Palestine et Syrie, auquel ont collaboré les principales nations et les grandes sociétés savantes. Ce congrès constate l'œuvre déjà accomplie soit au temps de la domination turque, soit sous le régime du mandat britannique. Il ouvre, semble-t-il, une période brillante pour les recherches d'archéologie biblique. Aux Écoles nationales déjà établies en Terre sainte s'adjoignent à la fin de cette même année 1926 une École italienne, et peu après une École d'application fondée par l'Institut Biblique de Rome, où les futurs professeurs d'exégèse, après avoir achevé dans la Ville éternelle le cycle de leurs études théoriques, iront pendant un an prendre contact direct avec les sites et les monuments.

Bibliographie. — Ch. Warren, *The recovery of Jerusalem* (1871); Hugues Vincent, *Jérusalem sous terre;* Raymond Weill, *La Cité de David* (1920); Ernest Sellin, *Tell Ta'annek* (1904); G. Schumacher, *Tell el Mutesselim* (1903); R. A. S. Macalister, *The excavations of Gezer* (1912); E. Sellin et Carl Watzinger, *Jéricho* (1915); George A. Reisner, Cl. S. Fisher et D.-G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria*, 1908-1910 (1924).

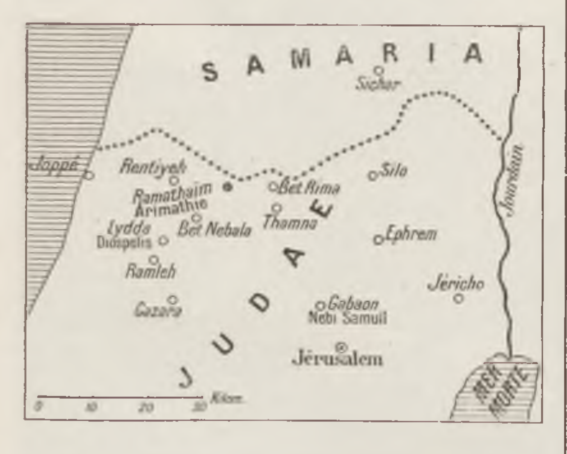
Pour les autres fouilles, le *Quarterly Statement* et l'*Annual* du *Palestine Exploration Fund*, la *Revue Biblique*.

H.-V. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the XIXth Century* (1903); H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (1907); R. A. S. Macalister, *A century of Excavation in Palestine* (1926).

L. Delaporte.

ARIMATHIE. — Arimathie fut identifiée durant un certain temps avec Ramleh, voir *Dict. de la Bible*, t. I, col. 958-959; il faut l'identifier maintenant avec Rantîs ou Rentîs.

I. Identité d'Arimathie et de Ramathaïm-Sophim. — D'après la tradition topographique des



13. — Le site d'Arimathie.

Lieux saints ce nom est une simple accommodation littéraire faite par les Évangélistes du mot ha-Ramathaïm, et Arimathie n'est pas différente de Ramathaïm-Sophim (I Reg., I, 1). Eusèbe de Césarée l'affirme catégoriquement en son *Onomasticon*. « Armathem-Sophim, ville d'Elcana et de Samuel est située près de Diospolis; de là était Joseph qui dans les Évangiles est appelé d'Arimathie. » *Édit. Klostermann*, Leipzig, 1904, p. 32. Saint Jérôme fait sienne cette attestation en ajoutant *in regione Thamnitica juxta Diospolim, ibid.*, p. 33. La montagne des Sophim est la partie des monts d'Ephraïm où se trouve Armathem, *ibid.*, p. 160, 161. La carte de Madaba découverte en 1897 inscrit : ΑΡΜΑΘΕΜ Η (ΚΑΙ) (ΑΡΙΜΑΘΕ) (Α) en pleine tribu d'Ephraïm et dans les montagnes. Les pèlerins du XIIe siècle répètent encore la même tradition : « A quatre milles de Diospolis (qui est Lydda) est Arimathie, c'est-à-dire, Ramathaïm-Sophim, ville d'Elcana et de Samuel de laquelle les Évangélistes disent que fut Joseph... » écrit l'*Anonyme de 1130*, dans Melchior de Vogüé, *Les églises de la Terre sainte*, Paris, 1860, p. 429. Cette identification n'est pas une simple déduction étymologique car, outre la distance, ce pèlerin ajoute que « Joseph y fut enseveli » et que l'évêque de Bethléem « vient de le faire transporter à Bethléem avec les tenailles trouvées auprès de lui et avec lesquelles il détacha le Sauveur de la croix. » *Ibid.* En 1283, le premier pèlerin qui situe certainement l'Arimathie de Joseph à Ramleh, le dominicain Burchard, donne néanmoins encore Arimathie pour la Ramathaïm de Samuel. Laurent, *Peregrinationes Medii Œvi quatuor*, Leipzig, 1864, p. 77, 78. La plupart des exégètes défendent de nos jours l'identité étymologique d'Arimathie avec Ramathaïm-Sophim.

II. Le site d'Arimathie. — (fig. 13 et 14). L'*Onomasticon* d'Eusèbe et sa version latine identifient Rouma qui est Arima avec l'endroit « appelé maintenant Remphtis (c'est-à-dire Rentîs), situé dans les confins de Diospolis. » Et Eusèbe ajoute : « Cet endroit c'est Arimathie », *Édit. Klostermann*, p. 144. Cette expression catégorique de l'évêque de Césarée reflète la tradition la plus authentique et la plus certaine. Le mot de saint Jérôme *a plerisque Arimathæa dicitur, ibid.*, p. 145, suppose que des doutes ou des contestations ont surgi depuis Eusèbe. Le Solitaire fait probablement allusion à quelques pèlerins occidentaux auxquels le nom d'Arimathie aura semblé trop différent de Ramathaïm et de Remphtis pour être le même nom et signifier la même localité. Les Lieux saints les plus certains ont été l'objet de critiques du même genre, sans que leur authenticité en ait été aucunement infirmée. Saint Jérôme lui-même n'a tenu aucun compte de ces hésitations. Il a fait exprès un voyage pour conduire sainte Paule de Lydda ou Diospolis à Arimathie, « le village de Joseph qui ensevelit le Seigneur », *Epist.*, CVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 883. Que ce village non loin de Lydda, *haud procul ab ea viculum Joseph*, que l'auteur de la lettre CVIII avec la plupart appelle aussi Arimathie soit identique à ce village que dans l'*Onomasticon* il dit être appelé maintenant Remphtis et se trouver dans les confins de Diospolis, et qu'il corresponde également à l'ancienne Armathem-Sophim *in regione Thamnitica juxta Diospolim*, d'où fut Joseph appelé d'Arimathie, il serait absurde de vouloir le contester. Pour saint Jérôme comme pour Eusèbe Ramathaïm-Sophim, Remphis ou Remphtis et Arimathie étaient une seule localité qui s'était appelée de noms divers au cours des siècles, mais qu'il fallait situer au même endroit, dans la région thamnitique qui s'étendait au moins à quinze milles (plus de 22 kilomètres) de Diospolis (Lydda) du côté nord. Édit., Klostermann, p. 56, 57. La carte de Madaba, comme on l'a vu, appuie nettement ces données.

Les *Assises de Jérusalem* collationnées par Jean d'Ibelin en 1266, mais évidemment rédigées avant 1187, indiquent également le (village) de saint Joseph d'Arimathie (ou d'Abarimathie) qui « est orres apelés Rantis » dans les régions circonvoisines de Lydda en recensant l'abbé de Saint-Joseph comme le premier parmi les cinq suffragants de l'évêque de Lydda, Édit. Beugnot, Paris, 1841, p. 417. Les milles dont parle l'*Anonyme de 1130*, pour indiquer la distance d'Arimathie par rapport à Lydda, sont en réalité des lieues comme le sont, semble-t-il, ceux de Jean de Wurzbourg (1165) son contemporain et son compatriote qui donne pour Ramatha, c'est-à-dire selon lui Ramleh, qui est à 3 kilomètres et demi de Lydda comme distance celle de 1 mille. *Descriptio T. S.*, *P. L.*, t. CLV, col. 1071. Les quatre milles de l'*Anonyme* dirigés vers le nord-est nous amènent exactement au village appelé aujourd'hui Rentîs.

On ne peut douter que ce ne soit ce village que voulut indiquer en 1172 le pèlerin Théoderic, quand décrivant la grande plaine du littoral où est Jaffa, il ajoute : « Là, dans le voisinage, est Arimathie d'où fut Joseph le noble décurion qui ensevelit le Christ, et là aussi le champ d'où l'ange enleva le prophète Habacuc », *Libellus de locis sanctis*, édit. Tobler, 1865, p. 84. Dans la plupart des documents du XIIe siècle, l'abbaye de Saint-Abacuc de Cantie (pour Rantie) est jointe à l'abbaye de Saint-Josph d'Arimathie de Rentîs, de même que dans les *Assises*, les deux furent plus d'une

fois réunies sous un seul Abbé. Rentiyeh où l'on voit aujourd'hui les ruines importantes d'un grand bâtiment médiéval nommé Nébi-Thary (le prophète qui vole) à 12 kilomètres au nord de Lydda n'est qu'à 9 kilomètres au nord-ouest de Rentîs; c'est, sans aucun doute, le Saint Abacuc du XIIe siècle, ce ne peut pas être l'Arimathie-Ramathaïm biblique de la montagne d'Ephraïm. Près de 50 ans après Théoderic, l'anglo-saxon Thietmar, en 1218, visitait encore Arimathie là où est Rentîs. En effet, venant de la Philistie, il passait près de Rama ou Ramula, ce qui est la même chose, dit-il; il laissait Lydda à sa gauche et se dirigeait vers le nord-est, il arrivait à Nobé, la ville des prêtres, sans doute Bat-Nebala, à six kilomètres au nord est de Lydda. Négligeant « Lystra, non loin d'Arimathie, d'où fut Joseph qui ensevelit le Christ », c'est-à-dire el-Thyreh situé à 8 kilomètres au nord-est de Lydda et à sept à l'ouest-sud-ouest de Rentîs, de Nobé ou Bêt-Nebala il s'engageait dans la montagne et atteignait Rama « qui fut une ville très étendue comme il paraît par les ruines éparses sur le sol. » *Magistri Thietmari narratio*, édit. Laurent, Hambourg, 1857, p. 24, 25. L'itinéraire de Thietmar dans lequel avec Nobé, *urbem quondam sacerdotum*, nous retrouvons celui de saint Jérôme et de sainte Paule, nous conduit là où se trouve Rentîs. Distant de 14 kilomètres au nord-est de Lydda et de sept de Bêt-Nebala, à 3 kilomètres à l'ouest-nord-ouest de Tibneh, l'ancienne Thamna, chef lieu de la région Thamnitique, Rentis s'élève sur une des dernières collines des monts d'Ephraïm qui bordent à l'est la plaine de Lydda. Le petit village occupe une partie seulement d'un assez large plateau perforé de citernes antiques et couvert de ruines byzantines qui entaillent l'arête de la colline et forment une première hauteur dominée au sud par la partie supérieure du mont qui forme la seconde hauteur: cette disposition explique et justifie le vocable de Ramathaïm, forme originelle d'Arimathie. L'identité de Rentîs, de Rantis-Arimathie des *Assises de Jérusalem* et du XIIe siècle, de celle-ci et du Remphtis-Arimathie de saint Jérôme et d'Eusèbe, et de cette dernière avec l'Armathem-Armathie de l'*Onomasticon* et de la *carte de Madaba* nous paraît incontestable; elle a pour elle le plus haut degré de certitude que l'on puisse désirer en ces questions. Maître Thietmar est le dernier pèlerin, à notre connaissance, qui ait visité Arimathie à Rentîs. Sa tradition ne pouvait manquer de tomber dans l'oubli. Dépouillé vers la fin du IVe siècle des reliques de saint Samuel, puis au XIIe de celles de saint Joseph, le décurion, c'est-à-dire de son grand attrait pour les pèlerins, ruinée ou du moins amoindrie par les guerres de Saladin et de ses successeurs, les moines et les chrétiens gardiens de la tradition avaient dû abandonner ce site, et son nom même avait été complètement perdu de vue jusqu'à nos jours. D'après le recensement de 1922, Rentis classé dans le district de Ramleh a 824 habitants, tous mahométans.



14. — Rentis, d'après une photographie de M. Heidet.

III. La tradition de Ramleh. — *a*) *L'origine de cette tradition.* — Vers la fin du XIIIe siècle, le moine pèlerin Burchard ne trouvant plus la tradition de Rentîs, prenant avec tous les occidentaux Nébi-Samuel pour Silo et les entendant désigner la ville arabe de Ramleh du nom de Rama ou Ramatha, supposa qu'elle était la Ramatha de Samuel ou Ramathaïm. Sachant d'ailleurs que l'Arimathie évangélique ne pouvait en être distinguée, il présenta Ramula, c'est-à-dire Ramleh, pour la Ramathaïm-

Arimathie de l'Écriture, patrie du prophète où il fut enseveli et du saint Décurion de l'Évangile. *Descriptio*, édit. Laurent, Leipzig, 1863, p. 77-78. Si le docte professeur de Magdebourg a tiré son induction d'une autorité, nous n'en voyons pas d'autre que celle du rabbin Benjamin de Tudela. Averti en 1170 que le sépulcre de Nébi-Samuel n'était pas le tombeau primitif, celui-ci s'imagina que les Francs indiquaient le site de ce tombeau à Ramleh, parce qu'ils désignaient souvent cette ville par le nom de Rama ou Ramatha. Il fut donc le premier à dire « Ramleh, c'est Ramah ». Voir Ramathaïm-Sophim, dans le *Dict. de la Bible*, t. v, 1a, col. 948.

b) *Avant le XIIIe siècle et Burchard.* — Le premier pèlerin de l'Occident qui fasse mention de Ramleh, le moine Bernard, en 870, l'appelle Ramula sans ajouter un mot de plus. *Itinerarium*, *P. L.*, t. CXXI, col. 571. Le plus docte et le plus compétent de tous les historiens du XIIe siècle, celui qui représente à la fois l'Orient et l'Occident, Guillaume de Tyr, ne connaît aucune tradition biblique concernant Ramleh. Pour lui, et c'est l'opinion commune, Ramula n'existait pas dans l'antiquité. Les vieux documents attribuent sa fondation aux princes arabes qui ont succédé à l'imposteur Mahomet. *Hist.*, x, 17, *P. L.*, t. CCI, col. 469. Plusieurs fois il désigne aussi cette localité sous le nom de Ramatha, mais sans lui rattacher aucun souvenir biblique. Le P. Meistermann fait allusion à plus de deux cents documents qui appelleraient Ramleh : Rama, Ramatha et Ramès. Or il n'en cite pas un seul avant Burchard qui ajoute : « C'est la ville du décurion Joseph ! » Foucher de Chartres, chapelain de Baudoin, à la première croisade, mentionne Ramleh « ville appelée, dit-il, Ramatha ou Arimathie. » *His. hieros.*, *P. L.*, t. CLV, col. 851. Il n'ajoute rien qui puisse nettement indiquer que Ramatha et Arimathie soient deux formes d'un même nom. Il insinue seulement que l'on pourrait aussi bien la nommer Arimathie, sans qu'elle soit pour cela l'Arimathie de l'Évangile. C'est ce qu'indique plus clairement encore le pèlerin Thietmar, en 1218, quand il passa près de Ramleh qu'il appelle aussi Rama alors qu'il se rend à Rama-Arimathie dans les montagnes qui sont plus loin au nord-est. Lorsque les chefs de la croisade voulurent illustrer par un souvenir historique le siège épiscopal de Ramleh dont ils venaient de décider l'érection, ils n'en trouvèrent pas d'autre que celui de saint Georges dont le tombeau était à Lydda, ville immédiatement voisine. Voir : Raymond d'Agiles, *P. L.*, t. CLV, col. 650, 651. Guibert de Nogent, *P. L.*, t. CLV, col. 802; Guillaume de Malmesbury, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1317. Le titre de Saint-Joseph-Abarimathie resta réservé pour l'Abbé prémontré de Rantîs. Si Burchard en suivant le rabbin espagnol pensait suivre la tradition juive, il se trompait. D'après les juifs de Ramleh, en effet, cette localité n'existait ni au temps des prophètes ni au temps des Sages, elle ne fut construite qu'après 650. Carmoly, *Itin. hebr.*, Bruxelles, 1847, p. 247. Ni les juifs, ni les chrétiens ne pouvaient admettre, malgré l'assurance du critique allemand, que la montagne d'Ephraïm et la terre de Suph ou des Sophim où l'Écriture indique Ramathaïm (I Reg., I, 1 et IX, 3) fût la plaine des Philistins et de Dan « qui n'est pas du tout montagne mais tout ce qu'il y a de plus plat », reconnaît le même auteur, *op. cit.*, p. 78.

c) *Du XIVe siècle jusqu'à nos jours.* — Depuis le départ des gardiens prémontrés de Nébi-Samuel évincés en 1187 par les derviches mahométans, les pèlerins ne pouvant plus être avertis du caractère du monument qu'on y vénérait et le prenant pour le tombeau primitif du prophète, voyaient dans Rama la patrie de Samuel, le lieu où il avait été enseveli tandis que les chrétiens informés par les anciens qu'Arimathie n'était pas différente de Rama, y visitaient aussi la patrie de Joseph. En 1461, le gardien de Jérusalem assurait encore que Saint-Samuel est Ramatha et qu'en cette Ramatha au témoignage de Nicolas de Lyre est né Joseph d'Arimathie et a été enseveli Samuel. Louis de Rochechouart, évêque de Saintes, *Rev. or. lat.*, t. I (1893) p. 241, Jean Zuallart (1586), maire d'Ath en Hainaut qui cite Eusèbe et saint Jérôme, Burchard et le P. Boniface et connaît toute l'ancienne littérature sacrée et profane concernant la Terre sainte, contestent que la ville al-Ramlah des Arabes soit la Ramatha-Sophim de Samuel ou bien l'Arimathie du bon Joseph qui céda son sépulcre au Rédempteur, ni même aucune des autres Rama bibliques avec lesquelles on a voulu l'identifier. Tout ce que le docte et pieux pèlerin peut mentionner en faveur de Ramleh et de son hospice, c'est qu' « aucuns ont voulu dire que c'était jadis la demeure et le pays de Nicodème » et que « en l'une des chapelles du dit hôpital qu'on nous montra encore a été trouvée ci-devant une croix très antique transportée en la cité de Lucca (Lucques) en Italie... laquelle croix selon la tradition des Pères de Terre sainte a été faite des propres mains du dit Nicodème », *Voyage de Jérusalem*, Anvers, 1608, l. III, p. 10-12. Pour ce pèlerin, Ramathaïm et Arimathie c'est Ramath de Silo, à 5 ou 6 milles de Jérusalem, appelé par les chrétiens Saint-Samuel, *ibid.*, p. 112, 113. Cependant des pèlerins avisés sans doute qu'autrefois on montrait Arimathie ailleurs la crurent différente de Ramathaïm. Le dominicain florentin Ricoldo, vers 1300, visita la maison de Samuel à Ramatha en la montagne d'Ephraïm à 3 milles de Jérusalem; plus tard il vint près (juxta) de Rama, la ville de Joseph, d'où près de là? à 10 milles, il se rendit à Césarée maritime. *Peregrinat.*, IV, p. 107 et 113. Il se pourrait que l'Arimathie indiquée ainsi à distance fût la même que celle de Théoderic; elle est loin au nord de Ramleh. Les pèlerins du XIVe au XVIe siècle qui distinguent Ramathaïm et Arimathie cherchent cette dernière plus ou moins près de Nébi-Samuel dans les montagnes de la Judée. Le P. Francesco Suriano, franciscain de Terre sainte, en 1460, et gardien de Jérusalem en 1493 et 1511 indique « Aram », c'est-à-dire er-Rameh, en laquelle naquit Joseph ab-Arimathie à deux milles d'Anathoth qui est vers le sud et à deux milles du château appelé Silo, qui s'élève sur la cime de la montagne où naquit et fut enseveli le prophète Samuel. *Trattato di T. S. del 'Oriente*, éd. Golubovich O. M., Milan, 1900, p. 20. Au milieu de ces hésitations le P. Boniface déclara que, pour lui, Arimathie, c'était Ramleh où l'on montrait la maison de Nicodème : *Ego dico quod civitas ista Ramula est Arimathia*, *De perenni cultu Terræ sanctæ*, Venise, 1562, éd. 1875, p. 95, 96. Le sentiment de Boniface Stephani qui fut deux fois gardien de Jérusalem de 1551-1560 et de 1564-1565, puis évêque et qui siégea comme tel au concile de Trente devait être accueilli avec faveur. Quaresmius pour qui le livre cité est la source la plus pure des traditions de Terre sainte, en son monumental ouvrage, présente la décision du P. Boniface de Raguse pour l'expression incontestable de la tradition. *Elucidatio T. S.*, Anvers, in-fol., t. II, p. 524. Les guides des pèlerins qui, dès auparavant, montraient là la maison de Nicodème lui adjoignirent celle de Joseph. P. Piétro Antonio da Venezia, *Guida fidele alla Sancta Città*, 2e édit., Venise, 1715, p. 49; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur, Jérusalem*, 1887, p. 115, 116. Pendant tout le XVIe et le XVIIe siècle, les érudits s'en tinrent au texte de Burchard dont les copies étaient très répandues. Au XVIIIe siècle, le savant hollandais Adrien Reland adopta la tradition

du P. Boniface que lui semblait confirmer le mot de saint Jérôme, *haud procul ab ea*, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 980. La tradition qui identifie la ville actuelle de Ramleh avec Arimathie repose surtout sur ce mot de saint Jérôme. Mgr Mislin, *Les saints Lieux*, Paris, 1876, t. II, p. 162.

Il résulte clairement des données de l'histoire que la tradition de Ramleh n'est que la déduction exégétique du moine Burchard. Cette déduction a été occasionnée par la disparition au XIIIe siècle de l'antique et primitive tradition. Elle est exclusivement établie sur le vocable de Rama ou Ramatha employé par les Croisés du XIIe siècle pour Ramleh, soit qu'ils l'aient considéré comme le nom primitif, soit plutôt, pensons-nous, qu'ils aient trouvé mieux d'user d'un nom biblique connu. L'application du *haud procul ab ea* de saint Jérôme à Ramleh est impossible. La découverte de la carte de Madaba et la constatation par les explorateurs de la subsistance du village de Rentîs, a ramené les Palestinologues à la tradition du IVe siècle sur Ramathaïm-Arimathie, la seule qui ait réellement existé.

Les géographies bibliques ont conservé les anciennes identifications, et, au site où est Rentîs, sur les cartes de l'Ancien Testament, elles inscrivent Ramathaïm et sur celles du Nouveau Testament Arimathie. Cf. Guthe, *Bibel-Atlas*, Leipzig, 1911, n. 2, 3, 4; P. Hommel, *Loca sancta*, Halle, 1907, p. 24; Mgr Gramatica, *Atlas geographiæ biblicæ*, Bergomi, 1921; Riess-Heidet, *Atlas Scripturæ sacræ*, 3e édit., Friburgi Brisgoviæ, Herder, 1924, p. 5, 32, Karte III, VI.

L. HEIDET.

ARISTION, un des maîtres de Papias, à qui nous devons à peu près tout ce que nous savons de ce personnage. Le texte classique est celui de Papias cité par Eusèbe : Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θῶμας ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. *H. E.*, III, 39, 4; *P. G.*, t. XX, col. 297. Ce passage d'ailleurs ne nous apprend pas grand chose. Il nous informe seulement que Papias aimait à demander aux presbytres qui venaient à lui ce que disent Aristion et Jean le presbytre. Aristion appartient donc à la génération qui a suivi celle des Apôtres, bien qu'il soit qualifié ici de disciple du Seigneur et son autorité est assez grande pour que l'évêque d'Hiérapolis se plaise à la recevoir. La place qu'il occupe à côté du presbytre Jean, plus probablement distinct de l'apôtre, montre bien que Papias lui attribue une grande importance.

Après avoir cité Papias, Eusèbe ajoute quelques détails : Παπίας τοὺς μέν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτον φησι γενέσθαι. Ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησι αὐτῶν καὶ παραδόσεις. *H. E.*, III, 39, 7; P. G., t. XX, col. 297. Nous apprenons ici que Papias a été l'auditeur d'Aristion, qui lui-même a accompagné les Apôtres, et qu'il a reproduit dans ses ouvrages plusieurs de ses traditions. La même chose est répétée un peu plus loin, et Eusèbe emploie alors le terme de διηγήσεις, récits, histoires, pour caractériser les souvenirs que Papias doit à Aristion, *op. cit.*, 14. Nulle part, Papias ne fait allusion à des écrits d'Aristion, et il est vraisemblable que s'il en avait cité quelqu'un, Eusèbe, si attentif à recueillir tous les témoignages relatifs aux anciens écrivains chrétiens, n'aurait pas manqué de le signaler. Ce n'est donc que par son enseignement oral que Papias a connu et estimé Aristion. Saint Irénée ne signale pas Aristion : on a supposé, non sans vraisemblance, qu'il en a cependant entendu et rapporté les propos, A. Harnack, *Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 64; mais il est impossible de démontrer le bien fondé de cette hypothèse.

Il n'y aurait rien de plus à dire sur Aristion si quelques faits nouveaux n'avaient ramené sur lui l'attention des critiques. Un récit de miracle opéré par Joseph Barsabas dit le Juste, récit qui, selon Eusèbe, figurait dans l'œuvre de Papias, est attribué à Aristion par une glose d'un manuscrit, *l'Histoire ecclésiastique* de Rufin, Funk, *Patres Apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 353, note. Cette origine est possible : encore faudrait-il pouvoir établir la valeur du témoignage qui nous la fournit.

D'autre part un manuscrit arménien du monastère d'Etschniadzin attribue au prêtre Ariston les douze derniers versets de l'Évangile de saint Marc, à savoir Marc., XVI, 9-20. Cf. F. C. Conybeare, *Aristion the author of the last twelve verses of St. Mark*, dans *The Expositor*, octobre 1893, p. 241-254; cf. décembre 1895, p. 401-421. Ariston est la forme que prend le nom d'Aristion dans les textes syriaques et arméniens, de sorte que l'identification faite par les critiques semblait s'imposer. A y réfléchir, elle n'est pas sans offrir des difficultés qu'a très bien indiquées le R. P. Lagrange, *L'Évangile selon saint Marc*, p. 436-437. Même s'il fallait à la rigueur admettre, ce qui est loin encore d'être scientifiquement prouvé, que la finale de saint Marc n'est pas authentique, l'autorité unique et tardive d'un manuscrit arménien ne saurait suffire à nous amener à croire qu'Aristion en soit l'auteur; et Th. Zahn lui-même, si disposé qu'il soit à faire crédit à ce témoignage, estime que seuls les versets 14-18 du dernier chapitre de saint Marc constituent une παράδοσις ou une λόγων τοῦ κυρίου διήγησις susceptible d'être attribuée à un disciple nommément connu, tel qu'Aristion, *Forschunge zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. VI, Leipzig, 1900, p. 219, n. 1; cf. du même, *Geschichte des neutestam. Kanons*, 1890, t. II, p. 910-938; *Einleitung in das N. T.*, 1899, t. II, p. 227-235; 237-240.

Il est curieux de remarquer que certains critiques ont été plus loin encore. Zahn estime que la péricope de la femme adultère dans l'évangile de saint Jean, VIII, 1-8, viendrait peut-être d'Aristion; il s'appuie sur ce que dit Eusèbe d'une histoire de femme pécheresse qu'aurait racontée Papias. Plus récemment, dom Chapman a cru devoir attribuer à Aristion la composition de l'épître aux Hébreux, sous prétexte que son style rappelle celui de la finale de saint Marc. *Aristion, author of the Epistle to the Hebrews*, dans la *Revue Bénédictine*, 1905, t. XXII, p. 50-64. Ce ne sont là que des hypothèses indémontrables.

Les listes grecques des disciples du Seigneur ne contiennent pas le nom d'Aristion. Par contre, le martyrologe romain, suivant en cela ses sources, le *Parvum Romanum*, qui lui donne le nom d'Evaristio, Adon qui le cite deux fois, le 22 février avec Papias et le 17 octobre seul, et Usuard, en font un des soixante-douze disciples. Ce dernier en fait aussi, d'après les *Actes* apocryphes *de Barnabé*, un évêque de Salamine dans l'île de Chypre, mais il ne dit pas comment il est mort (22 février).

Il faut éviter de confondre Aristion avec Ariston de Pella, l'auteur du dialogue perdu de Jason et de Papiscus, ou avec les évêques plus ou moins légendaires de Smyrne auxquels les *Constitutions apostoliques*, VII, 46, donnent le nom d'Ariston. Cf. Th. Zahn, *Forschungen*, t. VI, p. 101, n. 1.

Bibliographie. — Aux ouvrages déjà mentionnés, on peut ajouter *Acta Sanctorum*, febr., t. iii, p. 283-284; Le Quien, *Oriens christianus*, t. ii, col. 1043; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius : Die Überlieferung*, p. 64; *Die Chronologie*, t. i, p. 269, 660, 697; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. i, 2e, édit., p. 446-449; dom Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris, 1908, p. 443, 462, 479, 622.

G. Bardy.

ARMÉNIENNE (Version). — Voir au mot : Versions de la Bible.

ASCALON. — I. Le tell el-Khâdra. — M. Vigouroux termine par cette phrase son article sur Ascalon : « On n'y a jamais fait jusqu'ici de fouilles méthodiques. » *Diction. de la Bible*, t. i, 2a, col. 1069. Aujourd'hui l'on ne peut plus le dire, quoique l'entreprise d'exploration n'ait pas été poussée autant que nous l'aurions désiré. Le soin que M. Mackenzie, le fouilleur de Bethšémeš, avait mis en 1911, à étudier le site d'Ascalon et les observations qu'il avait exposées en vue d'une exploration éventuelle, laissaient entrevoir que la Société du *Palestine Exploration Fund* porterait un jour son attention sur les ruines de la fameuse cité. Approuvé le 9 juin 1920, le projet d'une campagne de fouilles fut mis à exécution par M. Garstang, directeur de l'École britannique d'archéologie à Jérusalem, dès l'automne de la même année. Les travaux furent repris en 1921 et durèrent d'avril à juillet. Il faut espérer que l'exploration méthodique ne s'en tiendra pas là, car le champ des ruines d'Ascalon est assez vaste pour exiger un labeur de plusieurs années. *Palestine Exploration Fund, Quart. Statem.*, 1913, p. 8-23; 1921, janvier, avril, octobre.

En attendant, il ne sera pas inutile d'enregistrer les résultats acquis par les fouilles de 1920-1921. Le site de l'Ascalon primitive s'identifie maintenant avec certitude au tell tout proche de la mer, que couronne le petit sanctuaire musulman d'*el-Khâdra*. Par le simple examen du côté de ce tertre battu par les flots, il était facile de reconnaître sommairement les stratifications des diverses civilisations qui se sont succédé en cet endroit. Une tranchée large d'environ 10 mètres et de 20 mètres de profondeur pratiquée dans ce tell, a permis d'en prendre une connaissance complète et d'élaborer une classification détaillée qui peut être estimée définitive, telle que le P. Vincent l'a établie dans *Rev. bibl.*, 1922, p. 100 sq.

Tout à la base du môle lentement stratifié, il semble bien qu'on doive reconnaître une phase néolithique, à tout le moins l'association de quelques éléments néolithiques aux vestiges de la première phase historique, antérieure à la prise de possession de ce sol par les Sémites. » Cette prise de possession fixée aux environs de 2500 av. J.-C. inaugure avec l'âge du bronze le cananéen primitif auquel se superposent le cananéen moyen vers 2000, et le cananéen récent à partir de 1600. Au niveau de ce dernier étage sémitique se rencontrent quelques vestiges égyptiens de la XVIIIe dynastie; il se termine par une épaisse couche de cendres et de débris carbonisés qui révèle l'anéantissement complet d'une installation sémitique et trahit une pénétration étrangère. Au-dessus, c'est un faciès archéologique entièrement renouvelé. « Nulle survivance bien concrète d'une civilisation cananéenne en déclin, surtout pas une trace de culture israélite dans cette masse d'une homogénéité impressionnante, dont l'aspect évoque avec une singulière intensité les productions familières de l'art dit chypriote... du xiiie au viie-vie siècle avant notre ère. » Ce changement coïncide « avec l'introduction d'un peuple nouveau sans attaches avec les vieilles populations sémitiques, et qui demeure non moins exempt de pénétration israélite » le peuple des Philistins. Tandis que dans certaines localités de la plaine plus rapprochée des montagnes l'étage philistin se soude au cananéen par une infiltration progressive et se trouve limité par l'étage israélite à partir du xie siècle « la période philistine d'Ascalon, manifestement prépondérante à partir de 1200 environ, paraît se dérouler absolument autonome et sans secousses jusqu'aux temps helléniques. » Il est assez remarquable que la culture philistine, plus ou moins pénétrée dans la suite d'éléments grecs et s'affaiblissant sous différentes influences étrangères, ait laissé des traces à travers les époques grecque, hellénistique et romaine jusqu'aux premiers siècles de notre ère.



15. — Vue d'Ascalon. Côté ouest.

Le tell d'*el-Khâdra*, après avoir constitué toute la surface de l'installation primitive, devint, probablement au temps d'el-Amarna, l'acropole de la cité plus développée, le quartier de la citadelle et des sanctuaires. L'enceinte semi-circulaire qui enserrait la ville aux périodes byzantine et médiévale et dont les pans de murs font un effet si pittoresque au milieu des sables, repose sur une chaussée que des sondages ont manifestée comme égyptienne d'origine. Nous aurions là un témoin des travaux défensifs exécutés autour d'une Ascalon de l'âge cananéen récent par les Égyptiens devenus maîtres du pays. Cf. *Dict. de la Bible*, t. i, 2a, fig. 286, 289. La résistance de ce soubassement de terre battue étonnait encore Guillaume de Tyr : « Cil terraus sont ausint dur comme s'il fussent fet de chauz et de sablone. » xvii, 22. *Revue bibliq.*, 1921, p. 102 sq.

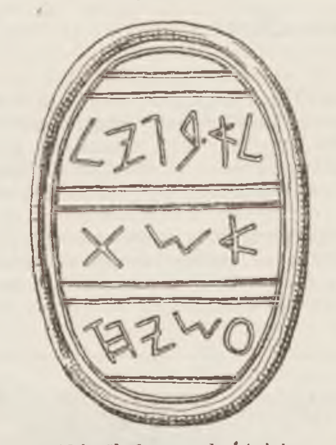
Des monuments somptueux dont Hérode le Grand dota sa patrie quoiqu'elle n'appartînt pas à son royaume, les travaux de MM. Garstang et Phythians Adams ont mis à découvert d'importants vestiges

qui sont de nature à donner une idée de leur beauté. Reprenant sans s'en douter les déblaiements d'une aire nettoyée sur les ordres d'Ibrahim Pacha en 1832, puis remblayée de nouveau après une exploitation sauvage des matériaux par les Arabes des environs, les fouilleurs ont retrouvé une enceinte rectangulaire très soignée limitant une superficie de 70 mètres sur 18 à 19, et renfermant un stylobate parallèle aux murs de l'enceinte où se répartissent des bases de colonnes haussées sur de grands piédestaux. C'est aux ouvertures de ce monument, que l'on reconnaît pour un de ces péristyles admirables, περίστυλα θαυμαστά, dont parle Josèphe, que devaient se trouver comme pié-



16. — Isis et Harpocrate. Statue en marbre blanc, découverte dans les ruines d'Ascalon. D'après *Revue biblique*, 1905, p. 426.

droits les deux statues de la Victoire rappelées à la lumière par les excavations de 1920, de même que la Tyché de la ville reproduite sous les traits d'Isis ayant Harpocrate derrière l'épaule droite (fig. 16). *Rev. des ét. juives*, xvi, 1888, p. 24; *Rev. bibl.*, 1905, p. 426. Le P. Vincent a reconnu dans cet édifice « le type classique d'une agora hellénistique ou romaine : vaste esplanade hypèthre entourée de portiques à deux ordres superposés et ceinte d'une muraille sobrement décorée. » Elle se termine au sud par une exèdre à degrés où M. Garstang a voulu voir le Sénat de la cité. *Palestine Exploration Fund, Quart. Statem.*, 1924, pl. i et ii. Retouchée à la fin de la période romaine, cette partie de l'édifice serait devenue l'ouverture monumentale d'un puits célèbre sous les Byzantins, le puits de la Paix ainsi décrit au vi^e siècle : *Ingressi sumus in Ascalona. Ibi est puteus* PACIS IN LATITUDINE MAIOR, *in modum theatri factus, in quo usque ad aquam per gradus descenditur.* — Geyer, *Itin. Hieros.*, p. 180. Par une déviation notable de la tradition, on avait donc transféré à Ascalon le puits nommé *Latitudo* dans Gen., xxvi, 22, de même que l'on avait mis dans les environs le puits du Serment (*Conjurationis*) et le puits appelé *Calumniæ*. (Gen., xxi, 32; xxvi, 20.) Ce transfert arbitraire de Gérara à Ascalon se retrouve aussi chez Jules Africain et Origène qui signale à l'attention des visiteurs les étranges puits d'Ascalon. *C. Cels.*, iv, 44. Au sud des ruines de la cité, Ibn Batoutah situe encore en 1355 les puits d'Abraham vers lesquels on descendait par de larges degrés, car ce qu'il appelle ainsi n'était autre qu'une salle basse, vestige probable d'un Nympheum, où quatre conduits de pierre se dégorgeaient. Comme le voyageur



« A Abigaïl, femme de ʿAsiahou »
17. — Gemme d'époque macchabéenne trouvée à Ascalon. D'après *Revue biblique*, 1897, p. 597.

ajoute qu'au sujet de ces sources on racontait maintes légendes, il est vraisemblable que cette fontaine monumentale avec son puits d'écoulement remontait à l'époque hérodienne et se rangeait parmi ces κρήνας πολυτελεῖς mentionnées par Josèphe, *Guerre juive*, I, xxi, 11, dont le folklore s'empara de bonne heure.

Parmi les objets amenés au jour par les recherches clandestines qui depuis longtemps s'exercent dans ce champ de ruines et par les fouilles récemment



18. — Cachet de Tii ou Tiyy, femme d'Aménophis III et mère d'Aménophis IV (XVIIIe dynastie) d'après *Revue biblique*, 1903, p. 606.

exécutées, signalons d'abord une gemme (fig, 17) avec cette inscription gravée en caractères phéniciens et qui peut appartenir aux temps macchabéens : « A Abigaïl femme de ʿAsiahou. », puis quelques pièces de céramique provenant de la nécropole et se datant de la même époque. Ajoutons une dédicace honorifique à Aulus Instuleius Tenax, centurion de la Xe légion Fretensis, dont le nom a été déjà relevé sur le pied du Colosse de Memnon, alors qu'il était primipile de la XIIe légion en 65 après J.-C., une seconde inscription honorifique de la part du Sénat et du peuple à Tiberius Julius Miccio, citoyen d'Ascalon, et deux souhaits libellés de cette façon : Αὔξ·Ἀσκάλ(ων)·Αὔξ·Ῥώμη! D'une date plus récente sont divers poids en plomb

(fig. 19, 20) et en bronze, une lame métallique portant une déprécation chrétienne, une croix byzantine et une épitaphe chrétienne fort mutilée. *Revue bibliq.*, 1897, p. 597; 1903, p. 606-611; 1909, p. 446; 1922, p. 635 sq. Sur l'ère d Ascalon (28 octobre 105 avant J.-C.) voir Clermont-Ganneau, *Archaeol. researches*, t. II, p. 427, 428.

II. L'Ascalon maritime ou port d'Ascalon. — En vertu d'une série d'hypothèses extrêmement ingénieuses, M. Clermont-Ganneau a prétendu que les ruines connues sous le nom d'ʿ*Asqalân* sur le littoral palestinien, où la mission anglaise vient d'exécuter ses fouilles, n'étaient que l'emplacement du port, de la *maïoumas* comme on disait aux temps byzantins, bref, de la *marine* d'Ascalon. Quant au « véritable site de la célèbre ville faisant partie de la Pentapole philistine », il serait probablement à el-Medjdel, village important situé à quatre kilomètres de là à l'intérieur des terres. *Études d'archéologie orientale*, II, p. 2-9. Cette théorie ne tient pas devant les faits. 1° L'agglomération musulmane de Medjdel « s'élève tout à fait en rase campagne; on n'y observe nulle part un exhaussement artificiel notable, ou quelqu'un de ces môles de débris qui révèlent un déplacement graduel des habitations et de très longs siècles de voierie. » *Revue bibliq.*, 1922, p. 109. — 2° Des fouilles opérées sur le tell el-Khâdra et dans le reste du champ de ruines d'ʿAsqalân il résulte la certitude qu'une Ascalon antique s'est développée en ce lieu bien avant l'ère philistine, et a poursuivi de siècle en siècle jusqu'à la fin du XIIIe une évolution ininterrompue. Aux origines la dualité n'existait pas et l'on conçoit aisément l'Ascalon archaïque pourvue d'un havre muni de quelques ouvrages maritimes après le contact des navigateurs égéo-crétois, entre 2000 et 1500 avant J.-C. Mais avec les siècles, le travail perpétuel de l'ensablement qui nivelle la ligne de cette côte qu'un ancien appelait *importuosa ripa*, rendit Ascalon inaccessible aux embarcations de quelque importance. Peut-être aussi, la population en était-elle arrivée à souhaiter que les vaisseaux étrangers assez souvent montés par des pirates fussent dans l'impossibilité d'aborder directement à leur ville. Tandis qu'ils veillaient à l'inviolabilité de leurs demeures et de leurs temples derrière de bonnes murailles, ils avaient préféré reporter sur un autre point de la côte, à quelque distance de la cité, l'endroit où les trafiquants pouvaient prendre contact avec les marines étrangères. Quoique campée sur le rivage, Ascalon perdait son titre de ville maritime proprement dite. Il y a lieu de croire que depuis de longs siècles se réalisait la situation ainsi décrite par Guillaume de Tyr, XVII, 22 : *Hæc civitas, situ, maris nullam præbente aptitudinem, portum, vel aliquam tutam navibus non habet vel habuit stationem, sed littus tantum arenosum, et circa id mare, ventis intumescentibus, fretosum valde, et accedentibus, nisi multa fuerit in mari tranquillitas, nimis suspectum.* Les géographes arabes font la même constatation. Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, p. 401 sq.





19. — Poids en plomb. Face et revers. D'après *Revue biblique*, 1903, p. 606.

Un fait clairement attesté, au moins pour l'époque byzantine, c'est l'existence d'un port d'Ascalon, très distinct de la ville de ce nom. Ainsi dans la lettre de Jean de Jérusalem insérée dans les *actes* du concile de Constantinople, nous trouvons Στέφανος τοῦ Μαιοῦμεν 'Ασκάλωνος, et plus loin 'Αντωνῖνος 'Ασκάλωνος, d'où il faut conclure à deux évêchés distincts, à deux villes distinctes. Texte dans Reland, *Palaestina*, p. 530. Or *maïoumas* est un mot araméen évoquant l'idée d'un lieu proche de l'eau, d'un point maritime surtout ; il se traduirait fort bien par *marine* au sens de quartier maritime d'une ville. La marine de Gaza sise à 4 kilomètres de cette ville, a rendu célèbre ce nom de Maïoumas. *Croisière autour de la mer Morte*, p. 60 sq. *Marc diacre*, dans *Confér. S.-Étienne*, 1909-10, p. 263, n. 1. Ce port ou Maïoumas d'Ascalon nous le rencontrons sous des synonymes tels que ἐμπόριον 'Ασκάλωνος ou εἰς 'Ασκάλωνα τὴν παραθαλασσίαν à propos d'embarquement et de débarquement. *Vita Porphyrii*, ed. Teubner, p. 7. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta...*, v, p. 43 (Cod. Sabaït., 224). *L'Anonyme de Plaisance*, au VIe siècle, sorti d'Ascalon et se dirigeant vers le sud rencontre une localité dite Sarafia et non loin de là une autre dite *Maioma Ascalonitis*. Geyer, *Itin. Hierosol.*, p. 180. Quoi qu'il en soit des fluctuations de la phrase dans les recensions de cet itinéraire, cette affirmation reste acquise. On peut seulement se demander si la distance d'un mille est entre Ascalon et Sarafia ou entre Sarafia et Maïoumas d'Ascalon, car la recension 2, Geyer, p. 211, porte : *Miliario a civitate Sarafia est civitas Ma(i)om Ascalonites.* Or, du *Khirbet eš-Šerâf* que paraît bien représenter Sarafia et se trouve à 3 milles romains au sud d'ʿAsqâlân, un mille nous amène vers l'embouchure de l'Ouâdy-el-Ḥesy, appelé aussi en cet endroit Ou.-Herbîeh et parfois Nahrʿ Asqalâni. Guérin, *Judée*, II, p. 150. Dans ces parages, à 6 ou 7 kilomètres au sud de l'antique Ascalon, la vie, quittant le bord de la mer, s'est réfugiée dans le village d'Herbîeh. Aussi les flots apportant incessamment les alluvions du Nil ont-ils effacé, comme ailleurs, les traces de l'activité humaine sur la plage. Quand on voit ce que sont devenues Anthédon et Maïoumas de Gaza, on ne s'étonne pas d'éprouver un certain embarras à identifier Maïoumas d'Ascalon. C'est un de ces tertres formés de tessons et de blocs de grès marin à demi ensevelis sous les dunes de sable aux abords de l'embouchure de l'Ouâdy el-Ḥesy, plutôt au nord de ce cours d'eau qu'au sud.

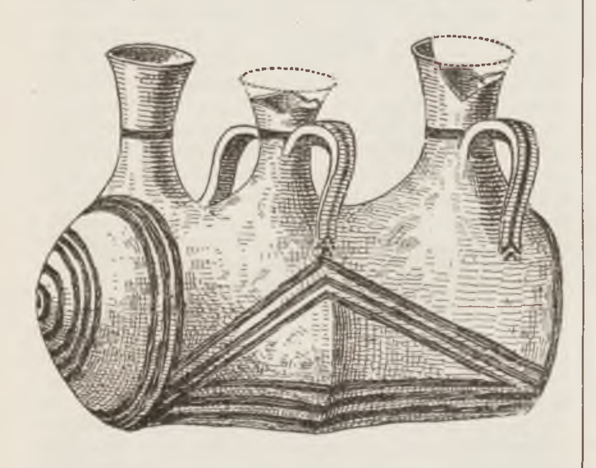


20. — Poids en plomb, trouvés à Ascalon. D'après *Revue biblique*, 1903, p. 606.

III. La vieille Ascalon. — Dans la géographie ancienne et même dans la moderne nous remarquons une tendance à placer en relation plus ou moins étroite avec une ville une localité, un tertre de ruines que l'on considère comme le berceau ou comme

l'ancien site de cette ville. Ainsi de nos jours on nomme Oumm Lakiš un point distant de cinq kilomètres de Tell el-Ḥesy qui est le tell ancien de Lachiš, Bosra est appelée Eski Šâm « l'ancienne Damas. » On voit combien ce procédé est arbitraire et qu'en réalité le rapport peut se trouver inverse de telle façon que ce qu'on appelle par exemple « la mère de Lachis » en soit véritablement la fille. En opposition avec leurs ports, tenus pour des fondations relativement récentes, les anciens géographes donnaient aux villes continentales parallèles à la côte le nom d'astypalées ou de παλαιά tout simplement. Strabon mentionne Palaebyblos, Palaetyr; Diodore parle de Palaegaza, παλαιὰ Γάζα. *Revue bibliq.*, 1908, p. 432.

Ascalon n'eut-elle pas aussi sa légendaire « ville ancienne », sa παλαιά ? Nous pensons en trouver un indice dans le texte de la vie de Pierre l'Ibère, Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 75, 77, où il est question d'un village situé à 10 stades d'Ascalon et nommé



21. — Vase trouvé à Ascalon.
D'après *Revue biblique*, 1909, p. 446.

en syriaque *Palaa*, M. Clermont-Ganneau a voulu reconnaître dans ce nom le grec πέλεια « le pigeon ramier », qui survivrait aujourd'hui sous la forme arabe *Ḥamâmeh*, dénomination d'un village placé à 5 kilomètres et demi au nord d' ʿAsqalân. Mais cette hypothèse se heurte à plus d'une difficulté : Le mot syriaque est plutôt le calque du grec παλαιά que de πέλεια. Ce dernier nom demanderait la transcription *Plia*, ainsi qu'il ressort de l'exemple de la transcription d'Eireneion, p. 51. De plus, les auteurs qui traitent du culte de la colombe à Ascalon emploient le terme περιστερά et non πέλεια. Ensuite le village en question se trouvait à 10 stades d'Ascalon, tandis que Ḥamâmeh en est distant de 25 ou 26 stades. Aussi, au lieu de nous ranger à un système qui bouleverse toute la topographie d'Ascalon pour sauver une conjecture fragile, nous regardons la localité de Pierre l'Ibère comme un village situé à 1800 mètres environ d'Ascalon et qui passait aux yeux du vulgaire pour « la mère » de l'opulente cité, pour une astypalée, d'où son vocable d' « Ancienne » Παλαιά. Les Juifs du Moyen Age qui paraissent avoir conservé le souvenir de cette dualité donnaient à Ascalon le nom de « Nouvelle Ascalon que le prêtre Esdras bâtit sur le bord de la mer », tandis qu'ils tenaient pour la vieille ville philistine les ruines dites Khirbet ʿAsqaloun près de Tell Zakariah. Benjamin de Tudèle, *Jew. Quart. Review*, 1905, p. 296 s. Il va sans dire que ces diverses théories ne peuvent prévaloir contre l'identité d' ʿAsqalân sur le littoral et de la ville d'Ascalon dont l'histoire et l'archéologie nous permettent de suivre l'existence depuis l'âge de la pierre jusqu'au XIIIᵉ siècle de notre ère.

F.-M. ABEL.

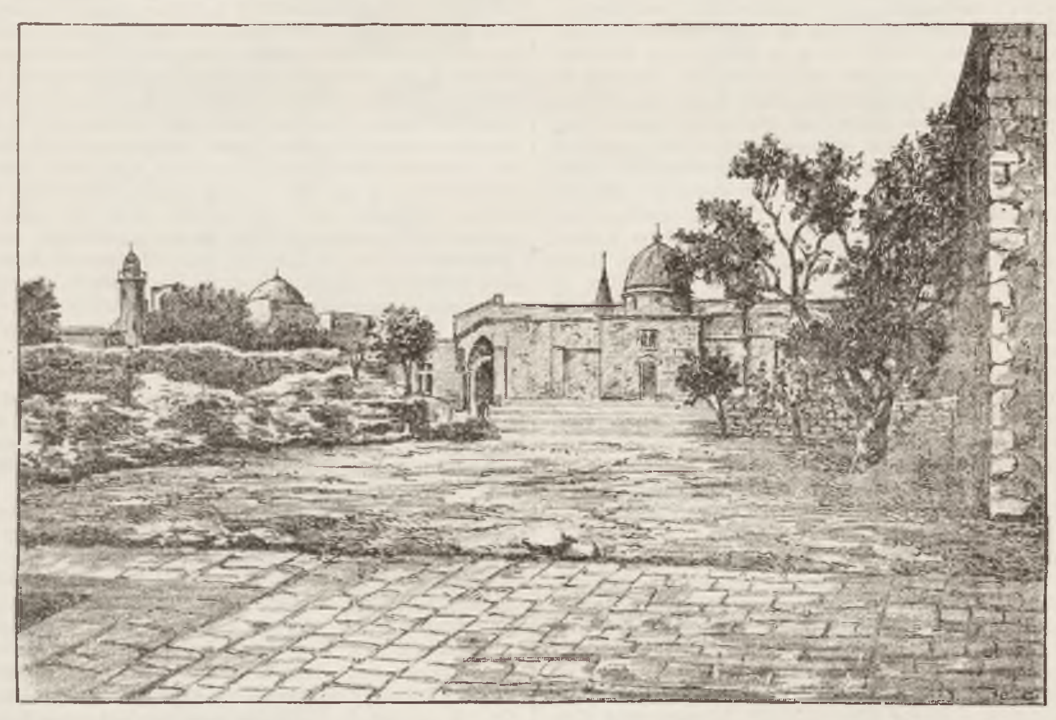
ASCENSION (**Église de l'**). — I. FAITS ÉVANGÉLIQUES CONCERNANT LE MONT DES OLIVIERS. — Le mont des Oliviers situé à l'est de Jérusalem, au delà du Cédron, fut le théâtre, en dehors de l'agonie de Notre-Seigneur (voir dans le *Supplément* mot GETHSÉMANI) de certains de ses enseignements et de son ascension.

En effet, si nous interrogeons le Nouveau Testament, nous voyons que dans les jours qui suivirent son entrée triomphale à Jérusalem, Notre-Seigneur enseignait au temple durant le jour et, le soir venu, se retirait sur le Mont des Oliviers où il passait la nuit avec ses disciples, ηὐλίζετο. « Il bivouaquait », dit Luc, XXI, 37. Le Mont des Oliviers était alors pour lui une résidence *purement occasionnelle*. (Contre le P. Cré : *Le Sacré-Cœur de Jésus et l'Éléona, deux lettres adressées à Sa Grandeur Mgr Germain, archevêque de Toulouse*, in-8° de 61 p., Toulouse, 1921. Voir Vincent, l'*Éléona*, *Rev. bibliq.*, 1921, p. 316, 317.)

C'est de là que, le mardi de la semaine sainte, le divin Maître donna devant ses seuls disciples « κατ' ἰδίαν », en face de ce Temple dont les constructions harmonieuses éclairées à revers par le soleil couchant excitaient leur enthousiasme, son enseignement sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde (Matth., XXIV, 3; Marc, XIII, 3, 4, Luc, XXI, 7) enseignement que l'on est convenu d'appeler l'apocalypse synoptique. C'est également en cet endroit, ἐν τόπῳ τινί, que Notre-Seigneur, après une visite chez Marthe et Marie (Luc, X, 38-42) enseigna le *Pater* à ses Apôtres sur leur demande (Luc, XI, 1-4). Saint Marc ne reproduit pas l'Oraison dominicale, mais, vers la même époque du ministère de Jésus, le lendemain de l'entrée triomphale à Jérusalem, on en trouve chez lui une réminiscence à la fin du logion sur la foi qui transporte les montagnes prononcé cette seconde fois (voir Matth., XVII, 20) en face du Mont des Oliviers : « Si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez, afin que Votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi vos offenses. Si vous ne pardonnez pas, votre Père qui est dans les cieux ne vous pardonnera pas non plus vos offenses » Marc, XI, 25, 26. (Notons toutefois que la plupart des éditions critiques : Vogels, von Soden, Lagrange, Nestle considèrent comme inauthentique ce verset 26.)

C'est enfin du Mont des Oliviers que Jésus en présence de ses Apôtres et de ses disciples remonta vers son Père, quarante jours après sa résurrection (Act., I, 3). Saint Luc au chapitre XXIV de son évangile fait immédiatement suivre le récit de l'apparition aux disciples d'Emmaüs, 13-35, d'un dernier entretien du Christ avec les siens où il les invite à considérer ses mains et ses pieds, et mange avec eux pour bien leur prouver la réalité de sa résurrection, 36-49. Et aussitôt après il les conduit jusque vers Béthanie, (Il faut lire avec le Sinaïticus, B, C, D, L, la préposition πρός après ἕως et non la préposition εἰς, c'est-à-dire, dans la direction de Béthanie.) C'est, en effet, du Mont des Oliviers, qui se trouvait sur le chemin de Jérusalem à Béthanie, et non de la petite bourgade que l'on verra les Apôtres revenir après l'ascension (Act., I, 12) ne parcourant comme distance que celle qu'un juif peut franchir un jour de sabbat, six stades, environ 1392 mètres. Cette distance correspondait exactement à celle qui d'après Josèphe : ὄρος τὸ προσαγορευόμενον Ἐλαιῶν... ὃ τῆς πόλεως ἄντικρυς κείμενον ἀπέχει στάδια πέντε, *Bell. jud.*, V, II, 3; *Antiq. jud.*, XX, VIII, 6, séparait de Jérusalem le Mont des Oliviers, tandis que le village de Béthanie se

trouve à une distance au moins double de celle-là, 14 à 15 stades. (Jean, xi, 18.) Le livre des Actes qui émane du même auteur que le troisième Évangile permet ainsi de préciser le site géographique de l'ascension de Notre-Seigneur, de situer sans contestation possible cet événement sur l'un des sommets de ce mont sacré, comme aussi il permet de rétablir dans le récit évangélique la perspective chronologique qui lui manque. A lire le chapitre xxiv de saint Luc on croirait que tous ces événements : apparitions aux disciples d'Emmaüs, aux disciples et Ascension se sont passés le même jour, le soir même ou tout au plus le lendemain de la résurrection. Les Actes des Apôtres, au contraire, en nous montrant Notre-Seigneur apparaissant à diverses reprises aux siens durant quarante jours laissent clairement entendre et que l'Ascension dont ils refont le récit n'eut lieu que quarante jours après la résurrection, et qu'il y eut nombre d'apparitions du Christ ressuscité dont ni les Évangiles, ni saint Paul (I Cor., xv, 5-8) ne nous ont conservé le récit.



22. — Site de l'Éléona. D'après *Jérusalem*, t. ii, p. 338.

Et ce n'est pas sans vraisemblance, puisque l'entretien de Jésus avec ses disciples est immédiatement suivi de son ascension, que l'on situe et les recommandations faites par Jésus à ses Apôtres de demeurer à Jérusalem jusqu'à la venue de l'Esprit, et les interrogations des disciples sur la restauration du royaume d'Israël en ce même endroit où furent prononcés par le divin Maître les discours eschatologiques. Les dernières paroles échangées, Jésus s'éloigna quelque peu des siens vers le sommet de la montagne probablement et, de là, en leur présence, il s'éleva dans les Cieux et disparut à leurs regards.

II. Souvenirs traditionnels de ces faits évangéliques; leur consécration par des monuments au cours des ages (fig. 22). Aussi loin que les documents permettent de remonter dans le passé, nous trouvons attachés à une grotte du Mont des Oliviers aussi bien le souvenir des discours eschatologiques de Jésus que celui de la dernière réunion et du dernier entretien qu'il eut avec ses disciples immédiatement avant de les quitter pour remonter, vers son Père. Cette grotte que des fouilles récentes, dont il sera parlé plus loin, ont permis de retrouver, avait, réduite au minimum absolu, une superficie de 31 mètres carrés (celle de la Nativité à Bethléem en mesure tout au plus 46). Et il faut bien reconnaître que cette localisation fort ancienne a pour elle un fondement très réel dans les textes évangéliques eux-mêmes, sans compter qu'il était des plus vraisemblables qu'en cette époque de l'année le Christ et son entourage eussent demandé à un abri sous roche une protection contre le froid parfois assez vif des nuits de printemps. (Jean, xviii, 18.)

Dans la *Démonstration évangélique*, liv., VI, xviii, *P. G.*, t. xxii, col. 457, Eusèbe de Césarée utilisant le texte prophétique de Zacharie, xiv, 4, montre les fidèles du Christ accourant de tous les points de la terre pour vérifier la prise et la ruine de Jérusalem, objet des prédictions de Jésus et pour adorer sur ce Mont des Oliviers en face de Jérusalem où la gloire du Seigneur a émigré après avoir quitté cette première ville. « En vérité et suivant une interprétation littérale, poursuit-il, les pieds du Seigneur et Sauveur, du Verbe lui-même, au moyen du corps humain qu'il avait revêtu se sont posés sur le Mont des Oliviers, près de la grotte que l'on y montre, lorsqu'après avoir prié et avoir révélé à ses propres disciples sur le sommet du Mont des Oliviers les mystères de la fin, il s'éleva de là au ciel comme Luc nous l'apprend dans les Actes des Apôtres. » A la grotte de la Nativité Eusèbe aime à opposer celle du Mont des Oliviers, d'où le Christ a quitté le monde et, tout autour de cette grotte, il groupe le souvenir des prières du Christ (dans ce rappel il y a en germe la tradition relative au *Pater*) celui de l'initiation des Apôtres

aux mystères de la fin, celui aussi de l'Ascension.

Dans ces conditions la piété de sainte Hélène ne pouvait pas ne pas s'attacher à perpétuer par des monuments de pareils souvenirs. De fait après avoir élevé la basilique de la Nativité en 326, sainte Hélène construisit sur le Mont des Oliviers un édifice sacré avec toutes ses dépendances ordinaires sur l'emplacement de la grotte des enseignements de Jésus, avec le double but de perpétuer le souvenir de ces enseignements et aussi la mémoire de l'Ascension du Sauveur qui avait eu lieu tout près de là. Le texte d'Eusèbe (*Vie de Constantin*, III, 41, Heikel, p. 95), en dépit des redondances qui sont familières à cet écrivain, force de conclure à un édifice unique, élevé sur le Mont des Oliviers pour commémorer les deux faits évangéliques.

En effet, après avoir visé au début de son paragraphe les temples élevés l'un à la grotte de la Nativité, l'autre sur la montagne de l'Ascension, l'évêque de Césarée dit à la fin du même alinéa toute son admiration pour ces sanctuaires vénérables et magnifiques dignes d'une mémoire éternelle, et il fait positivement remarquer qu'ils étaient au nombre de deux. Les « constructions superbes » du Mont des Oliviers comprennent donc dans sa pensée diverses parties d'un même édifice; elles ne font pas allusion à deux monuments différents et indépendants. Cette interprétation du passage de la *Vie de Constantin* se trouve d'ailleurs confirmée par ce que dit le même historien dans le *Panégyrique de Constantin*, IX, 17, Heikel, p. 221, au sujet des basiliques élevées par l'empereur au-dessus des grottes mystiques de la région. Ces basiliques sont au nombre de trois : la première fut élevée à Bethléem, la seconde, au Mont des Oliviers, la troisième, au Saint-Sépulcre pour célébrer « les victoires dont le Sauveur couronna tout son combat. »

L'endroit précis de l'ascension qu'on montrait sur un point culminant de la montagne peu éloigné de l'église élevée au-dessus de la grotte des enseignements fut donc, tout d'abord, laissé sans honneur ainsi que l'atteste le *Pèlerin de Bordeaux* en 333, donc environ sept ans après la construction de la basilique du Mont des Oliviers : « Vous gravissez, écrit-il, le mont des Oliviers où le Seigneur avant sa passion enseigna les Apôtres. Là une basilique a été faite sur l'ordre de Constantin. » Geyer, *Itinera*, p. 23. Et parce que cette basilique unique concentrait en son sein tous les souvenirs sacrés du Mont des Oliviers, elle était désignée par le terme d'Éléona qui servait aussi à indiquer le Mont lui-même. Dans la narration d'Éthérie à côté des expressions « à l'Éléona », c.-à-d. au mont de l'Oliveraie ou simplement « au mont Éléona », on trouve d'autres indications du genre de celles-ci « à l'Éléona » à savoir, à l'église qui est au Mont des Oliviers » ou encore « tout le monde se rend à l'Éléona, dans cette église où se trouve la grotte. » Geyer, *Itinera*, p. 83, etc.

Cependant la mémoire de l'ascension tendit peu à peu à devenir prépondérante parmi les souvenirs du Mont des Oliviers. Saint Cyrille invoquait dans ses *Catéchèses* en faveur de la vérité chrétienne le témoignage de ce Mont sacré, *Cat.*, XIV, 23; *P. G.*, t. XXXIII, col. 856; *Cat.*, IV, 14, col. 472. Aussi, vers la fin du IVe siècle, avant 378, date de l'arrivée à Jérusalem de Mélanie l'ancienne, une riche et dévote matronne Poemenia ou Pomnia, selon Pierre l'Ibérien (Raube, p. 30) construisit-elle sur le lieu traditionnel de l'ascension une église et aux alentours de l'église quelques bâtiments. C'est bien à tort que plus tard saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXXI, 4; *P. L.*, t. XLI, col. 327 et Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, II, 33, attribuèrent à sainte Hélène la construction de l'église proprement dite de l'Ascension.

Il y avait donc dans le dernier quart du IVe siècle sur le Mont des Oliviers deux sanctuaires distincts : l'Éléona édifiée par sainte Hélène et l'église de l'Ascension élevée par Poemenia.

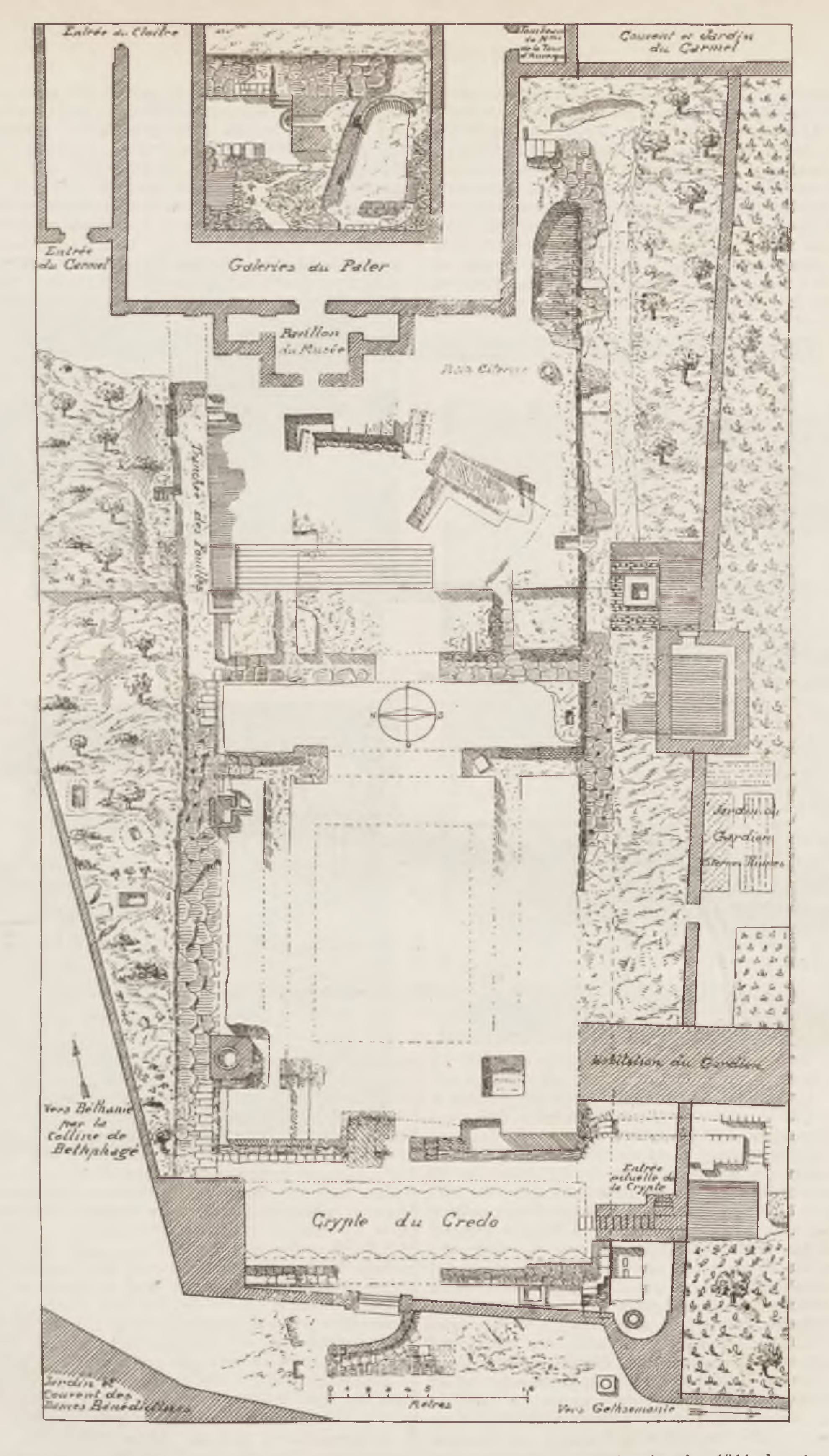
Nous allons suivre aussi brièvement que possible les vicissitudes de ces deux sanctuaires depuis le IVe siècle jusqu'à nos jours.

A. L'*Éléona.* — L'Éléona, première église élevée sur le Mont des Oliviers tirait toute sa valeur commémorative du fait très réel qu'elle renfermait la grotte « où le Seigneur enseignait » et « où il entretint ses disciples de la consommation du siècle. » Cette grotte était dans l'église même « ainsi parlent tour à tour Éthérie et l'Auteur de la vie de sainte Mélanie la jeune. Malheureusement à cette commémoraison très authentique on en ajouta une autre qui ne l'était pas, et dès la fin du IVe siècle et au cours du cinquième, on fit à tort de cette grotte des enseignements de Jésus le lieu de la dernière Cène, c.-à-d, le cénacle même du jeudi saint. Pour se rendre compte de cette localisation erronée, il suffit de lire le cérémonial de l'Église de Jérusalem décrit par Éthérie, Cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 394, 3, ou encore l'*Itinéraire de Pierre l'Ibérien*, *op. cit.*, p. 394, VIII. On trouve encore au VIe siècle un écho de cette tradition dans Théodose, *op. cit.*, p. 395, XI, mais elle tendait alors à disparaître au profit, hélas! de Gethsémani. Toutes ces fausses théories topographiques ne s'évanouirent que le jour où le Cénacle du Sion chrétien emporta l'assentiment général. (Voir dans le *Supplément* au mot CÉNACLE.)

La liturgie des IV-Ve siècles se ressentit tout naturellement des souvenirs historiques, authentiques ou non, attachés à l'Éléona. Le mardi saint on s'assemblait la nuit dans cette église pour y entendre le discours eschatologique; l'évêque pénétrait dans la grotte sacrée, l'évangéliaire en mains et en faisait lui-même la lecture. Le passage qui était lu raconte Éthérie était celui de Matthieu qui commençait par ces mots : *Videte ne quis vos seducat.* Vincent et Abel, *op. cit.*, p. 393, V, 2. Le jeudi saint la communauté de Jérusalem s'y rendait à 6 heures du soir pour commémorer par des chants et des lectures où les passages du Quatrième Évangile tenaient une place prépondérante, l'institution de la sainte Eucharistie. *Op. cit.*, p. 394, 3. Enfin, en mémoire des apparitions du Christ ressuscité dans la grotte des enseignements, on faisait encore une station à l'Éléona dans l'après-midi de l'octave de Pâques.

L'Éléona, comme tous les autres sanctuaires du Mont des Oliviers (Théodose au VIe siècle parle de 24, *ibi sunt fabricatas numero XXIIII ecclesias*) Geyer, *Itinera*, p. 140, eut beaucoup à souffrir de l'invasion persane de 614; mais elle demeura toujours pour les pèlerins jusqu'au Xe siècle le sanctuaire par excellence du Mont des Oliviers, celui où le Christ instruisit ses disciples, celui où le mardi saint on lisait l'entretien de Jésus avec ses disciples sur la fin des temps.

Au cours du XIe siècle l'Éléona fut ruinée. Restaurée par les Croisés sur le même emplacement, d'une façon fort modeste, entre 1102 et 1106, elle perdit jusqu'à son nom et devint l'église du *Pater*, *in quo loco solitus erat Dominus discipulos suos et omnes ad se confluentes de civitate docere. Ibique fertur orationem dominicam discipulis insinuasse. Gesta Francorum Iherusalem expugnantium*, 33 possédant toujours sous le chœur cette grotte souterraine « où le Seigneur, affirmait-on, avait souvent séjourné pour y instruire ses disciples. » Cf. H. Daniel, *Anonyme II*, et Théodoric dans Vincent et Abel, *op. cit.*, t. II, p. 415, XII, I; p. 416, XV et XVI, 3. La tradition de l'enseignement du *Pater* remarquent justement les PP. Vincent et Abel, *op. cit.*, p. 402 s'était donc



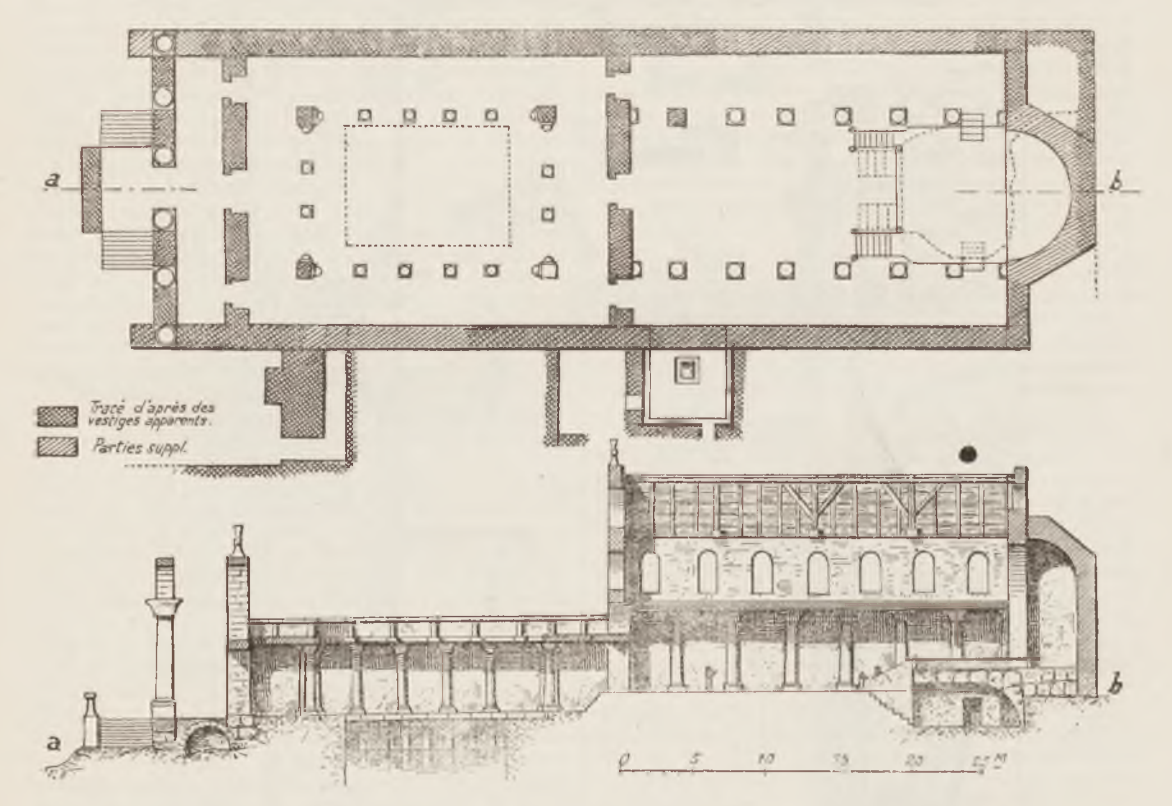
23. — L'Éléona, plan général du site et des ruines, d'après les fouilles de juin 1910 à janvier 1911 dressé selon les indications données par le P. Vincent, dans *Revue biblique*, 1911, p. 264, planche I, ou *Jérusalem*, t. II, pl. XXXVI.

tout simplement greffée sur l'idée de l'enseignement ordinaire du Christ rattachée à l'Éléona depuis l'origine. De nouveau l'Église du *Pater* fut très endommagée lors de la reprise de Jérusalem par Saladin. Restaurée durant la trêve de 1229, elle était encore une fois en très mauvais état en 1345; le pavement seul en était intact. C'est à cette époque qu'au souvenir du *Pater* vint s'adjoindre la légende de la composition en ce lieu du *Symbole* par les Apôtres, et cette légende s'implanta même à un tel point qu'elle se substitua à la tradition, bien autrement autorisée au point de vue historique, du *Pater*. Le souvenir du *Credo* se trouva dès lors lié aux débris de l'Éléona que l'on donnait en ce temps comme un « lieu moult désolé » tandis que le souvenir du *Pater* émigra à trente pas de là environ, vers quelque ruine sans nom du flanc occidental du Mont des Oliviers où se trouve aujourd'hui le couvent des bénédictines.

Ainsi donc on ne parlait plus de l'Éléona; on ne soupçonnait même plus l'identité de l'église de l'Éléona et de l'église du *Pater*, et l'on croyait fermement, quand on assignait un endroit peu éloigné l'un de l'autre à la vérité mais différent, aux souvenirs du *Pater* et du *Credo*, se trouver en présence de deux oratoires distincts alors que l'on était en réalité, comme devaient le montrer les fouilles de 1910, sur l'emplacement d'un même monument : ici du vaisseau de l'église, là de son atrium. Au milieu du XIXe siècle ces restes vénérables dont le nom primitif s'était évanoui étaient vendus aux juifs pour servir de matériaux de construction. L'achat en 1868 de cet amas de ruines par la princesse de La Tour d'Auvergne pour y installer un Carmel, mit fin heureusement, alors qu'il en était encore temps, à ces déprédations du sanctuaire constantinien et permit aux PP. Cré et Féderlin, de l'ordre des Pères Blancs, d'y entreprendre en 1910 des fouilles méthodiques qui aboutirent à la découverte des ruines de la basilique constantinienne, et de la grotte des enseignements de Jésus qu'elle recouvrait.

En dépit des dévastations dues aux Perses, puis aux Fellahs, on a pu par les amorces des fondations de silex posées sur la roche vive reconstituer assez facilement le plan de l'édifice (fig. 23). La basilique était précédée à un niveau un peu inférieur d'un atrium de 25 mètres de long « avec portiques couverts sur le pourtour et une immense citerne au centre ainsi que le voulait un usage fréquemment attesté. » En avant de l'atrium se trouvait un pérystile reposant sur la petite crypte, dite du *Credo*, et précédé d'un perron d'où l'on jouissait sur Jérusalem d'une vue splendide. La basilique proprement dite était à trois nefs; elle mesurait 30 mètres de long sur 18 mètres 60 de large à l'intérieur, avec des murs de 1 mètre 42 d'épaisseur à la base et même de 2 mètres au chevet. Considéré dans tout son ensemble : péristyle avec perron, atrium et église, le monument de l'Éléona avait une longueur totale de 70 mètres, et couvrait une superficie d'environ 1 500 mètres carrés sans compter les dépendances. (Voir ci-contre fig. 24.) La grotte de l'enseignement de Jésus mentionnée par Eusèbe de Césarée a été retrouvée au-dessous du chœur de l'Éléona. On y accédait au nord par un escalier que les fouilles retrouvèrent intact. (Voir ci-contre fig. 25, 26, 27, d'après *Rev. bibliq.*, 1911, p. 264, p. x, I et pl. IX.) Cette grotte servait de crypte à la basilique

Heureusement que la *Revue bibliq.* en 1911 et *Jérusalem*, t. II, pl. XXXVI, en 1914, publièrent sans



24. — Diagramme de restauration de la basilique constantinienne dressé par le P. Vincent
D'après *Jérusalem*, t. II, p. 356.

tarder : plans, croquis et photographies de ces fouilles, car la guerre de 1914-1918 devait bientôt en anéantir sur le terrain les précieux résultats. Peu après son retour à Jérusalem le P. Abel se rendait au Mont des Oliviers, craignant bien que les vestiges de la vénérable église constantinienne laissés à découvert en 1911 n'eussent pas été respectés. Ses craintes n'étaient hélas! que trop fondées. « Les tranchées de fouilles



25. — La grotte de l'enseignement.
D'après *Rev. biblique*, 1911, p. 264, p. x, I et pl. IX.

sur l'esplanade du *Credo*, écrivait-il, ont été comblées de manière que le plan de l'église est aussi méconnaissable qu'avant l'exploration de 1910. Mais où les déprédations sont venues confirmer nos craintes, c'est à la crypte mise à jour dans le cloître du *Pater*. La grotte de l'enseignement du Sauveur n'est plus marquée que par un trou béant dans lequel glissent les terres environnantes. Tout l'appareil de l'absidiole, les montants des deux entrées, les marches



26. — La grotte de l'enseignement.
D'après *Rev. biblique*, 1911, p. 254, pl. x, I et pl. IX

d'escalier, des fragments même du rocher, en un mot tout ce qui figure à la planche XXXVI de *Jérusalem Nouvelle*, a été brutalement arraché. Ces matériaux ont servi à la construction d'une cuisine de campagne qui s'adosse au mur septentrional du terrain du *Credo* où ils demeurent très reconnaissables. Cette destruction donne par conséquent à nos photographies et à nos relevés un prix inestimable. » *Rev. bibliq.*, 1918, p. 555, 556.

Et pourtant en dépit de l'acharnement des hommes eux-mêmes contre ses ruines, la première église du Mont des Oliviers, la vénérable basilique constantinienne, l'Éléona va surgir de ses cendres. Le 2 janvier 1920, au cours de son voyage officiel en Orient, son Éminence le cardinal Dubois, ancien archevêque de Bourges, alors archevêque de Rouen, a posé au cœur même des ruines de l'Éléona la première pierre de la basilique votive que va élever au Sacré-Cœur l'Univers catholique sur la grotte même où Jésus initia ses Apôtres « aux mystères de la fin des temps. »

B. *L'Église de l'Ascension proprement dite.* — Le sanctuaire érigé vers 370 par Poemenia au lieu même de l'Ascension de Notre-Seigneur est désigné par Éthérie sous le nom d'Inbomon ou Imbomon. Ce vocable qu'accompagne toujours la glose « c'est le lieu d'où le Seigneur monta au ciel » a pour origine

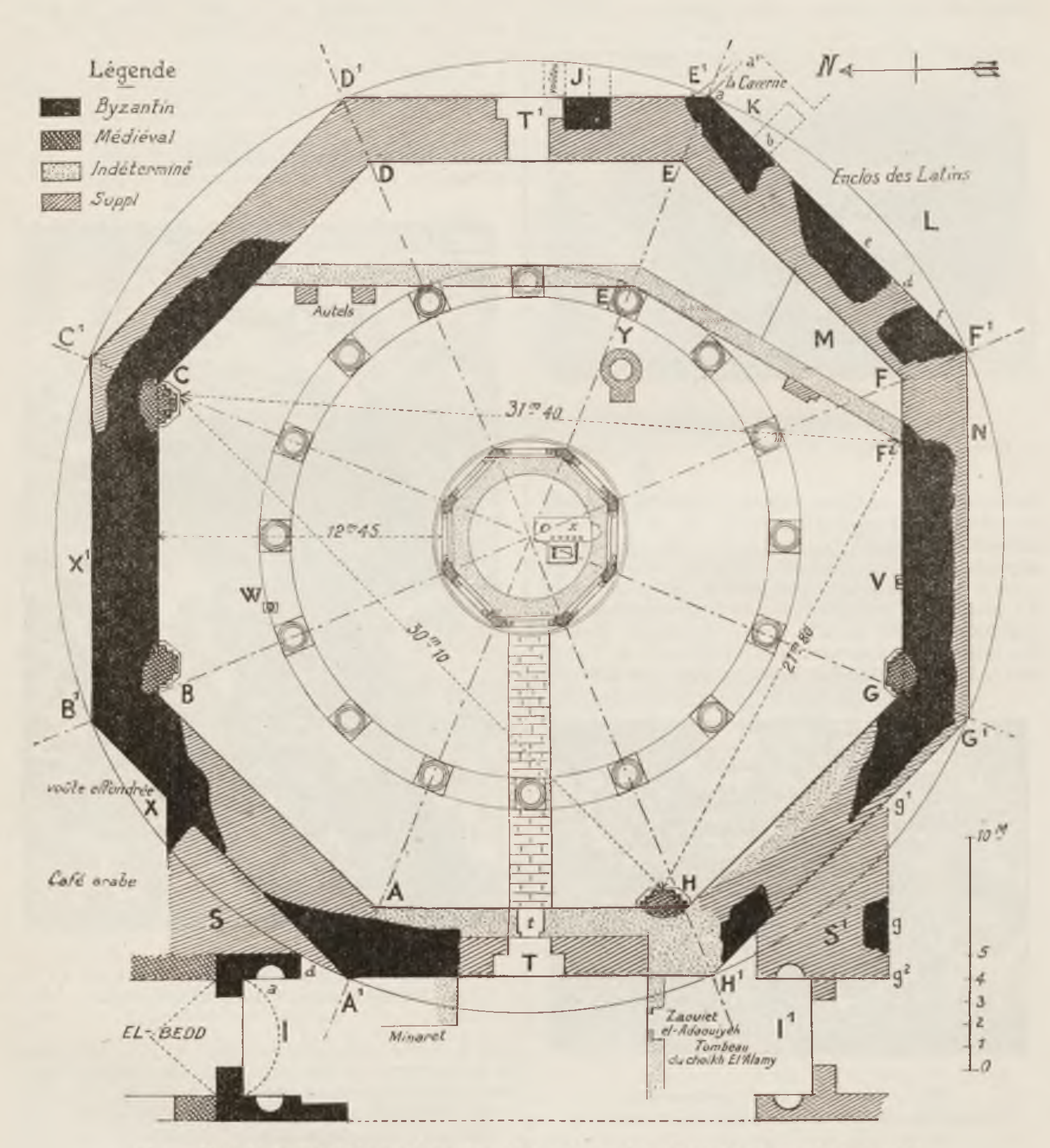


27. — La grotte de l'enseignement.
Dans *Jérusalem*, t. II, p. 358, fig. 158.

soit le verbe grec ἐμϐαινω entrer au ciel, soit plutôt le mot hébreu « bâmah » qui veut dire hauteur, haut-lieu. Ainsi la locution grecque « ἐν βωμῷ » désignait tout simplement l'église du monticule ou du haut sommet et cette appellation était parfaitement justifiée, puisque l'Ascension était à un niveau du Mont des Oliviers sensiblement plus élevé que l'Éléona. Cette position avantageuse valait d'ailleurs à cette église d'être le monument du Mont des Oliviers qui de loin attirait le plus l'attention. Outre le nom d'Imbomon on appelait encore ce sanctuaire l'Ascension du Seigneur, l'église de l'Ascension du Christ, la maison de la sainte Ascension.

Au IVe et Ve siècles, le dimanche des Rameaux à trois heures de l'après-midi, on gravissait, au chant des hymnes, l'espace qui séparait l'Éléona de l'Imbomon et la fonction liturgique y durait jusqu'à

cinq heures. Après la lecture de l'évangile relatif à l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, on partait de là en procession avec, dans les mains, des palmes ou des rameaux d'olivier pour se rendre à l'église dite de l'Anastasis. Le jeudi saint vers minuit on quittait l'Éléona pour monter à l'église de l'Ascension, et on en redescendait ensuite pour se rendre à l'église de

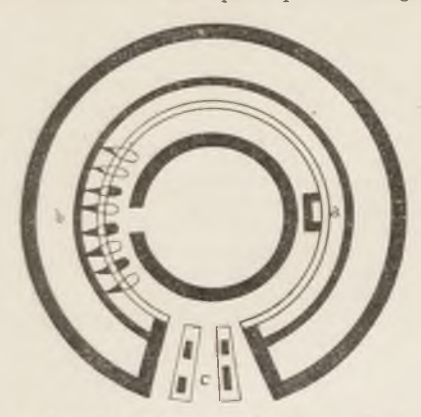


28. — Plan de la rotonde de l'Ascension. D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, fig. 155.

l'Agonie à Gethsémani. Enfin, le dimanche même de la Pentecôte (on s'était rendu à Bethléem le quarantième jour après Pâques), on fêtait à Jérusalem l'Ascension de Notre-Seigneur. L'après-midi on se réunissait à l'Imbomon pour y lire les passages du troisième Évangile et des Actes qui avaient trait à cet événement. Si le temps était par trop mauvais ou si l'affluence des pèlerins était trop considérable, on n'hésitait pas, comme l'indique une homélie de saint Jean Chrysostome, à omettre le pèlerinage au Mont des Oliviers, *In Ascens.*, 2, *P. G.*, t. LII, col. 775. Plus tard du VIIe au XIe siècle, la fête de l'Ascension fut isolée de celle de la Pentecôte et elle se célébra alors dans la rotonde du Mont des Oliviers. L'église était illuminée la nuit de la fête et « cette illumination réussissait toujours, grâce aux fanaux bien clos, que l'on ajoutait en grand nombre cette nuit-là à ceux qui brillaient d'ordinaire, » dit Arculfe. Cf. Vincent et Abel, *op. cit.*, t. II, p. 413, IV, 6. Le Mont des Oliviers n'était pas seulement éclairé, il paraissait en feu, disent à l'envi non sans une certaine exagération les chroniqueurs.

L'Imbomon eut beaucoup à souffrir lui aussi de l'invasion persane de 614, et comme Modeste la restaura ensuite d'après le plan primitif, voici qu'elle

était à peu près selon le P. Vincent en utilisant le plan sommaire qui accompagne la description d'Arculfe (Voir ci-contre fig. 28) la forme de l'édifice érigé au Mont des Oliviers dans la seconde moitié du VIe siècle. Le monument était en forme de rotonde; cette structure avait été imposée par la configuration

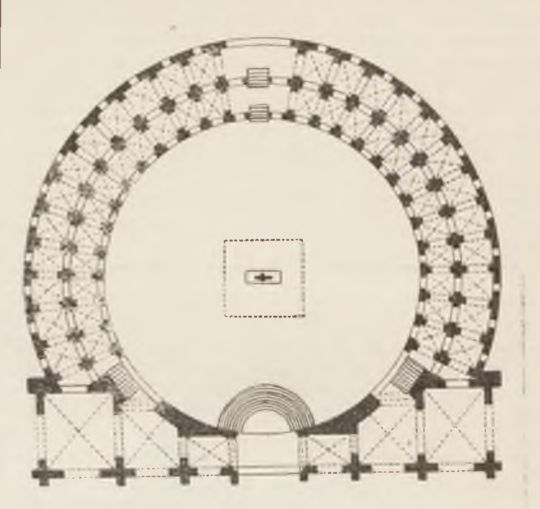


29. — D'après *Jérusalem*, t. II, p. 361.

même du terrain (voir ci-contre fig. 29). L'édifice avait environ 32 mètres de diamètre; deux rangées de portiques concentriques (voir ci-contre fig. 30) formaient des galeries couvertes; le centre de l'édifice était dépourvu de toit pour indiquer l'endroit par où

31. — Reproduction de l'église de l'Ascension et des autres sanctuaires du mont des Oliviers au IVe siècle. D'après la mosaïque célèbre de Sainte-Pudentienne.

Jésus était remonté au ciel, (voir ci-contre fig. 31). Cette mosaïque fut exécutée sous le pape Sirice Ier, vers 390. Voir P. Crè, *La Terre sainte*, t. XVIII, 1901, p. 49-54; 70-76, et *Rev. bibliq.*, 1913, p. 531-539. L'endroit du sol d'où Jésus s'était élevé pour remonter vers son Père était protégé contre toute profanation par un petit édicule en forme aussi de rotonde d'un diamètre



30. — Reconstitution de l'Imbomon, d'après C. Sckich, dans Meistermann, *Guide de Terre sainte*, 2e édit., p. 274.

moyen intérieur de 5 mètres 325, avec des parois extérieures à pans coupés constituant un octogone parfaitement régulier de 2 mètres 95 de côté. A l'intérieur de cet édicule était entretenue une poussière sacrée que l'on distribuait aux pèlerins comme ayant été foulée par les pieds du Christ et portant toujours l'empreinte de ses pas. La partie supérieure de la rotonde était

munie, à l'occident, de huit fenêtres très rapprochées les unes des autres et faisant face à la ville. A chacune de ces fenêtres était adapté un fanal que l'on allumait chaque nuit. Enfin, au sommet du monument, Modeste avait replacé une grande croix qui signalait l'apparition du Mont des Oliviers à plusieurs lieues à la ronde. Cette croix fut abattue par les Arabes vers 638, mais, en 985, l'église de l'Ascension était encore debout. C'est au milieu de ses ruines que, durant le siège de Jérusalem de 1099, Pierre l'Ermite et Arnoul exhortèrent le peuple à la prière et les chefs de la croisade à la concorde. Les Croisés victorieux restaurèrent rapidement le sanctuaire de l'Ascension et ils



32. — Édicule de l'Ascension dans son état actuel. D'après *Jérusalem*, t. II, p. 405.

en firent le centre d'un ouvrage fortifié muni de tourelles, de créneaux, de machicoulis, ainsi que d'un chemin de ronde où l'on montait la garde chaque nuit pour mettre le sanctuaire à l'abri de toute attaque des Sarrasins. « A l'intérieur, dit le P. Vincent, une seule galerie voûtée et pavée de marbre, soutenue par une rangée de belles colonnes formait les bas côtés de cette rotonde. » On pourra voir dans *Jérusalem*, t. II, pl. XI, XLI et XLII, de fort belles reproductions des chapiteaux qui surmontaient les colonnes de l'édifice médiéval. Des peintures murales et des sculptures en rehaussaient l'élégance. Conformément au plan traditionnel il n'y avait ni toiture ni coupole au centre de l'édifice, ou bien, selon quelques témoignages, s'il y avait une coupole, elle était en son centre très largement ouverte. Quant à l'édicule de forme octogonale inscrit dans un cercle de 6 mètres 60 de diamètre, il occupait toujours le milieu de l'espace découvert; il fut alors transformé en une tourelle ronde revêtue de marbre blanc, surmontée d'une petite coupole ouverte également en son sommet. Voir Vincent, *op. cit.*, p. 397, 398, 401.

Le culte avait été rétabli en 1102 à l'église de l'Ascension, et il y fut peu après régulièrement assuré par des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Voici comment au XIIe siècle s'y fêtait l'Ascension : « Après le chapitre, les chanoines de la Résurrection se rendaient en procession au mont Olivet, en chantant le répons *Ite in Orbem universum* et le verset *Signa autem eos qui crediderint.* Arrivés à l'église appelée *Pater Noster* (ancienne Éléona) où les fidèles et les autres communautés s'étaient réunis, ils revêtaient de riches ornements et suivant la grande procession qui se dirigeait vers l'église de l'Ascension, ils chantaient le verset *Salve festa dies, toto memorabilis.* Dès qu'ils étaient parvenus au pied des degrés du perron de l'Église, ils entonnaient le répons *Viri Galilæi* qu'ils poursuivaient pendant que la foule pénétrait dans la rotonde. Un sermon donné ensuite par le Patriarche ou, à son défaut, par un évêque ou par le Prieur du Saint-Sépulcre, édifiait le peuple en attendant l'heure de Tierce et la célébration de la sainte messe. Voir Vincent, *op. cit.*, p. 403, d'après Kohler, *Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre, Rev. Orient. lat.*, t. VIII, p. 426.

Après la conquête de Jérusalem par Saladin, en 1187, le fortin autour de l'église de l'Ascension dut être démantelé, mais il semble que le gros œuvre de l'édifice et ses colonnes restèrent debout, car la restauration entreprise dès 1200 par un musulman conserva à tout l'édifice son cachet du XIIe siècle. Peu à peu, faute de réparations, le monument se délabra. A la fin du XVe siècle on en arrachait le marbre du dallage ou des revêtements et on en emportait les colonnes. Les musulmans s'y logeaient avec leurs troupeaux, et le sanctuaire eût été sans doute totalement démoli si les pèlerins chrétiens n'avaient pas dû acquitter une redevance pour en visiter les ruines. La démolition complète eut lieu vers 1530; seul l'édicule trouva grâce parce qu'il fut transformé par les musulmans en mosquée. A l'intérieur de cette mosquée dans un encadrement de marbre blanc de 0 mètre 80 de long sur 0 mètre 50 de large et 0 mètre 10 de profondeur, on montre sur le rocher l'empreinte du pied gauche de Notre-Seigneur. Jérôme déclare dans son *Commentaire sur Zacharie*, XIV, 4, *P. L.*, t. XXV, col. 1523, 1524, avoir apposé ses lèvres sur cet endroit sacré. A côté de cette mosquée, vers 1620 (voir ci-contre fig. 32) on éleva le logement qu'occupent actuellement les gardiens de l'Ascension et du minaret.

BIBLIOGRAPHIE. — R. P. Crè, *L'Éléona et les autres sanctuaires de Jérusalem reconnus à Rome dans la mosaïque du IVe siècle de Sainte-Pudentienne. La Terresainte*, t. XVIII, 1901, 15 févr. et 1er mars. Dans le même ordre d'idées, R. P. G. Grisar, *Analecta*, diss., XIII. Le P. Crè avait déjà défendu son opinion contre de Rossi qui voyait dans cette mosaïque la perspective de l'ancienne Rome à la fin du IVe siècle, au Congrès romain d'archéologie chrétienne, 17-25 avril 1900.

H. Vincent, *L'Église de l'Éléona*, *Revue bibliq.*, 1910, p. 573, 574; L. D. *Une basilique constantinienne retrouvée au Mont des Oliviers*, *Jérusalem*, IV, 1910-1911, p. 452-455; H. Vincent, *L'Église de l'Éléona, les ruines, le monument*, *Rev. bibliq.*, 1911, p. 49-54, 70-76; 219-265; Burtin, *Un texte d'Eutychius relatif à l'Éléona*, *Rev. bibliq.*, 1914, p. 401-423; Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, ch. XIII-XV, p. 328-419; R. P. Abel, *Mont des Oliviers, Ruines de la grotte de l'Éléona*, *Rev. bibliq.*, 1918, p. 555, 556; H. Vincent, *La restauration de l'Éléona*, *Rev. bibliq.*, 1920, p. 267, 268; R. P. Crè, *Le Sacré-Cœur de Jésus et l'Éléona*, deux lettres adressées à Sa Grandeur Mgr Germain, archevêque de Toulouse par le P. Crè, in-8° de 61, p. Toulouse, 1921; H. Vincent, *L'Éléona*, *Rev. bibliq.*, 1921, p. 316, 317; Discussion des théories de Klameth, dans *Rev. bibliq.* Bulletin, 1923, p. 635-637.

L. PIROT.

ASSOMPTION. — Voir, *Dict. de la Bible*, t. I 2a, col. 1132-1138 et t. IV 1a, col. 802-804.

Nous examinerons successivement au cours de cet

article : I. La thèse d'Éphèse; II. La thèse du Bulbul-Dagh; III. La tradition de Jérusalem. Nous parlerons ensuite, IV, de l'église élevée sur le tombeau de la sainte Vierge dans la vallée de Josaphat.

I. La thèse d'Éphèse. — L'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, déclare que l'Assomption de Marie eut lieu à Éphèse en s'appuyant, 1° sur la phrase de la lettre adressée par le concile d'Éphèse (431) au peuple et au clergé de Constantinople lui annonçant la condamnation de Nestorius à Éphèse « où (sont) Jean le Théologien et la vierge Mère de Dieu sainte Marie » : ἔνθα ὁ Θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ Θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία... (Labbe, *Concilia*, t. III, col. 573); 2° sur l'appellation de Sainte-Marie donnée à l'église d'Éphèse où se trouvait assemblé le concile.

1er *argument*. — Cette phrase sans verbe : « Là où (sont) Jean le Théologien et la vierge Mère de Dieu sainte Marie » est la même dans tous les manuscrits et l'on ne peut supposer une altération ou un oubli; elle a d'ailleurs un sens complet si l'on sous-entend, comme il est habituel de le faire dans le grec et le latin, le verbe « sont ». Il faudra donc dire : Nestorius a été condamné à Éphèse où sont Jean le Théologien et la vierge Mère de Dieu sainte Marie. « Or, ces paroles dites de personnes mortes peuvent-elles signifier autre chose sinon que leurs corps étaient là? On devra donc en conclure *a*) que la tradition de l'Église d'Éphèse était qu'elle possédait le corps de la sainte Vierge, comme il est certain qu'elle croyait avoir celui de saint Jean l'Évangéliste, *b*) qu'un concile œcuménique où Juvénal de Jérusalem tenait le second rang a cru à cette tradition et a bien voulu l'autoriser, *Mémoires*, *loc. cit.*, p. 496.

Que la phrase citée soit complète, les critiques l'accordent généralement aujourd'hui; mais il faut remarquer — ce que Tillemont lui-même reconnaît — qu'elle est susceptible d'une autre signification. Dans les actes mêmes du concile, on constate que la grande église d'Éphèse où étaient assemblés les Pères, est appelée Marie, Sainte-Marie et Marie-Mère-de-Dieu, Labbe, *loc. cit.*, p. 561, 568, 636, 646, 661, etc. Saint Étienne, martyr des Iconoclastes, en 766, énumérant les églises où se sont tenus les conciles œcuméniques, dit de celui de 431 : « Le IIIe (s'est assemblé) à Éphèse dans le temple du Théologien », ἐν τῷ τοῦ Θεολόγου ναῷ. Le mot est rapporté en la vie du saint moine, rédigée en 808 par le diacre Étienne de Constantinople. *P. G.*, t. C, col. 1044. Laquelle de ces deux acceptions est celle des Pères?

On ne voit pas ce que les personnes, les corps ou les reliques de saint Jean et de la sainte Vierge viennent faire au milieu de l'énoncé du jugement de Nestorius. Ce à quoi on s'attend et ce que le protocole réclame, c'est l'indication du lieu où l'hérétique a été cité à comparaître, où il a été jugé et condamné. Dans les autres actes du concile, le nom de l'église où ont eu lieu les sessions ne manque pas d'être mentionné, pourquoi serait-ce précisément en celui qui est en quelque sorte le procès-verbal du jugement, où par conséquent il est le plus nécessaire, qu'il ferait défaut? L'histoire d'ailleurs n'autorise point ce sens. On possède, en effet, un grand nombre de documents antérieurs au VIe siècle, dont plusieurs du Ve et contemporains du concile, parlant d'Éphèse et de ses souvenirs, parmi lesquels devrait se trouver en premier lieu celui de Marie, si elle y était morte ou même y avait simplement vécu; or tous gardent sur elle le plus complet silence.

2e *argument*. — Le nom de Sainte-Marie, donné à l'église cathédrale d'Éphèse, implique, selon Tillemont, que là se trouvait le corps de la Vierge. Cette église est la première et la seule jusque-là que des auteurs dignes de foi attestent avoir été placée sous ce vocable. Or, « l'usage des premiers siècles était de ne pas dédier des églises sous le nom d'un saint par simple dévotion, mais seulement quand on avait de ses reliques, ou dans le lieu où il avait souffert, ou pour quelque autre raison de cette nature. L'Église d'Afrique l'a expressément ordonné par un canon. » *Mémoires*, *loc. cit.*, note 16, p. 492.

Ces arguments sont contestables. Constantinople avait une église du nom de Saint-Étienne, le protomartyr, dès le IVe siècle, sous le règne d'Arcade 395-408, assez longtemps avant que Jérusalem en eût une et avant l'invention des reliques du saint qui n'eut lieu qu'en 415. Cf. Sozomène, *H. E.*, VIII, 17 et 24; Socrate, *H. E.*, VI, 6 et 7. Le R. P. Grisar, S. J., soutient, avec des archéologues compétents, que *Sancta Maria Antiqua*, retrouvée à Rome en 1887, est la plus ancienne de toutes les églises du monde dédiées à la très sainte Vierge, *Zeitschrift für Kath. Theologie*, Innsbruck, t. XX (1896), p. 196.

Le concile d'Afrique dont l'autorité est invoquée est sans doute le Ve de Carthage, de 398, dont le canon 14 interdit « d'élever, par les champs et les rues, *altaria tanquam memoriæ martyrum*, sans qu'y soient leurs corps ou leurs reliques, ou, du moins, quelque souvenir personnel ». Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1217-1218. Mais des « autels » ou des « monuments sépulcraux » ne doivent pas être confondus avec des églises établies pour les réunions des fidèles. Sans doute, depuis le IVe siècle et déjà auparavant, on a souvent élevé des églises sur les tombeaux des martyrs, mais non pas toujours. Tant en Orient qu'en Occident, avant comme après les conciles de Carthage et d'Éphèse, on rencontre une multitude d'églises désignées du nom des Anges, des personnes divines, même de personnes purement profanes et de saints où il n'y avait rien de leurs corps ni aucun souvenir personnel. L'église de Constantinople, dite « Les Apôtres », bâtie dans les années 330, ne possédait aucune relique des Apôtres; c'est en 356 seulement que l'empereur Constance y fit apporter les reliques de saint André, de saint Timothée et de saint Luc. Tillemont lui-même le reconnaît, *Les Empereurs*, Paris, 1697, t. IV, p. 237 et 415. — « Mais croira-t-on, objecte Tillemont, *loc. cit.*, note 15, p. 496, qu'une église ait été appelée *La Vierge, mère de Dieu, Sainte-Marie?* C'est peu probable et sans exemple. » Et le vocable n'est-il pas un peu long pour le nom d'une église? ajoutent certaines critiques modernes. — Nullement! On trouve de nombreux passages dans l'antique *Pontifical romain* où les églises de la sainte Vierge, à Rome, sont généralement désignées du nom de *Sancta Maria Dei Genitrix semper virgo*, suivi pour chacune d'un déterminatif particulier *in Transtevere*, *in Præsepe*, etc. Ni l'usage, ni les canons ne s'opposaient donc à ce que la cathédrale d'Éphèse ait été dédiée à la très sainte Vierge sans avoir pour cela possédé son corps. Et comme le nom de Marie, Mère de Dieu, ne paraît pas avoir été jamais donné à cette église avant le concile de 431, il n'est pas invraisemblable que ce soient les Pères eux-mêmes, après avoir proclamé la prérogative de la Maternité divine, qui aient tenu à donner ce nom au monument en attestation et en mémoire du fait.

Les fouilles archéologiques de ces trente dernières années dans les ruines et l'église double d'Éphèse, n'ont décelé aucun vestige ni du tombeau de Marie ni de celui de saint Jean qu'on a toujours cherché en un autre endroit et, par ailleurs, les divers pèlerins qui depuis le Ier siècle ont eu l'occasion de visiter Éphèse pour y vénérer ses souvenirs n'ont jamais mentionné parmi ceux-ci le tombeau de Marie. Dès la seconde moitié du IIe siècle, les *Acta Joannis* de

Lucius Charinus ont même affirmé que Jean était venu à Éphèse très vieux déjà, mais n'ayant avec lui aucune femme. Quelques années plus tard, vers 190, l'évêque d'Éphèse lui-même, Polycrate, ignore tout de la présence de Marie et il semble difficile d'admettre que si la sainte Vierge était venue à Éphèse à la suite de saint Jean, il n'y aurait pas été fait allusion dans cette lettre au pape Victor, où Polycrate mentionne les trois filles du diacre Philippe, Thraséas de Sagaris, Papirius et l'eunuque Méliton. Cf. Eusèbe, *H. E.*, t. v, p. 23, 24; Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. ii, p. 806, 807. La lettre de Polycrate prouve indubitablement que Marie n'a pas terminé sa vie à Éphèse.

Et dans le cas où la lettre synodale de 431 aurait voulu affirmer la présence de Marie à Éphèse, aux côtés de saint Jean, il faudrait voir dans cette affirmation non l'écho d'une tradition historique sérieuse, mais seulement une interprétation fantaisiste du texte fameux de Jean XIX, 27 : *Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua.* Marie ne pouvait être morte à Jérusalem, puisque Jean l'avait recueillie dans sa demeure et que sa demeure était à Éphèse. Peut-être en vint-on alors à cette affirmation par besoin de réaction contre les dires des Apocryphes alors très répandus, faisant grand tapage autour du sépulcre vide de Gethsémani. N'était-il pas choquant de voir ces productions sans autorité, auxquelles on n'accordait que trop de crédit, multiplier les prodiges les plus fantaisistes autour de Marie mourant, et donner à ses funérailles un caractère invraisemblable alors que les divines Écritures gardaient sur Elle un silence si absolu? Cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. ii, p. 808.

II. La thèse du Bulbul-Dagh. — *a) État de la question.* — En 1896, un manifeste anonyme adressé « au Monde Chrétien » par Mgr Timoni, archevêque de Smyrne et vicaire apostolique de l'Asie Mineure, annonçait la découverte, sur les indications de la voyante westphalienne, Anne Catherine Emmerich, de la maison où était morte la sainte Vierge, au Bulbul-Dagh, montagne voisine des ruines d'Éphèse. Cf. *Panaghia-Capouli ou maison de la sainte Vierge près d'Éphèse* (1896). En réalité une première découverte semble remonter déjà à 1881. Cf. Gouyet, *Découverte dans la montagne d'Éphèse de la maison où la Très Sainte Vierge est morte* (1898), p. 39 sq.; Gabriélovich, *Éphèse ou Jérusalem*, Paris, 1897. Dans la *Vie de la sainte Vierge, d'après les méditations de la Sœur*, recueillies par Clément Brentano, Marie serait morte en effet à un endroit que l'on trouvait (d'après les éditions allemandes), à trois ou quatre lieues d'Éphèse, lorsque l'on vient de Jérusalem, sur une montagne à gauche. Le récit ajoute que Marie fut ensevelie dans une grotte située non loin, qu'elle ressuscita la nuit suivante et fut aussitôt enlevée au ciel.

La thèse du séjour de Marie à Éphèse qui avait tenu en échec durant tout le xviiie siècle la tradition de Jérusalem semblait, enfin, généralement abandonnée, cf. Mgr Baunard, *L'apôtre saint-Jean*, appendice, *Le prétendu séjour de Marie à Éphèse*, 4e édit., Paris, 1883, p. 141, quand la fameuse découverte du Bulbul-Dagh remit tout en question, apportant, semble-t-il, un argument nouveau en faveur d'Éphèse. Voyons donc si la maison découverte est vraiment celle où est morte la très sainte Vierge, celle non loin de laquelle elle serait ressuscitée.

« La conformité merveilleuse entre l'édifice découvert et la description de la voyante de Dülmen prouve qu'elle l'a réellement vue en ses visions et révélations; par conséquent lorsqu'elle affirme que c'est là qu'est morte la Mère de Dieu, il faudrait convenir, disent certains, qu'elle tient le fait de Dieu et que son affirmation tranche la question en faveur d'Éphèse et du Bulbul-Dagh. » Cf. M Gabriélovich, *Éphèse ou Jérusalem*, Paris-Poitiers, 1897, p. 109; cf. P. Thomas Wegener, O. S., Aug., *Wo ist das Grab der heiligen Jungfrau Maria*, Wurzbourg, 1895; Fonck, *Stimmen aus Maria Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, fasc. 10; *ibid.*, 1897, fasc. 2; *id.*, in *Zeitschrift für Kath. Theologie*, Innsbruch, 1898, p. 481-567 ; l'abbé Gouyet, *Découverte dans la montagne d'Éphèse de la maison où la Très Sainte Vierge est morte*, Paris, 1898; Dr Jean Niessen, *Panaghia Kapuli*, Dülmen en Westphalie, 1906.

Supposons que la coïncidence soit établie et qu'elle soit incontestable, que ce soit bien certainement la maison de Capouli que la voyante a placée dans son tableau de la Dormition de la sainte Vierge, en résulte-t-il nécessairement que cette maison est celle où s'est accompli le mystère et que tout le récit de Catherine est historique? Nullement. Il suffira de conclure de là que Catherine Emmerich a identifié la ruine de Capouli avec la demeure et la dormition de Marie. Cette identification qui peut n'être que le fruit d'une imagination personnelle n'a pas en tout cas d'autre valeur historique que celle qui s'attache aux révélations privées. Catherine fut la seule parmi les voyantes à placer la Dormition et l'Assomption au Bulbul-Dagh.

Sainte Brigitte de Suède, atteste positivement qu'étant à prier au tombeau de la vallée de Josaphat, le 8 septembre 1371, la Vierge elle-même lui apparut toute resplendissante de lumière et lui dit : « Après ma mort, je reposai en ce sépulcre d'où je fus transportée au ciel, au milieu de la joie d'un triomphe et d'une gloire infinie. » *Revelationes seraph. matris S. Brigittæ*, Nuremberg, 1521, p. 615. Pourquoi préférer à sainte Brigitte et à toutes les autres voyantes, la religieuse westphalienne? Ses récits méritent-ils vraiment qu'on leur accorde un pareil crédit?

b) Caractère et valeur des récits de Catherine Emmerich. — L'auteur de *Panaghia-Capouli* et avec lui tout le groupe de ses adhérents disent que les récits publiés par Clément Brentano, sous le nom de Catherine Emmerich, sont des « Révélations » strictement historiques venues du ciel, comme l'atteste la voyante elle-même.

Parler ainsi est inexact. Catherine, dit Brentano, « n'a jamais entendu attribuer à ses récits qu'une valeur purement humaine. » Préface de la *Douloureuse Passion de N.-S. Jésus-Christ*, 1re édit., Sulzbach, 1833. Brentano lui-même n'a pas voulu les qualifier de « révélations » mais seulement de « méditations » de « tableaux pieux » propres à favoriser la dévotion des fidèles. « Celui qui les a rédigés, explique-t-il, réprouve comme un blasphème l'idée de donner en quelque manière un cinquième Évangile, et il proteste solennellement qu'ils n'ont pas la moindre prétention au caractère de vérité historique. » *Ibid.* Cette déclaration si catégorique, s'étend évidemment à tous les écrits que Brentano se proposait de publier ultérieurement sous le nom de la religieuse de Dülmen, et les éditeurs de la *Vie de la Très Sainte Vierge*, Munich, 1852, ont bien eu soin de le rappeler dans leur *Introduction.* S'ils ne l'avaient point fait, c'est l'ouvrage lui-même qui protesterait, car il se présente tout autrement qu'une histoire. Composé de toutes les légendes qui ont eu cours parmi les peuples chrétiens depuis le commencement, considérablement augmenté par les conceptions fantaisistes de la voyante, c'est un roman beaucoup plus imaginatif qu'historique, dans la manière des apocryphes, du reste largement mis à contribution. Assez ordinairement en désaccord avec la chronologie, l'archéologie, la topographie, la géographie, les données les plus certaines de l'histoire et de toutes les sciences positives, ces récits sont loin d'être toujours en harmonie même avec l'Ancien Tes-

tament et l'Évangile. La piété des simples fidèles et des bonnes âmes peut y trouver matière abondante à édification, mais ce n'est pas un arsenal où les savants et les critiques doivent puiser. Le récit de la Dormition et de l'Assomption de la sainte Vierge ne diffère en rien des autres récits. Ce n'est au fond que le « *Transitus* » des anciens apocryphes localisé à Éphèse. Il semblerait que l'auteur imbu de l'opinion d'Éphèse, encore à la mode dans la première partie du siècle dernier, et que prêchait sans doute au couvent des Augustines de Dülmen, l'abbé Lambert, émigré français et aumônier de la maison, ait voulu concilier, avec la tradition de Jérusalem et la croyance à la résurrection de Marie, cette opinion et la rendre ainsi plus orthodoxe. Les détails propres sont de la plus haute fantaisie et la plupart en opposition avec l'histoire et la chronologie. Ainsi, la Dormition a lieu avant le martyre de saint Jacques le Majeur. La narratrice nous le montre en effet arrivé d'Espagne avec les compagnons que lui donne la légende, transportant au sépulcre le corps sacré de la Vierge. La chronologie généralement acceptée aujourd'hui place la mort de l'apôtre en 43-44. Cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, p. 358. C'est donc à l'an 42 au plus tard que le récit fixe la date de la Dormition. La sainte Vierge ayant vécu neuf ans en la maison bâtie par saint Jean déjà établi à Éphèse, l'apôtre devait s'y être installé dès l'an 32 ou 33, c'est-à-dire à peu près aussitôt après l'Ascension, ce à quoi s'opposent aussi bien les récits des Actes des apôtres que toute l'histoire. Si l'on accède aux corrections de Brentano qui recule de 4 ou 6 ans après l'Ascension l'arrivée de Marie à Éphèse, on a alors l'étrange spectacle de saint Jacques, décapité depuis 4 ou 6 ans, venant quand même d'Espagne assister aux funérailles de Marie avec les autres apôtres. Cette combinaison ne s'accommode d'ailleurs pas mieux avec la chronologie historique, puisque l'auteur même de l'opinion d'Éphèse, Tillemont, ne peut s'empêcher de dire de saint Jean : « Nous ne saurions croire qu'il ait fait à Éphèse aucun séjour considérable avant l'an 65 pour le plus tôt, » *Mémoires, loc. cit.*, note 13, p. 491. Ces constatations et bien d'autres depuis longtemps relevées, l'ont été de nouveau avec les déductions qui en résultent, par Mgr L. Richen, chanoine d'Aix-la-Chapelle, dans une série d'articles publiés par la *Kathol. Korrespondenz* de Prague, 1922, puis dans une étude nouvelle, *Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in der Geschichte der A. K. Emmerich*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-B., t. XXI (1923), 1er fasc.

La conclusion s'impose; on ne peut pas reconnaître à Catherine Emmerich le titre de voyante historique; on ne peut pas attribuer à ses récits, pas plus à celui de l'Assomption qu'aux autres la moindre valeur scientifique. Il y a plus! Tandis que les « Révélations » de sainte Brigitte ont reçu la plus solennelle approbation que l'Église accorde à cette sorte d'ouvrage, elle vient de déclarer qu'elle ne peut approuver les récits attribués à Anne-Catherine Emmerich. La Congrégation des Rites a écarté du procès de béatification de la vénérable stigmatisée tous les écrits publiés sous son nom par Clément Brentano, « parce que la part de cet écrivain a tellement pénétré toute la trame des récits, qu'il est impossible de rien pouvoir attribuer en propre à la Voyante elle-même. » Mgr Richen, *Ein Einmal A. K. Emmerich*, *Revue de Prague*, n. 11, 1922, p. 242. Si Capouli a des titres à être « la maison de la sainte Vierge » il convient donc de les rechercher en dehors du témoignage de la Voyante westphalienne.

c) Absence de preuves scientifiques pour la Dormition du Bulbul-Dagh. — Trois arguments sont mis en avant : 1° l'archéologie; 2° l'histoire; 3° la tradition locale.

1° *L'archéologie.* — Des archéologues compétents, dit-on, reconnaissent que la maison « peut remonter au Ier siècle de notre ère. » *Panaghia-Capouli*, p. 67. Or des ruines du Ier siècle, on en rencontre partout à Éphèse et dans toute la région, sans qu'il soit permis pour cela d'y voir des maisons de la sainte Vierge; de même des caractères hébraïques, on en montre à Rome, à Naples, dans tous les lieux où les Juifs ont été dispersés. Ce que l'on voudrait, ce serait une inscription hébraïque ou grecque, peu importe, ou, à son défaut, des signes sur les murs ou dans l'endroit attestant clairement et authentiquement que ces murs ont été élevés pour la très sainte Vierge et qu'ils l'ont abritée. De plus la grotte disposée pour Marie à la façon du Saint-Sépulcre, dont la distance et la situation sont cependant si minutieusement déterminées dans le récit de la Voyante allemande, et qui pourrait en quelque manière appuyer l'identification, ne se rencontre nulle part dans le paysage du Bulbul-Dagh. Aussi, les archéologues les plus compétents, refusent-ils et de reconnaître, dans la découverte, la maison de la sainte Vierge, et d'y voir celle-la même que décrivit la Voyante, dans son récit de l'Assomption : « La concordance qui vous frappe n'existe en aucune façon, disait en 1897 déjà, Mgr L. Duchesne, *Revue des Revues*, p. 230 sq. D'après la commission déléguée par l'Institut archéologique de Vienne en 1906, pour étudier les ruines d'Éphèse et des alentours, Panaja-Kapiilû est une petite église du Moyen Age... C'est une variété de ces églises orientales avec coupole sur le transept récemment décrites par Strzygwski (*L'Asie Mineure*, p. 135 sq.)... On ne peut la faire remonter au delà du IVe siècle. Que la description de la sœur se rapportant à la forme et à la disposition intérieure de la maison supposée [de la sainte Vierge] transformée ensuite en église, après la mort de Marie, soit en désaccord sur tous les points essentiels, c'est ce qui n'a pas besoin d'être démontré. » *Exploration d'Éphèse*, Vienne, 1906, t. I, p. 72-81.

2° *L'histoire.* — Les savants et les critiques, en grande majorité, dit-on, avec Tillemont, dom Ruinart et Benoît XIV, se prononcent franchement pour Éphèse : « c'était la croyance au Ve siècle que Marie est morte à Éphèse et y a été ensevelie, » atteste M. Gabriélovich, *Le Tombeau d'Éphèse*, p. 86-88, 132-136 et 246-250. M. Niessen, *loc. cit.*, en appelle au témoignage de saint Épiphane.. Or remarquons : 1° que toute cette « pléiade de savants » est postérieure à 1693, année de l'apparition des *Mémoires* de Le Nain de Tillemont; 2° que tous « les titres » compulsés et cités par ces historiens sont tout juste la note 15 *Sur la Résurrection de la sainte Vierge* dudit Tillemont; 3° que tous les témoignages reproduits par ces savants sont basés sur l'interprétation erronée, du mot du concile d'Éphèse, faite par le même Tillemont.

Les historiens chaldéens, invoqués par l'auteur du *Tombeau d'Éphèse* sont sans doute Abul'Faradj dit Bar-Hebræus, Ebed ben-Jesu, Salomon de Bassorah et autres auteurs du XIIIe ou XIVe siècle, jacobites de Mésopotamie ou nestoriens persans de la même École, dont Assémani rapporte quelques morceaux. En répétant l'*Accepit eam in sua* de saint Jean, XIX, 27, ils lui font dire, comme fit le cardinal Lambertini, plus tard Benoît XIV, et d'autres : « Il la prit avec lui à Éphèse où elle mourut et d'où elle s'envola au ciel. » Assémani fait observer que les jacobites de même que tous les syriens et les maronites eux-mêmes ont la même liturgie de l'Assomption, indiquant par là que cette exégèse est toute individuelle, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1725, t. III, p. 317, 318. Nous ne voyons pas qu'aucun de ces « historiens » ni les apocryphes de M. Bedjan (*Tombeau d'Éphèse*, p. 248) fournissent

aucun titre établissant que le « chez lui » de saint Jean soit jamais devenu ni Éphèse ni la maison de la Dormition du Bulbul-Dagh. Ce qu'il est impossible de ne pas remarquer, c'est que « la pléiade des savants », qui évoluent autour de Tillemont doivent tenir pour le sépulcre de la cathédrale Sainte-Marie d'Éphèse, par conséquent, à moins que l'on ne suppose une translation du Bulbul-Dagh à Éphèse, ils doivent être contre le Bulbul-Dagh et son sépulcre. Et dans ce cas c'est la thèse de Catherine Emmerich qui est contestée et à écarter. Saint Épiphane témoigne, il est vrai, par sa façon de parler qu'il sait que certains (τινες) prétendent que Marie aurait suivi Jean à Éphèse et qu'elle y serait morte, *Hæres.*, LXXVIII, p. 11, *P. G.*, t. XLII, col. 716. Mais il faut ajouter que « ces individus » eux aussi se réfèrent exclusivement à l'*accepit in sua* et à l'Écriture. Une exégèse n'est pas un témoignage historique. Le témoignage historique que nous voyons ici, c'est la solennelle négation que le saint Docteur oppose à cette exégèse : οὐκέτι παρέμεινε παρ' αὐτῷ. Oui, saint Jean, en descendant du Calvaire conduisit la Mère que le Sauveur venait de lui confier « chez lui », mais il n'est dit nulle part qu'il ait emmené la sainte Vierge avec lui, à Éphèse. *Ibid.* Tillemont voudrait éluder le caractère historique de ce témoignage, *loc. cit.*, note 13, p. 492; l'auteur d'*Éphèse ou Jérusalem*, p. 100 et *Tombeau d'Éphèse*, p. 246, s'efforce de persuader qu'en cette même attestation, saint Épiphane indique, à n'en pas douter, le voyage et la mort de la sainte Vierge à Éphèse! Nous verrons qu'il n'en est rien quand nous étudierons plus à fond ce témoignage d'Épiphane en parlant de la tradition de Jérusalem.

3° *La tradition locale.* — M. Constantinidis, maire de Kirkindjé, avocat au Konak turc de Smyrne, a donné, signé de sa main, le 2/14 décembre 1892, le certificat suivant :

« Après le crucifiement de N.-S. J.-C., notre sainte Vierge mère de Dieu était sous la garde de saint Jean; et ils vivaient à Éphèse... [de là elle] se porta sur le mont Bulbul-Dagh... et c'est là dans sa demeure de Capouli qu'eut lieu sa « Dormition » dont on fait la fête le 15 août » *Panaghia-Capouli*, p. 85-89.

Pour donner plus d'autorité à son certificat qui date de 1892 (!!!) M. Constantinidis allègue le témoignage d'un vieillard, qui racontait, il y a de cela 90 ans, que le tombeau de la sainte Vierge était à Capouli. *Op. cit.*, p. 89. Tradition locale récente et sans valeur qui repose sur l'étymologie du mot Capouli : « porte », « maison » combinée avec l'*accepit in sua* de l'Évangile. Si Panaghia-Capouli était depuis longtemps vénéré, peut-être dès avant l'arrivée des Turcs en 1308, comme un « lieu saint avec eau bénie » c'était, selon toute vraisemblance, qu'il y avait eu là autrefois un sanctuaire consacré à Diane, qu'on avait transformé dès les premiers siècles en église chrétienne, dédiée plus tard à la patronne d'Éphèse, la vierge Marie, la mère adoptive de saint Jean l'apôtre de l'Asie.

Quant aux pèlerinages actuels du 15 août de Capouli, aucun historien digne de ce nom ne peut en faire état. Quels que soient le nombre et la ferveur de leurs participants, même si ceux-ci avaient la prétention ou l'intention de venir célébrer l'Assomption à l'endroit même où elle se produisit, leur attitude ne saurait jamais constituer le moindre argument contre Jérusalem en faveur du Bulbul-Dagh. Peuvent-ils bien d'ailleurs ces pèlerins avoir cette prétention ou cette intention si, comme l'affirme l'auteur lui-même de Panaghia-Capouli, *op. cit.*, p. 38, le clergé grec tout entier dans toute l'Asie Mineure comme à Constantinople et ailleurs, est unanime à enseigner que Marie est morte à Jérusalem et cela depuis 12 siècles, c'est-à-dire, depuis le concile de 431. Le peuple en matière de dogme comme en matière de liturgie pense comme son clergé. On est donc fondé à dire que les pèlerins qui montent à Capouli le 15 août, y montent pour célébrer l'Assomption dans un sanctuaire consacré à Marie, sans se douter un seul instant que leur attitude du XX[e] siècle puisse influer sur la solution d'un problème historique qui remonte au premier.

Conclusion. — Il convient donc de conclure avec dom Cabrol « qu'il ne faut pas attacher d'importance à cette prétendue découverte (du Bulbul-Dagh) et que la question reste ce qu'elle était au temps de Tillemont. » *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. I, col. 2996.

Il faut même aller plus loin et accorder avec Mgr Duchesne qu'aussi bien pour Éphèse que pour les environs, on se trouve en présence d'une « absence totale de tradition » *Revue des Revues*, 1897, p. 230.

Cette conclusion fut celle de Mgr Baunard, *L'apôtre saint Jean*, chap. XII, *S. Jean et Marie, L'Assomption*, 1883, p. 215, celle du D[r] Zahn, *Die Dormitio sanctæ Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, Leipzig, 1895, à laquelle s'associa le P. Lagrange en déclarant la thèse d'Éphèse « toute artificielle » et « exclue par les témoignages de la première antiquité » *Rev. bibliq.*, 1899, p. 599.

La question d'Éphèse étant ainsi résolument écartée, la tradition de Jérusalem seule demeure et doit être examinée.

III. LA TRADITION DE JÉRUSALEM. — Cette tradition est double : *a*) topographique; elle indique la dormition de Marie à Jérusalem et sa sépulture à Gethsémani dans la vallée de Josaphat; *b*) théologique ou doctrinale; elle atteste la résurrection de Marie et son assomption corporelle au ciel. La suite de cette étude permettra de voir quelle est la valeur de l'une et de l'autre tradition.

I. LA TRADITION TOPOGRAPHIQUE. — Elle a en sa faveur :

1° la vraisemblance chronologique;

2° les indications fournies par les *Apocryphes* et retenues par la plus ancienne et la plus authentique tradition hiérosolymitaine.

1° La tradition de Jérusalem a pour elle en tout premier lieu la vraisemblance chronologique.

Nous voyons, en effet, par les chap. XIX-XXI du livre des Actes que l'Apôtre saint Paul, si soucieux de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui (Rom., XV, 20) évangélise l'église d'Éphèse, puis lui fait ses adieux la considérant toujours comme son œuvre exclusive, c'est donc que saint Jean n'y était pas encore allé en 58; plus tard vers 61, quand, de Rome, où il était captif, il écrit aux Éphésiens ou aux églises de la région, il garde vis-à-vis de saint Jean un silence absolu, indice probable que l'Évangéliste n'était pas encore arrivé à Éphèse. Or si nous mettons en fait que la sainte Vierge pouvait avoir 15 ans à la naissance de Jésus sous Hérode le Grand c 6 avant J.-C.; elle avait donc en 58 : 15+6+58 soit 79 ans; en 61, elle en avait 82, et si l'on place comme le veut Zahn, *Die Dormitio...*, p. 424, le départ de saint Jean pour Éphèse en 68-69, Marie aurait eu alors 89 ou 90 ans. N'est-il pas invraisemblable qu'elle ait quitté la Palestine à un âge aussi avancé pour se rendre à Éphèse avec saint Jean? On pourrait sans doute faire quitter à saint Jean la Palestine à l'époque où la quitta saint Pierre lui-même, vers 44, à l'occasion de la persécution d'Hérode Agrippa I[er], à la suite du meurtre de saint Jacques le Majeur, à la condition de le faire revenir à Jérusalem quelques années plus tard pour le concile. Marie n'aurait eu alors que 65 ans. Mais comment expliquer dans cette hypothèse la fondation de l'église d'Éphèse par saint Paul si saint Jean y était déjà?

Comment expliquer le silence des Actes et de l'épître aux Éphésiens et sur saint Jean et sur la très sainte Vierge? La vraisemblance chronologique est donc pour que Marie soit demeurée à Jérusalem après l'Ascension et pour qu'elle y soit morte.

2° Les indications fournies par les *Apocryphes* et retenues par la plus ancienne et la plus authentique tradition hiérosolymitaine.

En dépit des suspicions légitimes dont les *Apocryphes* sont d'ordinaire l'objet, nous ne devons jamais perdre de vue que des parcelles de vérité peuvent parfois se mêler aux plus invraisemblables légendes.

Or nous avons un apocryphe qui fait le récit de la mort et de l'assomption de Marie. Cet apocryphe, le *Transitus Mariæ* a été écrit en grec au IVe ou Ve siècle; il nous est parvenu en plusieurs recensions grecques, syriaques, coptes et en divers remaniements dont l'un fut plus tard faussement attribué à Méliton, évêque de Sardes, à la fin du IIe siècle. Voir *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 483, 484. Il figure sur la liste des *Apocryphes* interdits par le décret du pseudo-Gélase : *Liber qui appellatur « Transitus sanctæ Mariæ » apocryphus.*

D'après le *Transitus Mariæ* la mort de la très sainte Vierge eut lieu à Jérusalem et son corps fut déposé dans la vallée de Josaphat.

Sur l'ordre de l'archange Gabriel, Marie se serait retirée dans une maison qu'elle possédait à Bethléem quelques jours avant sa mort. Saint Jean et les autres apôtres seraient venus l'y rejoindre miraculeusement. Les apôtres l'auraient transportée dans son lit à sa maison de Jérusalem, et c'est là qu'elle aurait rendu le dernier soupir. Seulement les diverses recensions du *Transitus* ne s'accordent pas sur l'endroit précis de la Dormition : les unes la placent à Gethsémani ou au Mont des Oliviers, *ipsa domo parentum illius (Joannis) juxta montem Oliveti consedit*, Pseudo-Méliton, *P. G.*, t. V, col. 1233; l'*Apocalypse de Marie* publiée par James *Texts and Studies*, II, n. 3, *Apocrypha anecdota*, nous montre également Marie se rendant au mont des Oliviers pour y prier; — les autres, à la Sainte-Sion dans la demeure où Marie et les Apôtres s'étaient retirés par crainte des Juifs. Après son trépas, Marie fut ensevelie dans la vallée de Josaphat au pied du mont des Oliviers, *in valle Josaphat*, Tischendorf, *Acta apocrypha*, p.118, *Mariam autem portantes pervenerunt ad locum vallis Josaphat quem ostenderet illis Dominus*, Pseudo-Méliton, *P. G.*, t. V, col. 1238, *ibid.*, 1235. Cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 807, 808.

En 451, au concile de Chalcédoine, Marcien et Pulchérie, qui venaient d'ériger à Constantinople une basilique en l'honneur de sainte Marie, demandèrent à l'évêque de Jérusalem, Juvénal, de vouloir bien leur accorder le corps de la très sainte Vierge. En s'autorisant des données des *Apocryphes* qui faisaient séjourner le corps de Marie tout au plus trois jours dans le tombeau de Gethsémani, Juvénal ne fut pas, comme on le dit parfois, l'inventeur d'une impudente supercherie, cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 829, il fut le témoin d'une tradition très ancienne et ingénue fixant à Jérusalem le dernier séjour et la mort de la bienheureuse Vierge. Peu importe qu'on n'ait pas été très fixé sur l'endroit précis de la vallée de Josaphat qui contenait son tombeau. On remarquera néanmoins que Juvénal aurait pu difficilement y intéresser la munificence de l'empereur Marcien et y élever grâce à ses largesses entre 453 et 458, une basilique à la très sainte Vierge si déjà avant lui la tombe de la vallée de Josaphat n'avait pas été désignée à la piété des fidèles par quelque antique et vénérable tradition. Peu importe qu'on ait cherché au VIe siècle l'endroit de la Dormition au lieu même du tombeau, cf. *Anonyme de Plaisance*, Geyer, p. 170, tandis qu'à partir du VIIe siècle depuis Modeste les préférences furent plutôt pour Sion, l'essentiel c'est de voir l'Église de Jérusalem donner à la Dormition de Marie une place très déterminée dans le grand monument de la Sainte-Sion. En groupant là tant de souvenirs de ses origines l'Église mère se souciait bien plus d'affirmer sa foi religieuse que de déterminer avec pleine confiance des sites traditionnels objectifs. « Dans le monument splendide, qui représentait la Sion nouvelle, dit le P. Lagrange, ... on plaçait au premier rang le souvenir de l'Esprit-Saint et de la Pentecôte du Nouveau Testament... La Dormition de Marie (dont Arculfe fixait la place entre 638 et 670) rappelait que la Mère de Dieu avait vécu près des Apôtres entourée de leur respect... Dans une annexe, la mémoire de saint Étienne, qui, le premier, avait arrosé de son sang les fondements de l'Église. Cette grande manière dogmatique vaut bien les restitutions incertaines qui s'efforcent de rendre aux lieux leur physionomie primitive. Après tout il nous importe plus de constater la vénération de l'Église ancienne pour Marie, l'importance qu'elle attribuait à ses derniers moments et à sa mort que de connaître le lieu précis de sa Dormition. » *Rev. bibliq.*, 1899, p. 600. A une certaine époque, on identifia le Cénacle avec la maison de saint Jean; il est possible que cette identification n'ait pas été étrangère à la localisation de la mort de Marie à la Sainte-Sion. Retenons donc et cela suffit qu'à la base des données des *Apocryphes* et de celles des diverses traditions, se trouve la conviction remontant à une haute antiquité que la très sainte Vierge est certainement morte à Jérusalem et qu'elle y a été ensevelie. Cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 810-812.

On objecte, il est vrai que ni Eusèbe, ni saint Jérôme, ni saint Léon, ni aucun autre de leur temps, n'ont eu connaissance que le tombeau de Marie ait été à Jérusalem ou dans la Palestine, Tillemont, *Mémoires*, p. 492; donc, dit-on, si Marie est morte en Palestine, on en a perdu le souvenir; le silence des auteurs susnommés, auxquels il faut ajouter le pèlerin de Bordeaux, en 333, et sainte Sylvie vers 385, est d'un caractère tout différent de celui des Pères cités à propos d'Éphèse. On ne peut exiger d'eux, comme on l'exige de ces derniers, un témoignage sur le sépulcre de la Vierge. Les écrits dont on le réclame ne sont que des esquisses de descriptions topographiques. Celle de sainte Sylvie qui est un peu plus complète contenait une section mentionnant les lieux non liturgiques où l'on aurait pu chercher peut-être le tombeau de Gethsémani; cette section n'a pas été retrouvée. Dans les autres, une multitude de souvenirs bibliques des plus importants dignes de figurer parmi les principaux de la vie du Sauveur fait totalement défaut. Quand Tillemont écrit que « saint Léon ramasse tout ce qu'il y avait en Palestine de monuments de la vérité du corps de Jésus-Christ, » il exagère manifestement. Sur une centaine ou davantage de lieux que le pontife aurait pu citer dans sa lettre à Juvénal, il en signale six ou sept, dont trois à Jérusalem. Voir *Epist.*, CXXXIX, 2, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 1101. De ce que saint Léon ou d'autres ne mentionnent aucun des souvenirs personnels de Marie ni celui de sa naissance, ni celui de son éducation ou de la Visitation, faut-il en conclure, comme le voudrait faire croire Tillemont pour le tombeau, que ces lieux sont à chercher en dehors de la Palestine ou du moins que l'on n'en a pas gardé le souvenir? Nullement! Ce n'est que le jour où le culte liturgique de la Mère de Dieu a été autorisé dans l'Église que nous voyons apparaître à Jérusalem les sanctuaires consacrant ses souvenirs personnels. Le premier de ces sanctuaires est le tombeau de Gethsémani. Pour tous les autres, on peut, croyons-nous, justifier pleinement la tradition locale sur

laquelle ils sont fondés et qui en garantit l'authenticité. C'est une tradition de même genre et de même valeur qui affirme l'authenticité du tombeau de Gethsémani. Si l'on ne peut légitimement récuser les autres souvenirs, bien moins le peut-on pour celui-ci, dont l'importance est capitale. Si le tombeau de Marie a été enfoui comme le suppose l'auteur des *Mémoires*, il n'a pas pu être plus oublié que ne le fut le tombeau du Sauveur découvert seulement, au IVe siècle, par sainte Hélène. La seule difficulté qui pourrait paraître sérieuse contre l'authenticité du tombeau, serait le témoignage, s'il était exact, de saint Épiphane qui, dit-on aurait affirmé ne pas savoir si la sainte Vierge était morte ou non, si elle avait été ensevelie ou non. Nous verrons bientôt si cette interprétation de son texte est à retenir.

Reconnaissons donc que la tradition de Jérusalem sur le lieu de la mort et de la sépulture de Marie est la tradition vraiment authentique, la seule reposant sur des témoignages historiques et concluons avec Mgr Baunard : « Suivant l'impartiale et sévère vérité, c'est à Jérusalem que Marie demeura, c'est là aussi qu'elle mourut... Puis, là encore elle descendit dans le tombeau qui ne devait pas garder sa dépouille (*Saint Jean*, p. 215).

Il nous reste à voir maintenant si ce dernier point peut être justifié lui aussi.

II. LA TRADITION DE JÉRUSALEM SUR LA RÉSURRECTION ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE. — 1° *Exposé des objections.* — Tous les anciens orateurs sacrés, théologiens ou historiens, qui parlent du mystère de l'Assomption le situent à Jérusalem; tous tiennent la tradition sur laquelle se fonde leur croyance pour une tradition certaine, remontant aux temps apostoliques. Le tombeau vide de Gethsémani est donné comme un témoin ou un gage de la vérité de la tradition. Ainsi parlèrent résumant la croyance antérieure les 194 Pères du concile du Vatican, qui, en 1870, signèrent le *postulatum* réclamant la définition du dogme de l'Assomption corporelle de Marie : *Sepulcrum corpore virginis vacuum*, L. Vaccari, *De B. V. Mariæ morte, resurrectione...*, Ferrare, 1881, p. 232. Toutefois de l'authenticité du sépulcre ne résulte pas nécessairement le fondement de la croyance, et l'on peut se demander si celle-ci n'est pas une légende qui se serait attachée plus tard au tombeau de même que tant d'autres légendes ont enjolivé des personnages ou des faits historiques d'ailleurs incontestables.

Pour faire croire qu'il en fut ainsi et que par elle-même la croyance en l'Assomption de Marie n'a aucune valeur, Tillemont a mis en œuvre toutes les ressources de son talent et de son érudition pour accumuler des objections contre cette croyance. D'après Euthyme, saint Jean de Damas et Nicéphore, Juvénal aurait appris l'an 451 la première nouvelle de la résurrection de la Vierge, comme une simple conjecture, à Marcien et à Pulchérie cherchant le corps de la Vierge qu'ils croyaient encore dans le tombeau. Or, on sait de quoi Juvénal était capable. Le *Pseudo-Méliton* a paru vers ce temps-là : de sorte qu'il semble y avoir quelque lieu de douter si le livre n'a point fait trouver le tombeau, ou si le tombeau n'a point fait faire le livre. » *Mémoires*, p. 73 et note 15, p. 495-499. « Tout ce qu'André de Crète, à la fin du VIIe siècle et au commencement du VIIIe, dit de la résurrection de la Vierge, ne reposerait que sur ce fait que l'on avait trouvé son tombeau à Jérusalem sans que son corps y fût. On voit combien faible est cette raison alors même qu'on aurait la preuve que ce tombeau était celui de la Vierge. D'ailleurs André de Crète ne témoigne-t-il pas ailleurs qu'il ne se tenait pas lui-même pour assuré que la sainte Vierge soit ressuscitée; peut-être Dieu avait-il seulement transporté son corps en quelque endroit comme il fit pour celui de Moïse (*Hom.* III, *P. G.*, t. XCVII, col. 1102 sq.).

Enfin, si l'on interroge les Pères aucun d'eux n'aurait parlé de l'Assomption avant Grégoire de Tours (fin du VIe siècle). Bien plus, il semble que le sentiment des Pères et des conciles, ait été positivement contraire à la croyance en la résurrection corporelle de la très sainte Vierge. Qu'on se rappelle saint Épiphane déclarant que personne ne savait quelle avait été la fin de Marie. Cf. *Mémoires*, p. 73 sq.

Au cours du XIXe siècle et de nos jours on fit surtout remarquer que tout ce qu'avançaient les Pères et les panégyristes n'avait pas d'autre source que des œuvres apocryphes et l'on déclara volontiers à la suite de Renan, *Origines du christianisme*, t. VI, p. 593 que la fête de l'Assomption était née comme tant d'autres du cycle des *Apocryphes*.

Voyons ce qu'il convient de penser de toutes ces objections.

2° *Réfutation des objections.* — *Juvénal et l'Assomption.* — Que le patriarche Juvénal (421-456) ait été, à Jérusalem, le premier à établir ou, du moins, à autoriser la solennité liturgique de l'Assomption, et qu'il se soit fait l'apôtre de la résurrection de Marie, comme il avait été à Éphèse avec saint Cyrille, celui de sa Maternité divine, tout porte à le croire. Saint Jean Damascène le lui attribue positivement, en s'appuyant sur l'histoire Euthymienne, *Hom. II in Dorm.*, *P. G.*, t. XCVI, col. 747-750. Tous les historiens grecs en témoignent de même. La liturgie de la Dormition que l'on trouve chez les monophysites et les monothélites syriens et chaldéens, au dire d'Assémani, liturgie célébrée déjà en leur concile de Nisibe par Jacques de Sarug (451-521) n'a pas pu être adoptée par eux après le concile de Chalcédoine de 451, alors qu'ils avaient pris Juvénal en horreur. Par ailleurs un document copte, assez récemment découvert, montre le tombeau de la Mère de Dieu honoré à Gethsémani, dans la vallée de Josaphat, dès le temps de Juvénal. Cr. Baumstark, *Oriens christianus*, Rome, 1905, t. V, p. 71 et 270, 271. « La basilique de Sainte-Marie où est son sépulcre » est signalée par le *Breviarius de Hierosolymis*, édit. Gildemeister, Bonn, 1882, p. 32, 33, alors que le Calvaire était encore à ciel ouvert, c'est-à-dire avant la mort de sainte Mélanie la Jeune, (30 déc. 439), qui y fit construire un oratoire. Cf. *Analecta Bollandiana*, Paris, 1879, t. VIII, p. 54. Cette date nous ramène vers l'époque du concile d'Éphèse de 431.

Or quand Juvénal donne son sentiment sur le tombeau de Gethsémani et la résurrection corporelle de la très sainte Vierge, il ne le donne pas comme une simple conjecture, comme une opinion empruntée aux *Apocryphes*, il déclare le tenir d'une antique et très certaine tradition, *ex antiqua et verissima traditione*. Cf. Joannes Damascen., *Hom. II, in Dormit. B. M. V.*, *P. G.*, t. XCVI, col. 747-750, dans *Jérusalem*, t. II, p. 818, 819, 829.

Nous avons d'autant mieux le droit de nous fier à ce renseignement donné par saint Jean Damascène que tous les manuscrits de ses œuvres le contiennent et que son raisonnement l'exige. Par ailleurs, tous les historiens grecs, Nicéphore, Michel Glycas, Métaphraste, le Ménologe de l'empereur Basile, citent saint Jean Damascène. De son côté, Théodore le Lecteur (525), presque un contemporain de Juvénal, fait allusion à la résurrection de Marie.

Le fait du tombeau vénéré dès l'époque de Juvénal, l'existence d'une basilique témoignent à n'en pas douter en faveur de la tradition de Jérusalem et de son acceptation générale à cette époque. On n'a donc pas lieu de mettre en doute que l'affirmation de Juvé-

nal dont certains détails accessoires peuvent être discutables ou même erronés, ait reposé pour la substance même du fait, comme le déclare d'après lui saint Jean Damascène, sur une tradition antique très véridique. Par conséquent, saint Grégoire de Tours (544-594) ne fut pas le premier auteur qui ait parlé clairement de la résurrection de la sainte Vierge, et Juvénal s'était fait l'écho autorisé de la tradition de Jérusalem avant que l'*Itinéraire* de 570, dit d'Antonin de Plaisance, ait montré dans la vallée de Josaphat la basilique élevée en l'honneur de sainte Marie : *In qua (valle Gethsemane) est basilica sancte Marie, in qua monstratur sepulcrum, de quo dicunt sanctam Mariam ad cœlos fuisse sublatam.* Cf. Tobler, *Itinera et Descriptiones Terræ sanctæ*, t. I, p. 100; De Rossi, *Bulletin d'archéologie chrét.*, 1865, p. 85.

André de Crète et l'Assomption. — Le moine de Jérusalem, André de Crète, laisse supposer par son argumentation qu'un certain scepticisme règne encore dans quelques parties de son auditoire. Il est moins osé dans ses affirmations que le sera peu après dans cette même église de la vallée de Josaphat, son successeur saint Jean Damascène. Toutefois ses homélies sur la Dormition (voir *Jérusalem*, t. II, p. 817, 818) manifestent la persuasion la plus assurée de la résurrection de Marie. S'il en appelle au tombeau de Gethsémani, c'est comme l'ange de l'Évangile : *Non est hic, surrexit enim, sicut dixit, venite et videte locum, ubi positus erat Dominus*, Matth., XXVIII, 6. Son doute dans la IIIe homélie, ne vise pas le fait de la résurrection de Marie mais la condition de son corps ressuscité. André de Crète se demande si Marie jouit maintenant de la glorification parfaite qui lui est réservée, à cause de ses prérogatives et de ses mérites, pour le temps de la résurrection générale, et si elle occupe déjà au ciel la place qui lui est destinée pour l'éternité. Cf. *P. G.*, t. XCVII, col. 1052 sq., spécialement *homil.*, IIIa vers la fin, col. 1102 sq. Dès lors qu' « André de Crète dit que la mort et la résurrection de la Vierge étaient honorées de tout le monde » c'est donc que tous de son temps étaient pleinement convaincus de la certitude de ce mystère. On n'honore pas un mystère, surtout on n'institue pas une solennité en son honneur, sur une simple conjecture.

Autres témoignages traditionnels sur l'Assomption. — Saint Modeste administrateur patriarchal de Jérusalem en 614, puis patriarche, est le premier à prononcer un sermon sur l'Assomption de Marie et il le fait avec une profonde conviction. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3277 sq. La façon dont s'exprime Modeste prouve que la fête de l'Assomption n'était pas à Jérusalem d'institution récente, et le patriarche tient à montrer qu'il a puisé ses renseignements a des sources authentiques et avant tout à la tradition orale. Après lui viennent les homélies de saint André de Crète († 720) dont nous avons déjà parlé. *In dormitionem Deiparæ*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1053 sq., 1081 sq.; de saint Germain, patriarche de Constantinople († 733), *In sanctam Dei Genitricis dormitionem*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 345 sq., et enfin de saint Jean Damascène († 760), *In dormitionem beatæ Mariæ virginis*, *P. G.*, t. XCVI, col. 716 sq.

Saint Épiphane et l'Assomption. — Si aucun des Pères antérieurs au Ve siècle ne mentionne le fait de l'Assomption, aucun non plus ne dit rien qui le contredise. Saint Épiphane pourtant a déclaré en 376 : « Si quelqu'un pense que je le trompe, qu'il parcoure les Écritures : il n'y trouvera ni que Marie soit morte, ni qu'elle ne soit pas morte, ni qu'elle ait été ensevelie, ni qu'elle ne l'ait pas été. » *Hæres.*, l. III, c. LXXVIII, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 716. Ces paroles, prises isolément sembleraient dire que l'on ne sait absolument rien de la mort et de la fin de la sainte Vierge; replacées dans leur contexte, elles présentent une signification sensiblement différente.

Saint Épiphane a été amené à les écrire d'une part à propos des hérétiques antidicomarianites niant la pureté perpétuelle de Marie et, d'autre part, des collyridiens qui lui offraient des hommages idolâtriques. Les premiers prétendaient, on le voit par le raisonnement du saint, prouver leur assertion insensée par l'Écriture, spécialement par le mot *accepit eam in sua*, montrant, disaient-ils, que la sainte Vierge jusqu'à sa mort avait cohabité avec saint Jean en Asie Mineure. — Oui, réplique le saint Docteur, l'Évangile dit que dès ce jour il la prit chez lui, εἰς τὰ ἴδια; mais elle ne demeura pas avec lui, οὐκέτι παρέμεινε παρ'αὐτῷ. Que si d'aucuns, τινές, prétendent que je me trompe, ils peuvent vérifier si dans les saints Livres se trouve la moindre trace, la moindre mention de la mort de Marie, si elle est morte ou si elle n'est pas morte, si elle a été ensevelie ou si elle n'a pas été ensevelie. Et lorsque Jean fit le voyage de l'Asie, nulle part l'Écriture ne dit qu'il prit avec lui la sainte Vierge, mais le texte sacré se tait absolument [sur sa mort], à cause de la transcendance du prodige, διὰ τὸ ὑπερβάλλον τοῦ θαυμάτος, pour ne pas jeter la stupeur dans l'esprit des hommes. Pour moi, je n'ose pas parler, mais gardant en ma pensée ce que je sais, je garde le silence, ἐγὼ γὰρ οὐ τολμῶ λέγειν, ἀλλὰ διανοούμενος σιωπὴν ἀσκῶ. Peut-être y a-t-il quelque passage où l'on peut trouver quelque trace de la mort de cette bienheureuse et auguste (Vierge). Puis saint Épiphane examine le mot du saint vieilard Siméon, Luc., II, 35; et le ch, XII de l'Apocalypse où l'on pourrait voir des allusions à Marie. Enfin il conclut : « Je n'affirme donc rien et je ne décide pas si elle est restée immortelle ou si elle est morte. La sainte Écriture est au-dessus de ce que peut comprendre l'intelligence humaine; elle a laissé la chose dans l'incertitude au sujet de ce vase insigne d'honneur, pour que personne ne puisse lui attribuer aucune profanation en son corps. Si donc elle est morte, nous ne le savons pas, ni si elle a été ensevelie; mais que l'on se garde de lui attribuer aucune corruption de la chair. » *Hæres.*, l. III, c. LXXVIII, 11; *P.G.*, t. XLII, col. 716. L'argumentation du saint Docteur contre les collyridiens n'est pas sensiblement différente. « L'Écriture semble indiquer que Marie est morte par le martyre : elle peut être demeurée vivante, car je ne sais rien de certain sur sa fin. Quoi qu'il en soit, si elle est morte et a été ensevelie, sa mort a été glorieuse et son corps sacré jouit du bonheur digne de celle par qui la lumière s'est répandue sur la terre. » *Ibid.*, col. 754. Ce que dit saint Épiphane peut se résumer en quelques mots :

1° Jamais Marie n'est allée à Éphèse et elle n'y est pas morte. L'Écriture sur laquelle on se fonde pour cela ne dit rien de semblable : « On voit bien que Jean parcourut l'Asie, dit-il, mais il n'est dit nulle part qu'il ait emmené la sainte Vierge avec lui. » (*Hæres.*, LXXVIII, 11; *P. G.*, t. XLII, col. 716).

2° L'Écriture ne parle pas de la mort de Marie parce qu'elle a été trop extraordinaire et pourrait induire les hommes a lui offrir des hommages outrés. « C'est pourquoi moi-même je ne veux rien dire de ce que je sais. Tout ce que je puis dire et qui est certain, c'est que Marie, en son corps immortel et glorifié, a reçu la récompense de sa chasteté et de son martyre, réel ou moral. Je ne puis me tromper sur ce point. »

Saint Épiphane, il est vrai, paraît ignorer de quelle manière est morte Marie, si c'est par le martyre ou autrement. N'est-ce pas la preuve qu'il ignorait la tradition de Jérusalem qui veut que Marie soit morte d'une mort calme à Sion, non loin du Cénacle? Le

Dr Zahn et d'autres le soutiennent, prétendant constater dans la Dormition de Sion une adjonction postérieure. Si cette conclusion était juste, elle expliquerait l'ignorance d'Épiphane, mais ne prouverait point la non-existence de la tradition de Gethsémani et de la résurrection attestée fermement depuis le ve siècle et marquée par un monument. Cf. Jugie, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles*, dans *Échos d'Orient*, 1926, p. 5-11 et 129-143. Les principaux textes allégués par le P. Jugie ont été discutés par le P. Cavallera, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de l'Inst. cathol. de Toulouse*, 1926, p. 97-116. On trouvera une étude des textes de saint Épiphane aux pages 110-113. L'article du P. Cavallera a pour titre : *A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption.*

CONCLUSION GÉNÉRALE. — La tradition de Jérusalem n'est donc pas une croyance légendaire empruntée aux *Apocryphes;* ce n'est pas davantage une conjecture plus ou moins vraisemblable suggérée par les sentiments d'une piété poétique à l'égard de la Mère de Dieu. Les *Apocryphes* dès le IIe siècle n'ont fait qu'enregistrer une tradition historique des plus douces à la dévotion des fidèles, mais aussi des plus certaines et des plus authentiques. Le témoignage de saint Épiphane que saint Jérôme appelle *inter episcopos clarum in orbe sidus*, dont Tillemont vante le zèle et l'exactitude dans les choses de la foi, *Mémoires*, t. VIII, p. 567, ne saurait être suspect. Ce Père affirme sa croyance formelle à la glorification béatifique, corporelle et immortelle de Marie, en d'autres termes à son Assomption; il se fait ainsi l'écho d'une tradition historique indubitable qui est constatée dès le IIe siècle, de l'avis de Zahn, par les plus anciens *Apocryphes*. C'est dire qu'elle remonte « à la première antiquité » chrétienne, selon l'expression du P. Lagrange, donc aux temps apostoliques eux-mêmes. La divergence sur le lieu même de la Dormition, Gethsémani ou le Cénacle, n'est point l'indice de deux courants traditionnels opposés l'un à l'autre, ni une marque d'incertitude dans la tradition hiérosolymitaine; cette divergence ne serait pas davantage selon nous la constatation d'une efflorescence postérieure; elle prouverait seulement : 1° que l'Église de Jérusalem ne fonda pas sa croyance sur les *Apocryphes;* 2° que le détail de la dormition fut moins divulgué avant l'établissement de la solennité liturgique; 3° que les rédacteurs fantaisistes des *Apocryphes* ont eu recours à des conjectures personnelles, comme pour la Nativité et d'autres souvenirs.

La raison pour laquelle saint Épiphane se refuse à parler davantage de l'Assomption, est sans doute aussi celle pour laquelle les anciens Pères se sont imposés le même silence. Les efforts désespérés que déploya Tillemont pour ruiner ou affaiblir la tradition de Jérusalem sont une preuve manifeste de son invincible solidité. Il est clair maintenant que la critique la plus affinée se trouve dans l'impossibilité de rien trouver pour l'ébranler. — La question d'Éphèse étant définitivement « exclue », le caractère historique de la tradition de Jérusalem s'impose donc à l'évidence. Et en définitive l'Église chrétienne, en acceptant la tradition de Jérusalem sur la Dormition et l'Assomption de la vierge Marie n'a nullement fait preuve ni de crédulité ni de légèreté. La critique historique la plus sévère, la moins suspecte de prévention reconnaît que cette tradition offre les garanties les plus sérieuses d'une authenticité certaine. Et puisque cette croyance catholique au mystère de l'Assomption ne provient pas des *Apocryphes*, puisque elle fut inconnue à la tradition écrite des tout premiers siècles, c'est donc qu'elle remonte jusqu'aux apôtres par la voie de la tradition orale.

BIBLIOGRAPHIE. — Parmi les Dictionnaires de la collection Letouzey, on consultera *Dict. de Théologie*, t. I, 2a, col. 2127-2141; *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. I, 2a, col. 2995-3001. Ensuite on pourra se reporter principalement à : Benoît XIV, *De Festis*, *Opera*, t. IX, p. 276-288; Thomassin, *Traité des Fêtes de l'Église*, 1697, p. 415-423; Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 465 sq. et *Notes sur la sainte Vierge*, surtout *notes* 12-18; U. Chevallier, *Topo-bibliographie*, Paris, au mot *Assomption*; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., t. III, col. 1253; Vaccari, *De B. M.V. Mariæ morte, resurrectione et in cœlum gloriosa assumptione*, 1887; Renaudin, *De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. V.*, Angers, 1900, et *Revue thomiste*, 1901.

En ce qui concerne les *Apocryphes* relatifs à l'Assomption voir : Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 94-136; Le Hir, *De l'Assomption de la sainte Vierge et les livres apocryphes qui s'y rapportent*, dans les *Études*, 1866, t. X, p. 514-555 et, à part, dans les *Études bibliques; Texts and Studies*, t. IV, p. 2 sq.; Bonnet, *Bemerkungen über die alteste Schriften von der Himmelfahrt Maria*, dans *Zeitschrift fur wissensch. Theol.*, 1880, p. 222-247.

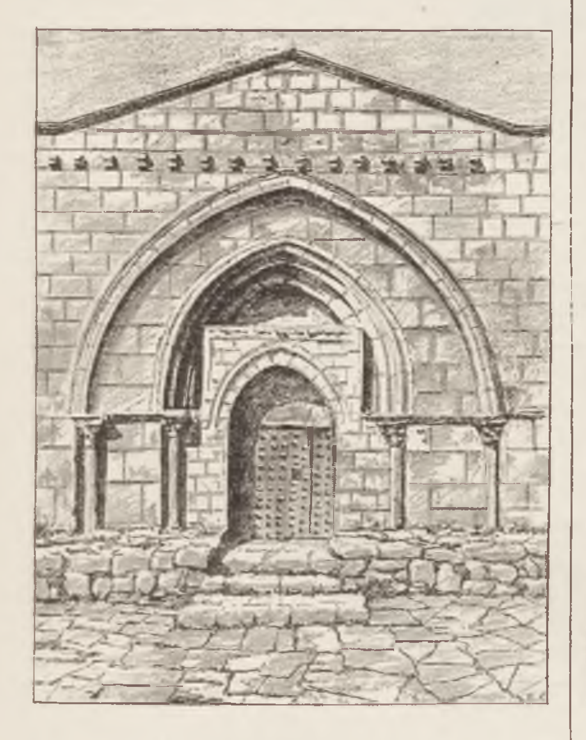
Contre Éphèse et, spécialement, la thèse de Panaghia-Capouli, voir : *Rev. bibl.*, t. VI (1897), p. 136-138 (Mgr Pelt); t. VIII (1899), p. 141-144; *Le lieu de la Dormition de la sainte Vierge*, par le P. Séjourné; t. VIII, p. 589-600, *La dormition de la sainte Vierge et la maison de Jean Marc*, par le P. Lagrange; t. XII (1903), p. 458-467, recension du P. Lagrange à l'occasion du livre du P. Barnabé d'Alsace, O. F. M., sur le *Tombeau de sainte Anne à Jérusalem*; *Analecta Bollandiana*, t. XVI (1897), p. 189-191; R. P. Barnabé d'Alsace, *Le tombeau de S. Joachim et Ste Anne à Jérusalem*, 1903; Gabriélovich, *Le tombeau de la sainte Vierge à Ephèse*, Oudin, 1905; Mgr Timoni, archevêque de Smyrne, *Panaghia-Capouli ou maison de la sainte Vierge près d'Éphèse*, Paris-Poitiers, 1896; Mgr Le Camus, *Les sept églises de l'Apocalypse*, 1896, p. 131 sq.; S. Nirschl, *Das Grab der heil. Jungfrau Maria*, (1896); Zahn, dans la *Neue kirch. Zeitsch.*, t. X, fasc. 5; *Ephèse ou Jérusalem, tombeau de la S. V.*, Paris-Poitiers, 1897; Vincent et Abel, *Jérusalem*, Paris, 1926, t. II, c. XXXI, XXXII, p. 805-831.

L. HEIDET et L. PIROT.

IV. ÉGLISE ÉLEVÉE SUR LE TOMBEAU DE LA SAINTE VIERGE DANS LA VALLÉE DE JOSAPHAT. — Le concile d'Éphèse (431) donna un grand essor au culte officiel de la très sainte Vierge, et c'est alors que durent avoir lieu les premières discussions sur le lieu de la mort et de la sépulture de Marie. L'Église de Jérusalem fit tout naturellement valoir ses titres à la possession de ces endroits vénérables et à l'empereur Marcien qui, en 451, au concile de Chalcédoine, lui réclamait le corps de Marie pour le placer dans l'église Sainte-Marie de Constantinople qu'il venait d'édifier, le patriarche de Jérusalem, Juvénal, déclara, nous l'avons vu (col. 653), que le tombeau de Marie à Gethsémani était vide. Y avait-il alors sur ce tombeau de la vallée de Josaphat qu'indiquait « une antique tradition » quelque monument architectural? On ne saurait l'affirmer avec certitude; en tout cas, ce monument, s'il existait, devait être des plus modestes, c'était une simple chapelle destinée à protéger le tombeau en l'isolant. Mais Juvénal profitant de la demande de Marcien ne manqua pas d'intéresser le Basileus au sépulcre de la Vierge, et entre les années 453 et 458 il édifia sur ce sépulcre la basilique de Sainte-Marie. Cette date, 453-458, est de tous points confirmée par l'examen archéologique de la crypte auquel s'est livré ces dernières années le R. P. Vincent. Cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, p. 828, 829. Vers la même époque, dans la seconde moitié du ve siècle, on trouve la première mention connue de la fête de la Dormition de Marie en Palestine; un texte du ve siècle nous montre tout le peuple réuni « dans l'église de Sainte-Marie, dans les champs de Josaphat ». Cf. Vincent et Abel, *Jérusalem Nouvelle*, t. II, p. 816, texte I. Et la date assignée à cette fête, le 15 août, qui fut par la suite imposée aux Églises comme date où devait se solenniser la Dormition par un décret de l'empereur Maurice (582-602), est sans doute d'ori-

gine hiérosolymitaine et elle pourrait bien ne devoir son origine qu'à la date à laquelle fut célébrée la dédicace même de l'église élevée sur le tombeau de la Vierge par Juvénal, grâce à la munificence de Marcien.

Les attestations du VI[e] siècle sont des plus précises sur l'existence de ce monument : *Ibi est vallis Josaphat; ibi Domnum Judas tradidit. Ibi est* ECCLESIA DOMNAE MARIAE, *matris Domini*, dit vers 530 le pèlerin Theodosius. Le *Breviarius*, avant le mont des Oliviers et après la piscine probatique, montre également la basilique de Sainte-Marie et son tombeau; enfin, en 570, l'*Anonyme de Plaisance* écrit : *ET IN IPSA VALLE EST BASILICA SANCTÆ MARIAE, quam dicunt domum*



33.— Extérieur du Tombeau de la Vierge à Gethsémani.
D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, pl. LXXXIII.

ejus fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse. Ipsa vallis Gessemani ibidem vocatur Josaphat. Voir pour les textes et les recueils d'où ils sont puisés *Jérusalem*, t. II, p. 817.

Quand vint, en 614, Chosroès II, l'église du tombeau de la Vierge fut ruinée l'une des premières. Moins de cinquante ans après elle était de nouveau debout. Arculfe, en 670, la décrivait en ces termes : « Le monument se compose, disait-il, de deux églises superposées; l'église inférieure s'élève en rotonde sur des fondations de pierres très rares; à la partie orientale se dresse un autel; et, à droite de cet autel, on trouve le tombeau de marbre qui reçut autrefois la dépouille de sainte Marie. » Cf. *op. cit.*, p. 817. La similitude matérielle de ce sépulcre avec celui de Jésus, le but poursuivi par les architectes fit adopter pour le monument du tombeau de la Vierge une forme extérieure presque analogue à celle du Saint-Sépulcre, un plan octogonal avec coupole (voir fig. 35). On trouvera l'analyse architecturale du monument et sa description détaillée dans Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, c. XXXII, *Tombeau de la Vierge. Le Monument*, p. 821-831 et planches LXXXI-LXXXIV.

La basilique de Sainte-Marie en la vallée de Josaphat fut détruite au XI[e] siècle soit par Hakem, soit par les Turcs assiégés dans Jérusalem, la crypte toutefois ne subit pas de sérieux dommages et le sépulcre fut respecté. Quand en 1108 les Croisés arrivèrent à Jérusalem ils trouvèrent l'édifice totalement ruiné.

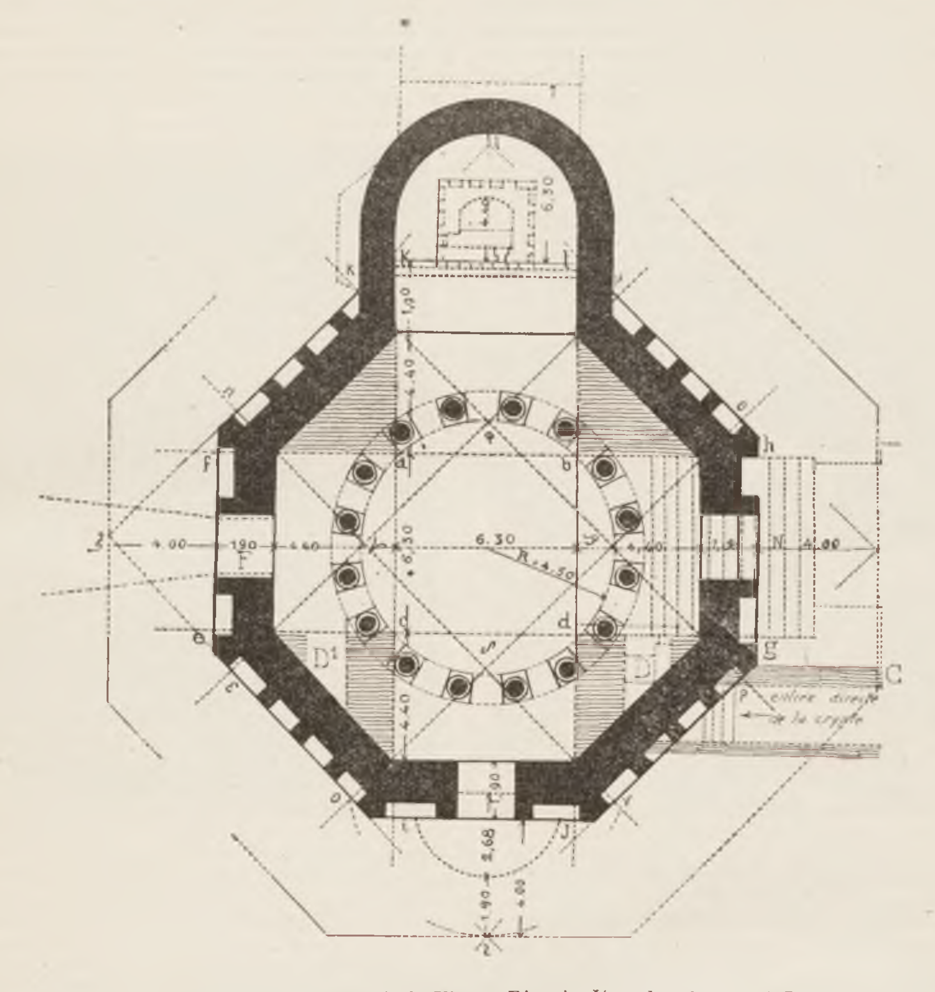
Godefroy de Bouillon établit près du tombeau de la Vierge un monastère de bénédictins. Ceux-ci grâce à la générosité des Princes et des Prélats purent, dès 1112, commencer à relever le sanctuaire « de la bienheureuse vierge Marie de la vallée de Josaphat. »



34. — Intérieur du tombeau de la Vierge à Gethsémani.
D'après Vincent et Abel, *Jérusalem*, t. II, pl. LXXXIII.

En 1130, la restauration était achevée, et, en 1154, Idrîsî parlait de l'église dédiée à Sitty Mariam et connue sous le nom de Notre-Dame de Josaphat comme « d'une grande et fort belle église » (voir fig. 33-34). Les ruines de ce monument encore partiellement visibles au fond du Cédron facilitent l'intelligence des descriptions que nous en ont laissé les auteurs du Moyen Age. *Jérusalem*, t. II, p. 814, 815. L'Église bénédictine avait elle aussi sa crypte et son église supérieure. On accédait à la crypte par un escalier d'une quarantaine de marches; les voûtes et les murailles de cet escalier étaient recouvertes de fresques reproduisant la scène de la Dormition et celle des funérailles de Marie, inspirées par les récits apocryphes et traitées suivant les règles de l'iconographie byzantine. On y voyait Jésus prenant entre ses bras le corps de sa mère; les Apôtres en larmes entourant le cercueil et le Juif Jéphonias, qui avait osé porter sur ce cercueil une main sacrilège, tendant ses deux moignons vers le corps de la Vierge, tandis que ses deux mains coupées par un ange gisaient à terre.

De part et d'autre de l'entrée de la crypte étaient représentés saint Jérôme et saint Basile; au centre du chœur de l'église souterraine se trouvait le tombeau de la Vierge revêtu de marbre et de mosaïque. Voici la description qu'en donnait Daniel : « Ce tombeau, situé dans un vallon est une petite grotte taillée dans le roc, avec une entrée si basse qu'un homme courbé peut à peine y passer. Au fond de la grotte, en face de l'entrée, on voit comme un petit banc dans le roc, et c'est sur ce banc que fut déposé le corps sacré de notre très sainte dame et Mère de Dieu, et d'où il fut porté incorruptible en paradis. Cette grotte est à peu près de la hauteur d'un homme; elle a quatre coudées de largeur et a la même dimension en longueur; l'intérieur de la grotte a l'aspect d'une petite chapelle revêtue de belles dalles en marbre. » Cf. *Jérusalem*, t. II, p. 815. Ce tombeau de la Vierge, comme celui du Christ, était encadré d'arcades posées sur vingt colonnettes, et il était couronné d'un ciborium d'or et d'argent. La représentation picturale de la scène de l'Assomption était accompagnée de versets empruntés à l'office du 15 août.



35. — Plan du tombeau de la Vierge. D'après *Jérusalem*, t. II, p. 827

En 1187, après le succès de Saladin, l'abbaye, bénédictine, ses dépendances et l'église supérieure de Notre-Dame de Josaphat furent rasées. La crypte et son entrée monumentale échappèrent à la destruction, mais non le décor répandu sur les murs ou autour du tombeau. Cette crypte en forme de croix latine de 30 mètres de long sur 8 mètres de large est tout ce qui subsiste aujourd'hui du monument élevé à l'époque des croisades. On y accède toujours par le vaste escalier de 48 marches. Le tombeau se trouve actuellement à environ 12 mètres au-dessous du sol exhaussé de la vallée et, comme les terrassements qui suivirent l'œuvre de démolition ont bouché les fenêtres qui au Moyen Age répandaient dans cette crypte une lumière assez abondante pour permettre d'y distinguer peintures et inscriptions, l'église souterraine actuelle de Notre-Dame de Josaphat est plongée dans la plus complète obscurité. Aucune sculpture ne décore le monument à l'intérieur; le porche avec ses colonnettes en marbre blanc à chapiteaux foliés, présente un beau spécimen d'architecture romane. Le sanctuaire du Tombeau de la Vierge appartient de nos jours aux Grecs et aux Arméniens.

L. PIROT.

ATAROTH ADDAR. — Voir *Dict. de la Bible*, t. I, 2ª, col. 1204, 1205. Ataroth Addar est une ville frontière septentrionale de la tribu de Benjamin, Jos., XVI, 5. De même qu'en la Vulgate, *'Atrôt Addar* du texte hébreu paraît un nom composé désignant une ville unique. Les Septante au contraire inter-

prètent 'Αταρὼθ καὶ 'Ερὼκ, 'Ορεχ, XVIII, 13, et indiquent ainsi deux localités distinctes. 'Ερὼκ ou 'Ορεχ est sans doute la transcription d'Archi du verset 2 du c. XVI où on lit Archi-Ataroth. Cette Ataroth est, selon toute apparence, la même que celle du verset 5 et du c. XVIII, 13. Il faut donc lire Ataroth-Archi, ou Ataroth d'Archi (près d'Archi), selon la manière ordinaire de l'Écriture, au lieu de Ataroth Addar. Cette dernière leçon ne peut être qu'une bévue du copiste qui a lu 'adar au lieu de 'arak avec resch et caph final. Cf. *Dict. de la Bible*, t. I, 2ª, col. 1204.

Archi est généralement identifiée avec *'Ain 'Arik*,



36. — Site d'Ataroth Addar.
D'après L. Heidet.

ibid., col. 932. E. Robinson a reconnu l'Ataroth biblique dans le *Kh-'Atâr î* rencontré par lui, en 1838, à 3 kilomètres au nord d'*er-Râm*, Rama, à gauche de la route de Jérusalem à Naplouse, à la même distance au sud d'*el-Bîreh* et à 7 kilomètres au sud-est de *'Ain 'Ar k*, *Biblical researches in Palestine*, Boston, 1841, p. 314. A peu près tous les Guides et tous les Palestinologues ont depuis adopté l'identification, Bædecker, Liévin, Meistermann, les professeurs de N.-D. de France, Macmilian, Kiepert, Buhl, Guthe, Riess. Quelques-uns cependant, comme Couder et Cook, se sont réservés : *'Atârâ* n'a rien d'ant que que le nom. C'est une toute petite ruine, de caractère exclusivement arabe qui ne semble pas même remonter jusqu'aux croisades. Ouverte et sans mur, située au pied du *Tell en-Nasbeh*, au sud, elle est dominée encore par les collines qui s'élèvent à l'est du chemin de Naplouse : elle ne correspond en rien à l'idée que donne le nom d'Ataroth et les autres *Atara* connues, d'une citadelle puissante « couronnant » une colline commandant tous les alentours.

C'est le mot de saint Jérôme, *Ataroth juxta Rama*, indiquant une Ataroth au nord de cette localité *Onom.*, éd. Klostermann, p. 27, qui dit assez que l'on ne peut aller bien loin chercher l'antique Ataroth de la tribu de Benjamin.

L'année dernière (1926), le *Tell en-Nasbeh* a été exploré pour le compte de la *Pacific school of religion*, Berkeley, Californie, par le Dr W.-F. Badé, d'avril à mai. A l'angle sud-est les explorateurs ont découvert une muraille d'une extrême puissance défensive, d'une épaisseur énorme de 4 m. 50 à 5 mètres. Elle était formée de blocs très régulièrement équarris, dont plusieurs n'ont pas moins de 5 mètres de longueur. Le coin est arrondi en forme de tour. Un second mur en glacis s'appuie à l'extérieur sur le premier. Ce mur aussi large que le premier donne au rempart une épaisseur totale d'au moins 9 mètres à son sommet. Ce remarquable ouvrage est évidemment cananéen et probablement du deuxième âge du bronze (env. 1900-1600) c'est-à-dire, de la même époque que le mur extérieur de Jéricho. *Biblica*, R. P. Al. Mallon, *Tell en-Nasbeh*, octobre-décembre, 1926, p. 467 sq. L'exploration du mur n'a pas été continuée, mais il apparaît déjà qu'il couronnait entièrement le plateau supérieur d'une couronne ou diadème gigantesque, dont probablement de hautes tours étaient les fleurons, ce qui justifia le nom d'Ataroth.

La plate-forme est toute perforée de citernes et de grottes dont les unes ont servi d'habitation, les autres de sépulture. On y a recueilli des tessons de poterie, de diverses époques : grecque, hébraïque et cananéenne dont plusieurs révèlent des formes d'une rare beauté et perfection, *op. cit.*, p. 469. Les explorateurs se sont posé la question : est-ce Maspha, est-ce Beroth? Autrefois, on identifiait Beroth avec El-Bireh, Maspha avec Nébi-Samouil et on ne mettait rien à Tell en-Nasbeh qui n'avait pas été exploré. Aujourd'hui, on serait porté à chercher, certains du moins, à Tell en-Nasbeh, Maspha ou Beroth. Il nous semble que ces deux localités doivent être cherchées ailleurs. Tell en Nasbeh « la colline de la borne » ou Tell-Nasbeh « la colline-borne » est en tant que nom propre d'origine récente. Au XVIe et XVIIe siècles les pèlerins indiquaient ici l'un des monceaux de pierres qui couvrent la colline ou la colline elle-même comme formant la « borne » qui délimitait les tribus de Benjamin et d'Éphraïm, et plus tard les deux royaumes d'Israël et de Juda. Cf. Christophe Furer d'Haimenddorf (1565-1567) *Itinerarium Ægypti... Palaestinæ...*, Nuremberg, 1621, p. 91.

Le nom de Beroth indique un endroit riche en puits d'eau vive, et le Tell en-Nasbeh n'a qu'une pauvre petite source souvent tarie en été et qui ne devait guère être à portée de la forteresse en temps de siège, car il ne semble pas qu'elle ait été mise en relation avec elle par un sinnor.

La seule localité biblique que l'on puisse chercher au Tell en-Nasbeh est Ataroth-Archi ou Addar. Les fouilles qui viennent de reprendre apporteront sans doute d'autres découvertes qui permettront de confirmer nos déductions.

L. Heidet.

AUTHENTICITÉ. — I. Étymologie du mot. II. Sens juridique. III. Sens critique du mot authenticité.

I. Étymologie du mot. — Le substantif αὐθεντία et l'adjectif αὐθεντικός dérivent du mot αὐθέντης qui d'après *Théodore Gazaeus* περὶ μηνῶν 15 (*P. G.*, t. XV, col. 1204) a le même sens que αὐτόχειρ, celui qui fait quelque chose de sa propre main. Il sert spécialement à désigner celui qui de sa propre main

tue quelqu'un ou se tue lui-même, donc l'assassin ou celui qui se suicide. On le rencontre avec le premier sens dans Euripide, *Supplem.*, 442, δῆμος αὐθέντης χθόνος; cf. A. Lobeck, *Phrynichi eclogæ*, Lipsiæ, 1820, 120, et dans Sap., XII, 6, καὶ αὐθέντας γονεῖς ψυχῶν ἀβοηθήτων, où il est question des parents qui immolent de leurs propres mains leurs fils aux idoles. Pour le second sens, on pourra voir Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, IV, 4; cf. *P. G.*, t. VIII, col. 1229, φονέα δὲ εἶναι ἑαυτοῦ καὶ αὐθέντην. Dans le grec postérieur cette signification fut pour ce mot tout à fait rare. Une seconde signification prévalut : κύριος αὐτοκράτωρ, le maître qui a autorité, d'où dans le grec moderne, ἀφέντης et en turc *efendi*; cf. Kretzschmer Glotta, *Zeitschrift für griech. und lat. Sprache*, t. III, p. 289-293 (1912). Enfin par suite du commerce des Grecs avec les Romains et en raison de l'influence de la langue latine comme le note le même Théodore, ce terme reçut une troisième signification, il désigna l'auteur, αὐτουργός, v. gr., αὐθέντης τῆς πράξεως, Polybe, XXIII, XIV, 2. Ces deux dernières significations nous intéresseront seules ici; elles indiquent le sens juridique « qui fait autorité » et le sens critique « qui est bien de l'auteur ou du temps auquel on l'attribue » du mot authenticité.

II. Sens juridique du mot Authenticité. — La seconde signification, celle par laquelle le mot αὐθεντία implique l'idée d'autorité est de la plus grande importance, cf. αὐθεντεῖν, agir de sa propre autorité, exercer un pouvoir absolu, I Tim., II, 12, et αὐθεντικός, celui qui a l'autorité. En conséquence, une loi est dite authentique si elle a été promulguée par celui qui a le pouvoir de faire des lois; un décret est proclamé authentique s'il a été porté par celui qui jouit de l'autorité. Et parce que un tel document fait foi par lui-même, sans avoir besoin de la confirmation d'autrui, l'adjectif αὐθεντικός devient synonyme de digne de foi, de plein d'autorité, αὐτόπιστος, ἀξιόπιστος. En ce sens Cicéron dit à Atticus, IX, 14, *quidam*, αὐθεντικῶς, *narrabat*, et X, 9 : *id enim*, αὐθεντικῶς, *nuntiabatur*. Et comme en soi l'autorité indubitable et légitime ne convient qu'au seul document original, fait ou approuvé par celui qui a autorité, sont déclarés authentiques ces documents ou ces actes originaux eux-mêmes. Cf. Paulus, *In lib.*, II, *De fide instrument;* Ulpian, *Dig.*, x, 24, *hæredem enim exemplaria debere dare, tabulas vero authenticas ipsum tenere.* Cf. Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 44; *P. L.*, t. LXXVII, col. 508 : *Eisque vel authentica vel exemplaria eorum dentur. Epist.*, III, 3; *P. L.*, t. LXXVII, col. 606 : *De sex vero unciis domus, si authenticam chartulam non videmus, aut exemplaria, nihil possumus facere.* Enfin, en général, un acte est dit authentique si par lui-même et par lui seul il fait foi et autorité; cf. Julian, *Tract. de fide instrum.* : *Authenticum est scriptum aliquod, quod ex se fidem facit in judicio et supremæ est auctoritatis, ut a nullo rejici vel in quæstionem revocari queat.* Cf. G. Bonaccorsi, *Questioni bibliche*, Bologna, 1904, p. 31.

Ce sens légal ou juridique reçu par l'Église du droit romain a toujours été retenu par elle. Ainsi Jean Balbi, O. P., († 1298) dans son ouvrage *Catholicum* qui fut autrefois si estimé explique le mot *authenticus*, par cette paraphrase, *auctoritate plenus vel fide dignus cui primo credebatur ex sui dignitate.* Pierre de Bergame, O. P. († 1482), dans sa *Tabula aurea ad Opera S. Thomæ*, dit à propos du mot *Magister*, *Magister Sententiarum non est authenticus, ideo in multis non tenetur*, c'est-à-dire que le Maître des Sentences ne jouit pas dans les Universités d'une autorité telle qu'on ne puisse le contredire. D'autres exemples analogues peuvent être relevés dans Bonaccorsi, *op. cit.*, p. 32, note 2; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e édit., Paris, 1894, p. 118 sq. Hugues de Saint-Victor, *Erudit. didascalica*, IV, 14; *P. L.*, t. CLXXVI, col. 186 sq., range parmi les livres authentiques les écrits des Pères orthodoxes auxquels il oppose les livres apocryphes, c'est-à-dire les livres que nous appelons nous-mêmes apocryphes et les œuvres des hérétiques qui ne méritent aucune confiance.

Tertullien est le premier, qui, à notre connaissance, se servit de ce terme « authentique » pour l'appliquer aux Livres saints. Dans le *De præscript.*, 36, *P. L.*, t. II, col. 58, il parle des lettres authentiques des Apôtres. Toutefois, on n'est pas d'accord sur le sens exact de ce texte. Certains prétendent que par cette expression Tertullien a voulu viser les autographes eux-mêmes des Apôtres; mieux vaut, semble-t-il, d'après le contexte supposer qu'il voulut désigner des lettres écrites en grec, c'est-à-dire dans la langue même que parlaient les Apôtres, car il poursuit en ces termes : *sonantes vocem... uniuscujusque.* Cf. *De monogamia*, 11, *P. L.*, t. II, col. 946, où nous lisons : *Sciamus plane non sic esse in græco authentico.*

Dès les premiers temps de l'Église on fut très fermement convaincu que les saintes Écritures avaient été composées sous une influence spéciale du Saint-Esprit, et donc avaient comme auteur Dieu lui-même, souveraine et suprême vérité. En raison de cette origine divine les saintes Écritures jouissaient d'une autorité infaillible. Aussi saint Augustin écrivait-il à saint Jérôme : *Solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur didici tunc timorem honoremque deferre, ut nullum earum auctorem in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Epist.*, LXXXII, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277. Bien plus le Christ lui-même atteste cette infaillible autorité des Écritures quand il s'en sert pour confondre les Juifs, affirmant que l'Écriture ne peut être anéantie, οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, Jean, x, 35, voulant dire par là que son autorité ne pouvait être ni détruite, ni récusée. C'est donc à juste titre que les saintes Écritures sont dites authentiques par opposition aux livres apocryphes qui sont d'une autorité incertaine et qui ne peuvent pas convaincre par eux-mêmes. Les Livres saints sont honorés de ce titre de livres authentiques par Sidoine Apollinaire, *Epist.*, VII, 9, *P. L.*, t. LVIII, col. 575, par Claudien Mamert, *De Statu animæ*, I, 2 et II, 9, *P. L.*, t. LIII, col. 701, 753, etc. Saint Bonaventure justifie parfaitement le bien-fondé de cette appellation. L'authenticité équivaut selon lui à la certitude de l'autorité, *quia non est certa auctoritas ejus qui potest fallere vel falli; nullus autem est qui falli non possit et fallere nesciat nisi Deus et Spiritus Sanctus; hinc est quod ad hoc quod Scriptura Sacra modo sibi debito esset perfecte authentica, non per humanam investigationem est tradita, sed per revelationem divinam. Breviloquium, Prolog.*, § 5. Édit. Quaracchi, 1891, t. V, p. 207. Le P. Bonfrère, S. J., note dans le même sens que les saintes Écritures sont par elles-mêmes authentiques, parce qu'elles ont été dictées par l'Esprit-Saint et tiennent par conséquent de Dieu même leur autorité de Livres divins. Et comme nous ne connaissons que par l'Église cette autorité de Livres divins, il en résulte que pour nous les Livres saints ne sont pas authentiques tant que l'Église ne s'est pas prononcée sur ce point. Et dans ce cas, la notion d'authenticité, bien qu'elle soit d'acception plus vaste, rejoint celle de canonicité et se confond avec elle, *Præloquia in Scripturam Sacram*, cap. VII, sect. III, dans Migne, *Cursus Script. Sacræ*, t. I, p. 12.

Les anciens protestants qui admettaient l'inspiration divine des saintes Écritures donnaient eux aussi le même sens au mot authenticité; cf. J. Gerhard († 1637), *Exeg.*, dans le t. I, *Loc. theol.*, § 40;

Abr. Calovius († 1686), *Systema theol.*, I, cap. IV; J. G. Carprov († 1757), *Critica sacra, Edit. altera*, Lipsiæ, 1748, p. 65 sq. : *Ista porro auctoritas*, αὐθεντική, *Scripturæ, et ob exactissimam Auctoris veracitatem, fidem sibi conciliat irrefragabilem, ut propter Deum, mentiri aut fallere nescium ei credatur, omniaque ejus contenta veritati ex amussim respondere censeatur, et ob ejusdem majestatem mentes omnium obligat et obstringit ad omne illud credendum, præstandum et sperandum, quod credere ac præstare illa jubet.*

En raison donc de leur origine divine les saintes Écritures sont des documents authentiques de la Révélation divine. Or cette authenticité ou si l'on veut cette autorité irréfragable convient en premier lieu et surtout aux autographes eux-mêmes, c'est-à-dire, aux exemplaires originaux qui cependant ne sont pas parvenus jusqu'à nous; elle convient ensuite même aux exemplaires transcrits sur les originaux, dans la mesure où ceux-ci reproduisent le texte autographe primitif dans sa totalité et sans altération. A ce point de vue le texte hébreu de l'Ancien Testament et le texte grec du Nouveau Testament, tels que nous les possédons présentement, doivent être dits authentiques. Une version, au contraire, même si elle reproduit fidèlement le texte original, ne peut être déclarée authentique que par l'autorité compétente, en l'espèce, par l'Église. Ainsi firent les Pères du concile de Trente, quand ils déclarèrent que la version latine Vulgate devait être tenue pour une version authentique de la sainte Écriture. Voir dans le *Supplément*, au mot VULGATE *(Authenticité de la)*.

Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne on crut communément et, pendant un certain temps, que la version des Septante avait été inspirée. Pour ce motif, elle eut une grande autorité et, sans aucune déclaration spéciale de l'Église, elle fut tenue pour authentique; cf. saint Hilaire : *Cum horum nihil in authentico LXX translatorum libro ita editum reperiatur. Lib. Psalm., prol., P. L.*, t. IX, col. 233; *Sed perfecta horum LXX interpretum auctoritas manet, in Psalm. II*, n. 3, *P. L.*, t. IX, col. 263; Philastre de Brescia, *Hær.*, cap. XCI, *P. L.*, t. XII, col. 1279; saint Jérôme, *Epist.*, LVII, *Ad Pammach., De optimo genere interpretandi (passim)*, *P. L.*, t. XXII, col. 568 sq.

Ce sens légal ou juridique du mot authentique apparaît encore, quand nous parlons de l'interprétation authentique des saintes Écritures qui appartient au seul magistère infaillible de l'Église, à laquelle a été confiée la mission de conserver le dépôt de la foi, de le proposer et de l'expliquer aux fidèles.

III. SENS CRITIQUE DU MOT AUTHENTICITÉ. — A l'époque moderne le mot « authentique » reçut un sens nouveau qu'il convient d'appeler « *sens critique* ». Les Pères et les plus anciens interprètes ne s'étaient souciés que de l'origine divine de la sainte Écriture; en tant qu'elle avait Dieu pour auteur, elle avait pour elle l'autorité la plus haute; des auteurs humains des saintes Lettres, on ne s'était pas beaucoup préoccupé. Ainsi saint Grégoire le Grand exposant les opinions diverses sur l'auteur du livre de Job, écrivait : *Quis hæc scripserit, valde supervacue quæritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus credatur. Cum ergo rem cognoscimus ejusque rei Spiritum Sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quærimus, quid aliud agimus nisi legentes litteras de calamo percontamur. Præf. in Job*, cap. I, n. 2; *P. L.*, t. LXXV, col. 517. Dans le même sens Melchior Cano, O. P. († 1560) dit aussi : *Librum esse hujus aut illius scriptoris non admodum interest catholicæ fidei, dummodo Spiritus Sanctus auctor esse credatur. Quod Gregorius in proœmio super Job, cap. I, erudite et tradit et explicat. De locis theolog.*, t. II, cap. XI, n. 25.

Le premier parmi les catholiques qui ait traité *ex professo* des auteurs humains des Livres saints est Sixte de Sienne, O. P. († 1599) dans le premier volume de sa *Bibliotheca sancta* (Venetiis, 1566). De lui dépendirent beaucoup d'auteurs postérieurs, entre autres, Bonfrère, *Præloquia in totam Scripturam sacram* (1625), cap. VII, *De scriptoribus hagiographis*, Migne, *Cursus Scrip. Sac.*, t. I, p. 48 sq.

Parmi ceux qui s'adonnèrent surtout à cette étude critique de la sainte Écriture, il faut signaler en tout premier lieu Richard Simon († 1712) de l'Oratoire de France et Daniel Huet († 1721), *Demonstratio evangelica* (Parisiis 1679). C'est alors que naquit peu à peu une science d'introduction aux saintes Écritures, qui à l'aide de tous les éléments scientifiques qu'elle pouvait se procurer et de toutes les garanties dont elle pouvait s'entourer, s'efforça de se renseigner sur l'origine humaine, l'intégrité et la véracité des Livres saints.

Pour ce motif et en raison de ces études spéciales, le mot authentique reçut un nouveau sens, inconnu des anciens, et dérivant de la troisième signification attribuée au mot αὐθέντης « l'auteur » considéré sous cet aspect. Un livre authentique est donc un livre qui a été écrit par celui dont il se réclame ou auquel il est communément attribué. Ainsi formulée cette définition est incomplète. Il y a plusieurs livres de l'Ancien Testament dont les auteurs sont tout à fait inconnus; il convient par conséquent d'ajouter « ou qui est de l'époque qu'on a coutume de lui assigner. » Et même avec ce complément, cette définition ne saurait être considérée comme parfaitement satisfaisante. Il y a, en effet, dans l'Ancien Testament plusieurs livres dont l'époque de composition est inconnue ou du moins incertaine. Il vaut donc mieux déclarer humainement authentique tout livre dont l'origine n'est entachée d'aucune fraude, ou tout livre dont l'origine est légitime. Il faut avouer d'ailleurs que la dénomination d'authentique est peu heureuse; elle prête à confusion. Mieux vaudrait se servir des expressions latines, *genuinus* (γνήσιος), *genuinitas*. Mais l'usage a déjà prévalu et imposé le terme « authentique ». D'ailleurs les vocables latins *genuinus* et *authenticus* sont souvent employés indifféremment l'un pour l'autre.

L'authenticité des Écritures, envisagée sous cet aspect, diffère du tout au tout de cette authenticité des Livres saints dont parlaient les Anciens. Pour eux l'authenticité provenait de l'inspiration et elle s'imposait comme dogme de foi. Pour les auteurs modernes au contraire, l'authenticité est en fonction de l'origine humaine des Livres saints, et cette origine en elle-même ne relève pas de la foi sauf quand l'Écriture elle-même se prononce sur l'origine d'un livre, ou quand le magistère infaillible de l'Église émet une définition sur l'auteur d'un Livre saint.

La question de l'auteur humain d'un Livre saint, est en effet en général indépendante de son inspiration, et l'on peut parfaitement être pleinement assuré de l'inspiration divine d'un livre sans ne rien savoir ni de son auteur ni de son époque de rédaction. C'est le cas du livre des Juges, des livres de Tobie et de Judith. *Quæstio de Scriptoribus humanis singulorum librorum sacrorum ex doctrina de inspiratione solvi nequit*, dit le P. Pesch, S. J., *neque vicissim ex ejus solutione pendet, utrum liber aliquis dicendus sit inspiratus necne. De Inspiratione S. Script.*, p. 403. Il peut donc arriver que pour des raisons sérieuses un livre soit attribué à un autre auteur qu'à celui auquel il a été communément attribué, sans que son caractère de livre inspiré en soit le moins du monde affecté. L'Ecclésiaste offre un exemple de ce genre.

Toutefois ce serait une erreur de croire que la question de l'authenticité humaine des Livres saints est une question absolument sans importance. Elle

est, au contraire, de la plus haute importance quand il s'agit des livres prophétiques. En effet, investi d'une mission divine, le prophète doit appuyer ses oracles sur sa propre autorité; aussi voyons-nous les prophètes mettre avec soin leur nom en tête de leurs écrits, alors que nous ne connaissons pas le plus souvent les auteurs des livres historiques. Une prophétie anonyme serait de nulle valeur. C'est le motif pour lequel le prophète du Nouveau Testament saint Jean, qui ne se fait connaître ni dans son Évangile ni dans ses Épîtres, se désigne plusieurs fois par son nom dans l'Apocalypse.

De plus, il peut arriver que la question de l'origine humaine d'un Livre saint soit parfois étroitement liée avec le dogme. Si on affirmait par exemple que le Quatrième Évangile n'est pas l'œuvre de l'apôtre saint Jean, mais qu'il a été composé au milieu du IIe siècle pour défendre ou pour attaquer les erreurs gnostiques ou pour tout autre motif analogue, par le fait même, on diminuerait ou on révoquerait en doute, ou même on détruirait totalement la valeur du témoignage dogmatique du Quatrième Évangile. Enfin, la solution de la question relative à l'origine humaine d'un Livre saint importe au plus haut point à la pleine intelligence de ce livre. On en comprend bien mieux et le sens et la portée quand on connaît celui qui l'a écrit, sa formation intellectuelle, le but qu'il s'est proposé, les motifs qui l'ont poussé à écrire ce qu'il a voulu exposer.

Les témoignages que contiennent les Livres inspirés eux-mêmes sur leur origine humaine sont de la plus haute valeur en raison de l'infaillibilité de Dieu inspirateur, à la condition toutefois d'être clairement interprétés. Ainsi les paroles du Christ dans saint Jean, v, 45 sq., *Est qui accusat vos Moyses in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan* (mieux vaudrait *utique) et mihi, de me enim ille scripsit. Si autem illius litteris*, τοῖς ἐκείνου γράμμασι, *non creditis, quomodo verbis meis credetis?* Ces paroles, d'après le contexte, ne peuvent pas s'entendre comme si Jésus modelait son langage sur celui des Juifs ses contemporains qui attribuaient couramment le Pentateuque à Moïse, car Notre-Seigneur envisage ici non pas le livre de la Loi qui était reconnu comme de Moïse, mais la personne même du Législateur des Hébreux. On est donc obligé en raison de ce texte de tenir pour certain que Moïse a écrit sur le Messie, et que ses écrits à l'époque où parlait Jésus étaient aux mains des Juifs; mais on ne peut pas dire avec Cornely : *Integrum Pentateuchum, quatenus sive verbis sive rebus adventum Christi prædixit, hoc textu designari nemo prudens negaverit. Introductio*, t. II, p. 86.

Le Magistère ecclésiastique n'a encore jusqu'à ce jour rien défini au sens propre touchant les auteurs humains des Livres saints. Magnier a prétendu, en parlant du décret du concile de Trente, que les Pères du concile avaient enseigné avec la même autorité infaillible et que les Livres sacrés étaient canoniques, c'est-à-dire inspirés de Dieu, et qu'ils avaient pour auteurs ceux-là même dont les noms étaient cités dans le décret. Selon lui la même infaillible autorité qui livra aux fidèles les évangiles et les autres livres de l'Écriture comme inspirés de Dieu, aurait également déclaré que ces livres étaient de Matthieu, Marc, Luc et Jean (et ainsi pour les noms des autres hagiographes qui sont mentionnés dans le décret). Il faudrait donc admettre que cette même autorité aurait implicitement affirmé que les auteurs nommés ont bien été les instruments choisis par Dieu inspirateur pour composer les Livres saints. Cf. *Critique d'une nouvelle Exégèse critique*, Paris, 1899, p. 57 sq. Du même, *Éclaircissements exégétiques*, Paris, 1901, 1re édit., p. 27 sq. — G. Badino, *Il Padre Amelli e l'alta critica biblica*, Genova, 1906, p. 24, fut enclin à soutenir cette opinion; il écrivit en effet : « Mais le fait que le concile qui représentait l'Église *universelle*, attribuait ces livres à tels auteurs, est au moins une preuve irréfutable sur ce point, de ce magistère *universel* qui (selon le concile du Vatican) suffit pour rendre de *foi obligatoire* une doctrine quelconque proposée par ce magistère ».

Dans ces assertions, il y a du vrai et il y a du faux. En effet, en ce qui concerne les écrits du Nouveau Testament et particulièrement les évangiles, leur origine apostolique a été le criterium pour distinguer les livres vraiment inspirés des écrits apocryphes. Les anciens Pères insistent beaucoup sur ce fait que ces livres ont été écrits par les Apôtres. L'évêque d'Antioche, Sérapion, écrit vers 190 après J.-C. : *Nos et Petrum et reliquos Apostolos perinde ac Christum ipsum suscipimus.* Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. XII. Et si diverses opinions ont été émises dans le passé sur l'épître aux Hébreux, ce fut parce que l'on douta de son origine apostolique; il en fut de même pour l'Apocalypse et les petites épîtres catholiques. Sauf ces cas, et comme nous l'avons déjà dit, les Pères et les anciens interprètes ne se soucièrent pas beaucoup de l'origine humaine des Livres saints, surtout de ceux de l'Ancien Testament. Il suffit de se rappeler ce que dit saint Grégoire le Grand au sujet de l'auteur du livre de Job, voir col. 669. Plusieurs Pères attribuèrent à Salomon le livre de la Sagesse et l'Ecclésiastique, ce qui est manifestement erroné; d'autres voulurent, non moins à tort, que tous les Psaumes, aient été composés par David. Dans tous ces cas, il ne saurait être question de tradition universelle, donc, de tradition apostolique.

L'intention des Pères du concile de Trente fut de définir quels livres devaient être reçus comme sacrés et canoniques, car, à cette époque, non seulement les protestants rejetaient les livres que l'on est convenu d'appeler deutérocanoniques, mais il y avait aussi des auteurs catholiques, tels que Érasme et le cardinal Cajétan qui n'admettaient pas certains Livres saints. Le premier révoquait en doute l'épître aux Hébreux, la IIe épître de saint Pierre, la IIe et la IIIe épître de saint Jean; le second, en dépit des Pères et des conciles, s'en tenait exclusivement pour l'Ancien Testament à l'opinion de saint Jérôme. Dans le Nouveau Testament, en dehors des livres déjà révoqués en doute par Érasme, Cajétan rejetait aussi l'épître de saint Jacques et celle de saint Jude, tout en permettant la lecture de ces livres pour l'édification des fidèles. C'est la raison pour laquelle les Pères, appuyés sur le témoignage de la tradition — ils invoquent, en effet, les conciles de Laodicée, de Carthage, de Tolède, de Florence, l'autorité d'Athanase, de Grégoire de Nazianze, d'Innocent Ier, etc. — ont défini que tous les livres tant ceux de l'Ancien que ceux du Nouveau Testament qui étaient énumérés dans le décret sur les Écritures canoniques, devaient être reçus *pari pietatis affectu ac reverentia, cum utriusque unus Deus sit auctor.* Si l'on a ajouté « *libros integros* CUM OMNIBUS SUIS PARTIBUS », ce fut pour affirmer que les péricopes au sujet desquelles des doutes avaient été émis : Marc, XVI, 9-20; Luc, XXII, 43, 44; Jean, VII, 53-VIII, 11, devaient, elles aussi, être reçues comme sacrées et canoniques. On ne peut pas établir d'après les termes mêmes du décret que ces péricopes soient authentiques au sens critique. Aussi lisons-nous dans Cornely-Hagen à propos de la finale de Marc : *Sit ne ab ipso Marco conscripta ex rationibus criticis dijudicandum crit. Compendium Introductionis*, Parisiis, 1914, p. 492, et dans Knabenbauer à l'occasion de la péricope sur la femme adultère (Jean, VII, 53-VIII, 11), *Tenendum est pericopen pertinere ad Scripturam inspiratam. Eam*

autem ab ipso Joanne esse scriptam non est ullo modo definitum. Comment. in Joannem, altera edit., Parisiis, 1906, p. 284.

Quand on examina si les noms des auteurs des livres devaient être indiqués dans le décret, presque tous les Pères, au nombre de 40, répondirent affirmativement; cf. *Concilii Tridentini Actorum Pars altera*, edit. Ehses, Friburgi, 1911, p. 54. Pour le Psautier plusieurs proposèrent la formule *Psalterium vel liber 150 Psalmorum*; quelques-uns *Liber psalmorum David*; un bien plus grand nombre, d'après Ehses, p. 52, *Psalterium Davidicum 150 Psalmorum*, voulant comme l'expliqua l'évêque de Bitonto les désigner tous par le plus digne des psalmistes. Les Pères insistaient surtout pour que les livres du Nouveau Testament fussent énumérés avec le nom de leurs auteurs et leurs titres. L'évêque d'Acci fit pourtant remarquer expressément que l'autorité des évangiles dépendait de l'autorité de l'Église et non du nom de l'auteur; cf. Ehses, *op. cit.*, p. 56. Pour l'épître aux Hébreux, l'évêque de Castellamare proposa le 5 avril 1546 d'ajouter dans le décret les mots *ejusdem Pauli apostoli*, afin qu'on ne doutât plus à l'avenir de son authenticité; cf. Ehses, *op. cit.*, p. 70; le cardinal Pacheco qui était du même avis demanda le lendemain qu'il soit indiqué d'une manière plus explicite que l'épître aux Hébreux était de saint Paul, pour écarter à l'avenir tout doute au sujet de son authenticité; cf. Ehses, *op. cit.*, p. 76; l'archevêque d'Aix abonda dans le même sens; les autres Pères jugèrent suffisant de recevoir dans le canon des Écritures d'une manière générale « quatorze épîtres de saint Paul ».

Des actes officiels du concile, il résulte donc clairement que les Pères se sont préoccupés avant tout des livres du Nouveau Testament, parce que l'autorité canonique de quelques-uns d'entre eux était révoquée en doute ou même niée, et on n'avait à leur égard cette attitude que parce que l'on hésitait sur leur origine apostolique. Ainsi Érasme doutait de l'authenticité de la seconde épître de Pierre; le cardinal Cajétan, trop confiant dans le jugement de saint Jérôme disant que l'épître de Jude était rejetée par plusieurs, n'accordait à cette épître qu'une autorité moindre; enfin on doutait également de l'authenticité humaine et par suite de l'origine divine de l'épître aux Hébreux. C'est pourquoi les Pères du concile jugèrent bon de mentionner les noms des auteurs sans que pourtant l'on puisse conclure de cette mention qu'ils aient voulu définir au sens propre quoi que ce soit concernant l'origine humaine de ces Livres saints; la définition conciliaire ne porte directement que sur la canonicité de ces livres. En ce qui concerne les livres de l'Ancien Testament, les Pères ne discutèrent qu'à propos du titre du Psautier. Aucune discussion n'eut lieu au sujet des auteurs des autres livres, du Pentateuque, par exemple, car à cette époque il ne s'était encore élevé aucune controverse critique sur l'origine des Écritures de l'Ancienne Alliance. Sans doute on dit dans le décret sur les Écritures canoniques : *quinque (libri) Moysis*, etc., mais on n'a pas dit que les Proverbes ou le Cantique des cantiques fussent de Salomon, bien que ces livres se réclament de ce roi; on n'a pas nommé davantage l'auteur du livre de l'Ecclésiastique qui était pourtant très connu. Les Pères n'ont donc pas voulu, comme le prouvent ces exemples, imposer à la foi de tous une opinion concernant les auteurs humains des Livres saints. Ils se sont bornés à affirmer l'opinion traditionnelle concernant les auteurs humains des Écrits inspirés; il serait toutefois téméraire de s'écarter de cette opinion sans de graves raisons, d'autant plus que presque toujours elle repose sur des preuves historiques solides et se trouve confirmée par des critères internes.

La Commission biblique s'est directement prononcée sur les auteurs humains de certains Livres saints soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, par exemple : sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque (27 juin 1906), voir *Supplément*, mot : PENTATEUQUE; sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe (28 juin 1908), voir *Supplément*, au mot : ISAÏE; sur les auteurs et l'époque de composition des Psaumes (1er mai 1910), voir *Supplément*, au mot : PSAUMES; sur l'auteur de l'Évangile selon saint Matthieu (19 juin 1911), voir *Supplément*, au mot : MATTHIEU *(Évangile selon saint...)*; sur l'auteur des Évangiles selon Marc et selon Luc (26 juin 1912), voir *Supplément*, aux mots : MARC, et LUC *(Évangile selon saint... et selon saint...)*; sur l'auteur et la valeur historique du Quatrième Évangile (29 mai 1907), voir *Supplément*, au mot : JEAN *(Évangile selon saint...)*; sur l'auteur du livre des Actes des Apôtres (12 juin 1913), voir *Supplément*, t. I, col. 83-85; sur l'auteur des Épîtres pastorales (12 juin 1913); voir *Supplément*, au mot : PASTORALES *(Épîtres)*; sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux (24 juin 1914), voir *Supplément*, au mot : HÉBREUX. (*Épître aux...*) Ces décisions de la Commission biblique sont autant de directives qui doivent être suivies par les professeurs d'Écriture sainte dans les séminaires et les universités; elles donnent en résumé tout ce qui a trait à l'Introduction aux livres dont il s'agit et, bien qu'elles ne soient pas infaillibles, d'après le *Motu proprio* de Pie X du 18 nov. 1907, elles ont la même autorité que les décrets des Sacrées Congrégations concernant la foi et approuvés par le souverain pontife, si bien que quelqu'un qui attaquerait ces décisions soit de vive voix, soit par écrit, encourrait la note théologique de désobéissance ou de témérité; cf. *Supplément*, au mot : COMMISSION BIBLIQUE. Sans doute les professeurs peuvent expliquer ou commenter ces décisions avec une certaine liberté, à la condition toutefois de ne pas les mitiger au point d'en dénaturer tout à fait le sens. Ainsi la Commission biblique a admis dans sa décision relative au Pentateuque, art. IV, qu'au cours des siècles le Pentateuque avait subi certaines modifications ou additions faites après la mort de Moïse par un auteur inspiré; toutefois, elle a ajouté cette restriction : *Salva substantialiter mosaïca authentia et integritate Pentateuchi.* Ce serait donc aller contre l'esprit qui a présidé à la rédaction de la décision de la Commission biblique que de supposer dans le Pentateuque des additions si nombreuses et si étendues qu'elles constituassent de beaucoup la plus grande partie de l'ensemble de l'œuvre, réduisant à une quantité minime la portion propre à Moïse lui-même. Ce serait aller plus encore contre la décision de la Commission biblique que de prendre prétexte du fait qu'elle a admis que Moïse s'était servi de documents écrits pour composer le Pentateuque, pour considérer cet ouvrage comme formé par la juxtaposition de quatre principaux documents et d'autres de moindre étendue, en ne réservant à Moïse lui-même que la rédaction d'un noyau primitif législatif ou narratif autour duquel se seraient groupés tous les autres éléments d'époque très postérieure. Cf. Décret du Saint-Office du 23 avril 1920. Voir *Supplément*, au mot : PENTATEUQUE.

Le plus souvent, c'est aux recherches historiques et critiques qu'il appartient de déterminer autant que faire se peut l'origine humaine des Livres saints. Si on se trouve en présence d'une véritable tradition concernant l'auteur d'un livre quelconque de la sainte Écriture, il faut avant tout considérer cette tradition. Toutefois pour qu'une tradition soit vraiment historique et par conséquent digne de foi, il faut qu'elle n'ait pas varié et qu'elle remonte immédiatement ou à tout le moins médiatement à l'époque à laquelle le

livre qu'elle concerne a été rédigé. C'est le cas de celle qui a son point de départ à saint Irénée (vers 180) pour le Quatrième Évangile. L'évêque de Lyon affirme explicitement le premier de tous que cet évangile a été écrit par l'apôtre saint Jean qui mourut à la fin du Ier ou au début du IIe siècle. Or il raconte que durant sa jeunesse il fut l'auditeur de Polycarpe qui vécut dans la familiarité de saint Jean. Irénée rejoint donc par l'intermédiaire de Polycarpe le « disciple que Jésus aimait ». Quand on possède une tradition de cette importance, on ne doit pas la rejeter pour de simples motifs de critique interne : *Perspicuum est in quæstionibus rei historicæ, cujusmodi origo et conservatio librorum, historiæ testimonia valere præ cœteris eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda; illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem possint adduci. Providentissimus Deus.* Si, au contraire, ce que l'on appelle une tradition n'a pas toutes les qualités requises pour être une véritable tradition historique, on peut s'en écarter pour des motifs sérieux de critique, soit externe soit interne : *Hæc quæstio (de auctore humano) alia via solvenda est, et nisi exstat Ecclesiæ definitio vel Traditio obligans vel testimonium indubium Scripturæ, prorsus liberæ inquisitionis et opinionis est.* Pesch, S. J., *De Inspiratione*, p. 404. Ainsi l'Ecclésiaste a coutume d'être attribué à Salomon; cependant la tradition des Juifs sur ce point n'est pas une tradition ancienne; on n'en rencontre les premières traces qu'au IIe siècle après J.-C., donc 11 siècles après l'époque à laquelle vécut Salomon (l'Ecclésiaste n'est cité ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament et il n'est nulle part attribué à Salomon). Ce n'est pas davantage une tradition constante. Dans le traité *Baba Bathra 15 a*, l'Ecclésiaste est attribué à Ézéchias et à son collège; le Koheleth rabba au chap. I, verset 12 de l'Ecclésiaste, fait de l'auteur de ce livre non un roi, mais un simple particulier; non un sage ou un riche, mais un ignorant et un pauvre. Aussi nombreux sont de nos jours les auteurs catholiques qui nient pour des raisons de critique interne que Salomon ait été l'auteur de ce livre. Parmi ces raisons de critique interne, on mentionne avant tout le caractère même de la langue mélangée d'aramaïsmes nombreux et qui à ce point de vue diffère considérablement pour son élégance et sa pureté de l'hébreu des livres rédigés avant l'exil, ou même encore demeure très au-dessous de l'hébreu des livres d'Esdras, de Néhémie et d'Esther. Voir *Supplément*, au mot : ECCLÉSIASTE. Dans tous les cas de ce genre, la recherche de l'auteur humain des Livres saints relève avant tout de la critique littéraire et historique que l'on est convenu d'appeler « haute critique ». De cette haute critique, il faut distinguer une autre critique que l'on trouve moins noble et qu'on appelle critique textuelle. Celle-là examine en s'éclairant de la philologie, de la paléographie, etc, l'authenticité et l'intégrité du texte sacré. Bien que jugée moins noble, elle n'est pourtant pas dénuée de valeur. On ne peut, en effet, expliquer convenablement le texte sacré avant d'être pleinement assuré de sa fidélité et de sa parfaite conservation. Ainsi que l'a déclaré Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*, admettre que quelque chose d'erroné puisse être contenu dans des passages authentiques des Livres saints, c'est *aut catholicam divinæ inspirationis notionem pervertere, aut Deum ipsum erroris facere auctorem.*

Il y a donc deux auteurs de la sainte Écriture. L'auteur principal qui est Dieu, l'auteur instrumental qui est l'homme choisi et inspiré par Dieu pour écrire un livre. Si l'on considère l'origine divine des saints Livres, on doit les dire authentiques au sens légal ou juridique en tant qu'ils sont de par l'inspiration divine des documents authentiques de la Révélation divine. Pour ce motif ils sont dignes de foi et sous aucun prétexte ne peuvent être rejetés. — Si, au contraire, on considère l'origine humaine des livres saints, ceux-ci sont dits authentiques au sens critique en tant qu'ils sont bien de l'auteur ou de l'époque auxquels ils sont communément attribués. En soi, comme nous l'avons vu, la question d'authenticité critique d'un livre quelconque est indépendante de son inspiration divine. Cependant, en certains cas, et surtout pour les livres du Nouveau Testament, l'origine humaine, en particulier l'origine apostolique de ces livres fut l'un des critères dont se servit l'Église pour distinguer les livres inspirés des livres qui ne l'étaient pas. L'authenticité critique servit alors à confirmer l'authenticité juridique et le fait que l'Église s'est servi de l'origine humaine d'un livre comme d'un critère à tout le moins partiel pour reconnaître son caractère d'écrit inspiré, donne une plus grande valeur et un plus grand poids à la tradition relative à l'auteur humain d'un livre.

BIBLIOGRAPHIE. — Les auteurs en général n'abordent la question de l'authenticité juridique qu'à l'occasion de la Vulgate; c'est donc au mot Vulgate que l'on trouvera dans les Encyclopédies la littérature relative à ce sujet. La question de l'authenticité a été abordée pour elle-même et brièvement par Mainage, O. P., *Canonicité et authenticité*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. II, p. 96-98, (1908), et par Mangenot, *Authenticité*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, 2a, col. 2584-2593.

H. HÖPFL.

AUTHENTICITÉ DE LA VULGATE. — Voir VULGATE.

AUTUN (MANUSCRIT PALIMPSESTE DES ÉVANGILES). — Ce manuscrit, porte le no *21* de la Bibliothèque du grand séminaire d'Autun (aujourd'hui à la bibliothèque municipale). C'est un codex de parchemin, d'environ 31 centim. sur 16, en écriture wisigothique du VIIIe siècle qui renferme un texte abrégé des *morales* de saint Grégoire sur Job. Dix feuillets, enlevés par Libri, sont à la Bibliothèque nationale de Paris (ms. *1628* des nouvelles acquisitions latines, fol. 5-14). Le manuscrit a, de très bonne heure, fait partie de la bibliothèque de l'église cathédrale d'Autun; mais il ne semble pas possible d'en déterminer la provenance.

89 feuillets (dont les 10 de Paris) sont palimpsestes, et sont les restes d'un ancien manuscrit latin des évangiles. Ce manuscrit, codex de vélin parfois très fin, mesurait environ 31 centim. sur 24; il était composé de quaternions régulièrement numérotés, et comptait, pour les évangiles, dans son état primitif, 212 à 216 feuillets. Un tiers environ a été utilisé pour la copie des *Morales* de saint Grégoire; mais la disposition du nouveau manuscrit a fait mutiler la plupart des feuillets conservés, et enlever à presque tous une demi-colonne du texte évangélique.

L'écriture première est une onciale très régulière, de moyenne grandeur, que ses caractères permettent d'attribuer au Ve siècle, ou au moins au début du VIe. Sauf quelques rares additions dans le texte, les renvois aux canons eusébiens, et le fol. 10 de Paris, elle est tout entière de la même main. Les capitales n'y sont utilisées que dans l'*explicit* du 1er évangile et dans quelques numéros de chapitres ajoutés de seconde main. Aucun ornement, sauf un léger encadrement de traits obliques à l'*explicit* de saint Matthieu. L'encre rouge semble avoir été employée pour les premières lignes de chaque évangile (toute une page pour saint Jean) et la première ligne d'un grand nombre de sections : ces passages sont devenus complètement illisibles. Le texte évangélique est disposé en colonnes de 24 lignes, deux à chaque page; (les colonnes du

37. — Cod. *21* d'Autun. Fol. 71a, Luc, VII, 38-47. D'après une photographie.



fol. 10 de Paris ont 33 lignes, mais contiennent les *capitula* de saint Matthieu). Il ne présente que de rares abréviations, celles des *nomina sacra*, et, assez fréquemment, celles de l'*m* et de l'*n* ou des syllabes *bus* et *que* à la fin des lignes. Il est divisé en courtes sections, qui commencent par une lettre plus grande, en saillie légère sur la colonne, et se terminent par un renvoi à la ligne. A l'intérieur de chaque section les mots se suivent sans séparation, mais les membres de phrase sont séparés par un point, même, semble-t-il, à la fin des lignes. On a ainsi une division par sections et par *cola* qui répond à peu près exactement à celle qu'ont adoptée MM. *Wordsworth et White*, dans leur *Novum Testamentum latine*.

Les sections ammoniennes ont été indiquées en marge, mais d'abord sans renvoi aux canons d'Eusèbe. Elles sont accompagnées en saint Marc, IX, 30; X, 32; XI, 27; XIV, 60 des chiffres VIII, VIIII, X, XIII (en capitales) qui correspondent à la division en chapitres donnée par les manuscrits CΘTJ *(breves)* OX. C'est une série parallèle de chapitres que l'on trouve, pour saint Matthieu, dans le fol. 10 de Paris, et dans les manuscrits BHΘJT. Mais une autre division semble indiquée par les lignes à l'encre rouge signalées plus haut. La série de chapitres qu'elle suppose n'est exactement semblable à aucune de celles qui ont été reproduites dans Wordsworth-White; elle paraît se rapprocher surtout de celle qui a été insérée dans les manuscrits AUVY, et, sauf pour Matth., H.

Le palimpseste d'Autun est un manuscrit de la version des évangiles de saint Jérôme. Comparé au texte de l'édition Wordsworth-White, son texte paraît bon. Il a gardé cependant quelques leçons — en petit nombre — empruntées aux vieilles versions latines, ou influencées par elles. Ainsi, les formules *cata math*, ou *iuxta mattheum*, ou les leçons de Math., XVIII, 19 : *si duobus ex nobis consenserit* (Math. : *si duobus... conuenerit)*; Lc. VIII, 34 : *quod uidentes factum qui pascebant* (cf. *G*, b. d. f...), Lc XI, 48 *testificamini consentientes* (f), et XXIV, 31, *non comparuit* (?); ou certaines formes orthographiques comme *zabolus* (Math., IV, 4, 8, 11 et XXV 41) employées par saint Hilaire de Poitiers et Phébade d'Agen.

De ces variantes de texte, quelques-unes lui sont spéciales, si on le compare aux manuscrits collationnés dans l'édition de Wordsworth-White : distractions de copiste, parfois, comme dans *euntes* pour *exeuntes* (Math., IX, 31), *deintus* pour *deforis* (Luc, XI, 39) ou l'omission de Math., XV, 12; ailleurs, corrections probablement voulues : *ad unum*, pour *ad primum* (Math., XXI, 28), *ficuum* pour *ficorum* (Math., XI, 13); une fois au moins, conservation d'une leçon ancienne, authentique sans doute, et disparue à peu près complètement des manuscrits : *quinque milium, quatuor milium* dans Math., XVI, 9-10 (cf. *cod. Sangal. 1395*). Mais le plus souvent ces variantes se retrouvent dans d'autres manuscrits. Elles ne paraissent pas cependant permettre de rattacher notre manuscrit nettement à telle ou telle famille. Rapproché de *D* et du groupe celtique par certaines formes orthographiques, et quelques leçons, il en est, dans l'ensemble, bien distinct, et ne présente pas les additions qui les caractérisent. Il a en commun avec *A Y* la sobriété, les rapports étroits entre sa division première en chapitres, et celle que donnent leurs *capitula*, un assez grand nomber de leçons; mais il s'écarte d'eux plus souvent qu'il ne s'y unit-si l'on tient compte de ses rapports avec les autres groupes. Plus proche de *Z* que de *A*, il l'est plus encore de *M* et de *C*. Texte intermédiaire, par conséquent, qui nous fait connaître un état de la Vulgate hiéronymienne des Évangiles antérieur à la recension de Cassiodore. Peut-être comme celui de *M* est-il originaire d'Italie, mais en relation avec les milieux qui ont donné naissance à la tradition de *C.*, le sud de la Gaule par exemple?

Le palimpseste d'Autun a été publié dans la *Rev. bibl.*, 1922, p. 518-551; 1923, p. 39-58; 213-237; 372-382.

Il mériterait une étude approfondie, qui aiderait peut-être à mieux expliquer l'origine des textes espagnols.

A. Royet.

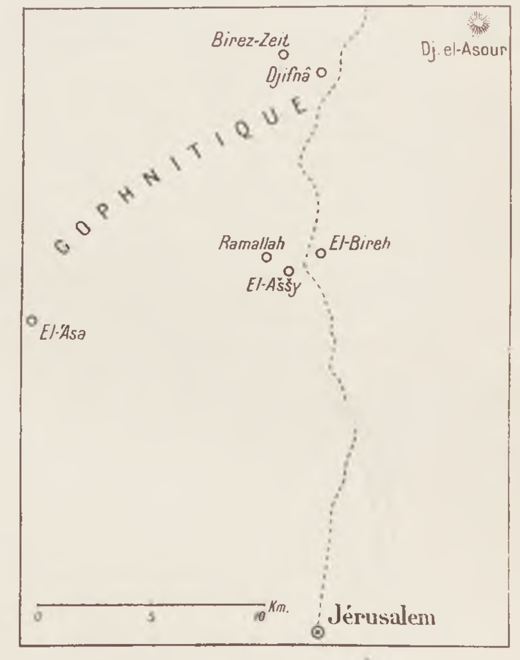
AVE MARIA. — Voir *Supplément*, aux mots : Annonciation, t. I, col. 282-284, et Visitation.

AZOT (Montagne d'). — Le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 2ª, col. 1311, avait identifié cette montagne d'Azot dont parle I Mach., IX, 15, avec un monticule qui s'élève entre Azot (Esdud) et la mer, tout en trouvant bien invraisemblable avec divers critiques que le combat dans lequel périt Judas Machabée ait eu lieu si loin de la Judée, à plus de 60 kilomètres.

Cette question jugée alors insoluble a reçu maintenant une solution topographique pleinement satisfaisante.

Elle est due au P. Abel de l'École biblique de Jérusalem. Voir *Rev. bibl.*, 1924, p. 380-387, *Topographie des campagnes machabéennes.*

Au début d'avril 160 avant J.-C., Bacchidès quitta



38. — L'emplacement de la montagne d'Azot.

Jérusalem où il venait de réinstaller de nouveau Alcime comme grand prêtre. Il se mit aussitôt en campagne contre Judas qui, au dire de Josèphe, *Antiq. jud.*, XII, XI, 2, avait dressé son camp au village de Berzétho. On a cru retrouver cette localité dans Bir-ez-zeit, bourgade voisine de Djifna, au cœur même de la Gophnitique. Voir *La Palestine*, p. 396. Trois manuscrits lucianiques de I Mach., portent la mention βεηρζάθ, parce qu'ils ont subi l'influence de Josèphe. Et il semble bien que l'on a eu tort d'accepter sans la discuter son indication. Cette indication apparaît bien plus comme l'interprétation d'un nom difficile que comme la mention d'une localité bien connue et identifiée par tous.

Si l'on veut déterminer l'endroit précis où se déroula le dernier combat de Judas Machabée, il faut se laisser

guider avant tout par les données fournies par la sainte Écriture, quitte pour préciser ces données à rechercher dans l'onomastique locale certaines réminiscences anciennes.

Le premier livre des Machabées nous montre Bacchidès venu à Bérée avec 20 000 hommes et 2 000 cavaliers. Judas a établi son camp à Éléasa. En dépit de la défection de la plupart des siens, Judas accepte le combat. Il défait l'aile droite des Syriens où commande Bacchidès et la poursuit jusqu'à la montagne d'Azot. Cerné par l'aile gauche syrienne accourue au secours de l'aile droite, le vaillant champion de l'indépendance juive meurt glorieusement les armes à la main (I Mach., IX, 4-18).

Bérée, en raison du syriaque Birat et du ms. de Saint-Germain où on lit Bereth(iim), fait songer à l'hébreu Birath auquel correspond de nos jours el-Bireh à 16 kilomètres au nord de Jérusalem sur le rebord méridional du plateau de Djifna. En cet endroit, le plateau atteint 893 mètres d'altitude, et el-Bireh était une position stratégique de premier ordre pour défendre la route de Naplouse à Jérusalem. Il était donc tout naturel que Bacchidès s'y soit installé.

Judas, nous dit le texte sacré, avait dressé son camp à Éléasa. Évidemment Él asa doit être cherché dans le voisinage immédiat d'el-Bireh. Pour ce motif et également aussi à cause de sa position trop désavantageuse, El-'Asa doit être résolument éliminé. Mais voici qu'autour d'el-Bireh, à 10 minutes à peine au sud-ouest, on rencontre El-'Aṣṣy. Et cet El-'Aṣṣy s'appellerait aujourd'hui encore El-ʿAsah, si en des temps très reculés on n'avait pas trouvé là, au dire d'un habitant de Ramallah, les débris d'une cuisine d'armée. Par calembour, en souvenir de cette trouvaille on appela le site El-'Aṣṣy. Nul n'ignore combien en arabe comme en hébreu d'ailleurs les voyelles sont un élément phonétique changeant.

Le combat entre les deux troupes s'engagea donc sur le terrain qui relie les deux villages d'El-bireh et de Ramallah. Judas culbuta rapidement l'aile droite où commandait Bacchidès et il la poursuivit jusqu'à « la montagne d'Azot ». On lit dans Josèphe Ἐζᾶ ou Ἀζᾶ ὄρους et non Ἀζώτου. Sa source ne comportait donc pas Azot et la leçon qu'il fournit fait songer à el-'Asour, montagne située à 10 kilomètres au nord-est d'el-Bireh. Il semble donc que le texte primitif de I Mach., IX, 15, était ΑΖΩΡΟΥ ΟΡΟΥΣ. C'est par le phénomène bien connu d'haplographie que Josèphe aurait lu par erreur ΑΖΑΟΡΟΥΣ, d'où sa leçon. Le nom de montagne donné par l'écrivain sacré convient parfaitement au Djebel el-'Asour. C'est un massif de 1011 mètres d'altitude, point culminant non pas seulement de la Gophnitique, mais de toute la Judée, appelé autrefois Ba'al Ḥasor. C'est là que périt le héros de l'indépendance juive.

L. PIROT.

B

BAALBEK. — I. Légende et histoire. II. Les monuments : *a* le grand temple; *b* le temple de Bacchus; *c* le temple de Vénus; *d* les Nécropoles.

I. Légende et histoire. — L'histoire se tait sur les origines de Baalbek, sur le nom de son fondateur, et l'époque de sa fondation. En l'absence de données historiques, la légende s'est chargée de doter cette ville célèbre d'une antiquité respectable et de lier ses origines aux origines mêmes de l'humanité.

D'après les Arabes, Baalbek remonterait à Caïn et les temples dont on admire encore les gigantesques assises, auraient été construits sur l'ordre de Nemrod par des géants. Par la suite, Abraham aurait résidé à Baalbek, Salomon y aurait fait construire un palais pour la reine de Saba; le prophète Élie aurait triomphé dans cette cité de Baal des prêtres voués à son culte, et se serait élevé de là sur un char de feu. De tout ce beau passé l'histoire plus réservée refuse de retenir quoi que ce soit. On avait édifié toutes sortes d'hypothèses sur quelques versets du I Reg., IX, 17-19 où l'on voit Salomon construire Gazer, Beth-Horon-le bas, *Baalath* et Thadmor (Palmyre) dans le pays du désert. La place de Baalath après Béthoron et avant Palmyre, avait fait identifier cette localité avec Baalbek, et l'on s'était dit que Salomon et son allié le roi de Tyr avaient fortifié Baalbek et Palmyre pour offrir à leurs caravanes, obligées d'éviter Damas en raison de l'hostilité d'Adad, son roi, deux points stratégiques, deux centres de refuge sur leur route vers la Mésopotamie. On s'était dit également que pour plaire à ses femmes d'origine chananéenne fort attachées au culte de Baal, le vieux Salomon avait élevé à leur divinité un temple magnifique. Toutes ces suppositions sont à abandonner faute de base, car la Baalath fortifiée par Salomon paraît d'après II Chron., VIII, 6 et Jos., XIX, 44, devoir être cherchée en Judée et non dans la Cœlésyrie, dans le voisinage de Gazer et de Béthoron, plutôt que dans celui de Palmyre. On ne sait rien en somme des toutes premières origines de Baalbek et mieux vaut le reconnaître nettement. Il est bien évident toutefois qu'Antonin le Pieux n'aurait pas élevé là les monuments grandioses dont nous admirons les restes (voir fig. 40), si le culte du Baal syro-phénicien n'y avait pas été en honneur depuis déjà longtemps. Les empereurs romains voulurent restaurer un culte fameux et non l'implanter. Et de fait, après la conquête d'Alexandre le Grand et sous les Séleucides et les Romains, la ville perdit son nom ancien qu'elle ne devait retrouver qu'avec la conquête musulmane, pour s'appeler Héliopolis par assimilation du Baal syrien avec le dieu soleil « Hélios ». Le dieu était représenté sous les traits d'un jeune homme imberbe, revêtu d'une sorte de cuirasse et flanqué de deux taureaux. Il tenait un fouet à la main droite et avait dans la main gauche la foudre et des épis. Cette représentation du Jupiter Héliopolitain est donnée d'après une statue retrouvée dans un petit temple à l'est de Baalbek. Dans le traité *De Dea syra*, Macrobe qualifie ce culte d'ancien, et nous savons par lui qu'au culte du Baal soleil était associé dans Baalbek le culte de Mercure et celui de Vénus sous une forme particulièrement honteuse.

Ce n'est qu'avec l'époque de Pompée que nous savons quelque chose de précis et de certain sur Baalbek. Cette ville était alors sous la domination de Ptolémée, fils de Mennœus, ainsi que Chalcis et toute la plaine de la Cœlésyrie jusqu'aux montagnes de l'Iturée (Strabon, XVI, p. 753). Quand les démêlés d'Hyrcan et d'Aristobule attirèrent en Syrie les armées romaines, Pompée traversa en vainqueur Héliopolis et Chalcis, poussa jusqu'à Damas, fit le siège de Jérusalem et réduisit la Syrie en province romaine (64 avant J.-C.); cf. Josèphe, *Antiq. jud.*, XIV, III, 2. Peu après (47 avant J.-C.), Jules César dans sa campagne de Syrie s'empara d'Héliopolis dont il fit une colonie sous le nom de Julia sa fille préférée, ainsi que l'indiquent diverses médailles datant du règne d'Auguste. Sur ces médailles on voit la figure d'un bœuf, emblème du colon, et l'inscription C. J. A. F. H., *Colonia Juliae Augustae Felix Heliopolitana.* Jusqu'à cette époque ni Strabon, ni Pline *(Hist. nat.*, v, 18), ni Josèphe ne signalent en mentionnant Héliopolis aucun monument digne de retenir l'attention, et pourtant un géographe de la première moitié du IIe siècle, Ptolémée, assigne à cette cité le premier rang parmi les villes de la Cœlésyrie.

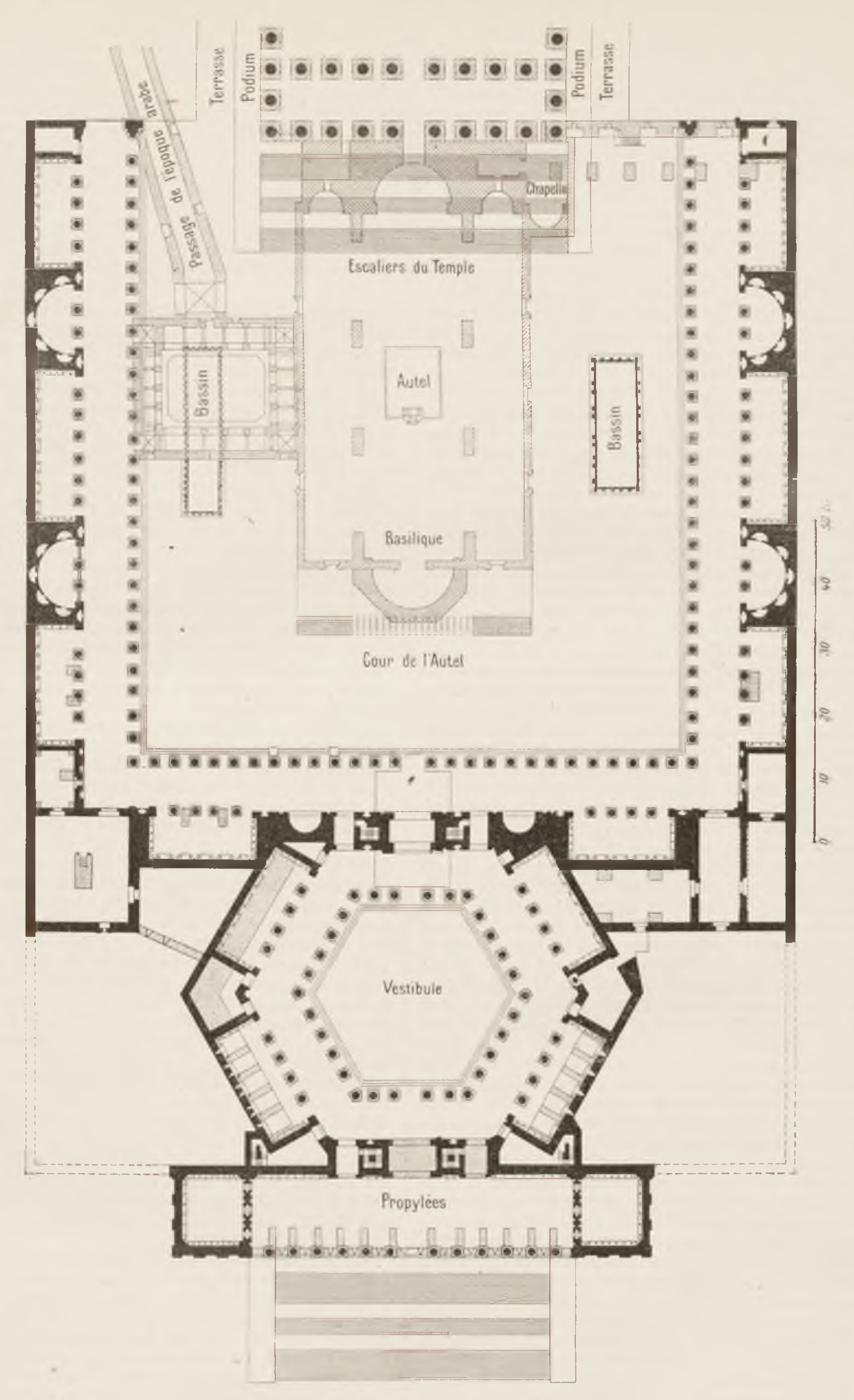
L'histoire monumentale de Baalbek ne commence qu'avec Antonin le Pieux (138-161) qui voulut substituer à l'ancien sanctuaire local le magnifique temple dont on admire les ruines. On connaissait déjà le fait par un chroniqueur du IXe siècle, Jean Malala, d'Antioche; on l'a trouvé confirmé sur deux bases de colonnes appartenant au portique donnant accès aux temples. L'inscription quasi identique est ainsi libellée d'après l'estampage qu'en fit, en 1866, M. Joyau chargé de mission en Syrie par le gouvernement de Napoléon III :

M(agnis) DIIS HELIVPOLitanis, PRO SALute ET VICTORIIS Domini Nostri ANTONINI PII FELicis AUGusti ET JULIÆ AUGustae MATRIS Domini Nostri, CASTRorum SENATus PATRiae AVRelius, ANTonius LONGINUS, SPECULator LEGionis I ANTonianae, CAPITA COLVMNARVM DVA ÆREA AVRO INLUMINATA SVA PECVNIA EX VOTO.

Libens Animo Solvit.

« Aux grands dieux d'Héliopolis, pour le salut et les victoires de notre seigneur Antonin le Pieux, l'heureux, l'auguste, et de l'auguste Julie, la mère de notre seigneur, le conseil de l'armée de la Patrie, Aurèle, Antoine Longin, chef de la première légion antonienne, à la suite d'un vœu a fait librement les frais de dorure de deux chapiteaux d'airain des colonnes. »

Ainsi donc, d'après cette inscription, deux officiers ont fait sous le règne d'Antonin le Pieux les frais de dorure de deux chapiteaux d'airain des colonnes de l'un des temples en construction. L'empereur n'eut



39. — Les propylées, l'avant-cour et la cour de l'autel du temple du Soleil à Baalbek.
D'après une photographie.

40. — Vue générale des ruines de Baalbek.

41. — Soubassements du temple du Soleil. D'après une photographie.



42. — Petit escalier restauré par Schumacher donnant accès aux propylées du temple du Soleil. D'après une photographie.

43. — Les six colonnes du temple du Soleil. D'après une photographie.



pas la satisfaction de voir achevée avant de mourir l'œuvre grandiose qu'il avait entreprise. Cette œuvre se poursuivit sous Septime-Sévère (193-211), sous Caracalla (211-217) et ne fut achevée que sous Philippe l'Arabe (244-249). On a des médailles de Septime-Sévère représentant un temple périptère précédé d'un large perron analogue à ce temple que l'on appelle



44. — Monnaie de Septime-Sévère, représentant le temple du Soleil.

aujourd'hui le temple du Soleil ou de Jupiter, (voir fig. 44) car les Romains avaient pour habitude de convertir en Jupiter le dieu principal des pays conquis pour lui donner asile dans leur panthéon très hospitalier, flatter l'amour-propre des vaincus et ainsi se les assimiler plus facilement. Ils s'attachèrent d'ailleurs très particulièrement à développer dans la contrée le culte du Jupiter Héliopolitain. On en trouve la preuve sur des inscriptions recueillies dans les ruines encore inexplorées des trop nombreux temples qui s'étagent sur les pentes du Liban et de l'Anti-Liban. Ils propagèrent même au loin ce culte jusqu'à Beyrouth; on a trouvé plusieurs inscriptions à la mémoire du dieu de Baalbek au milieu des débris d'un temple avec autel votif. L'inscription était ainsi libellée : A Jupiter Héliopolitain très bon et très grand T. Pontius Maxime et Q. F. Protoclet acquittent volontiers leur vœu; cf. *Jérusalem*, 1910-1911, t. IV, p. 282. De même des médailles de Caracalla et de Philippe l'Arabe ont au revers des escaliers construits par ces princes devant le grand temple et les propylées de l'enceinte orientale. Une monnaie de Philippe l'Arabe représente même la façade du temple avec le pronaos et le fronton.

C'est donc dans la seconde moitié du IIe siècle et la première moitié du IIIe siècle, que furent construits les monuments dont nous admirons encore aujourd'hui à Baalbek les ruines grandioses. Nous avons affaire à des constructions qui sont uniquement d'époque romaine. Dans ces ruines rien n'est salomonien, phénicien, chananéen, à plus forte raison, préhistorique. « Tout est romain de ce qu'on peut dire ancien à Baalbek. » *(Rev. bibliq.*, p. 594.) C'est aux Césars de Rome, aux Antonins qu'il faut, d'après les inscriptions trouvées dans les fouilles, faire honneur de ces œuvres gigantesques. La présence des deux *ex-voto* datant du règne de Néron qui ont été retrouvés dans les ruines n'infirme pas cette conclusion. Ces deux *ex-voto* devaient appartenir à l'ancien sanctuaire; ils furent déplacés et mis dans le nouveau qu'élevait la munificence d'Antonin le Pieux. Cf. *Rev. bibliq.*, 1902, p. 594; *Jérusalem*, 1912-1913, t. V, p. 598.

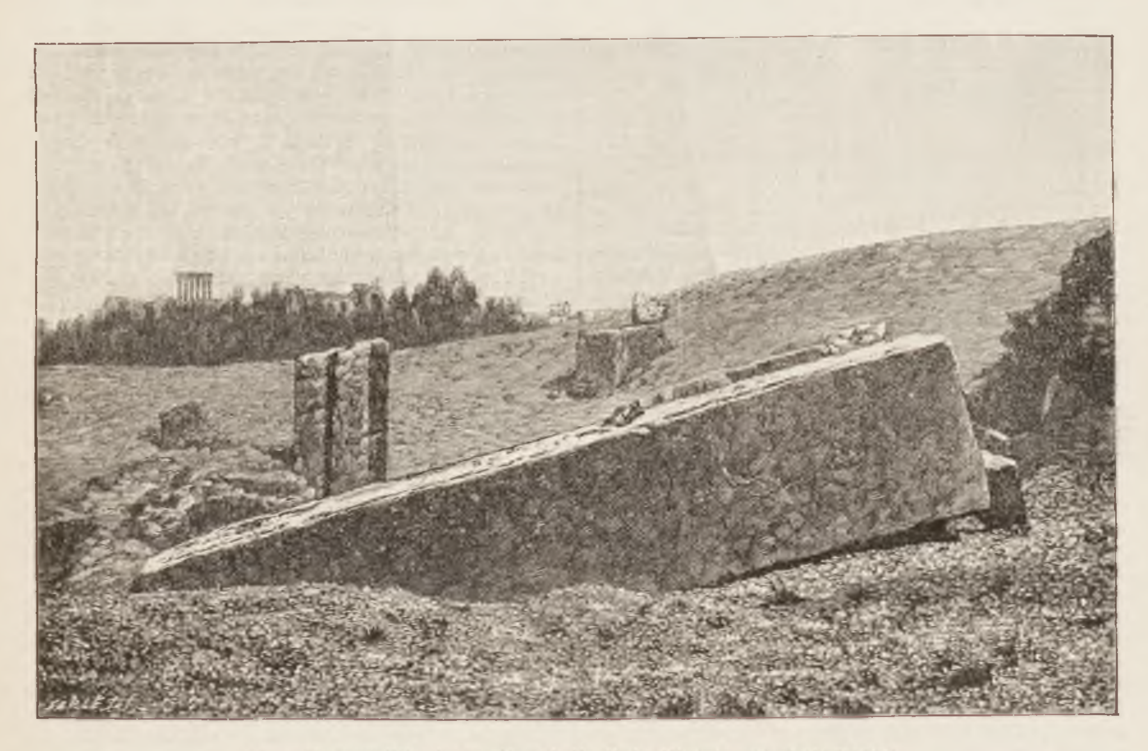
II. Les monuments. — En novembre 1898, au cours de son fameux voyage en Palestine et en Syrie, l'ex-empereur d'Allemagne, Guillaume II, visita en grande pompe les ruines de Baalbek. Il dressa pour une nuit son campement au milieu des vastes portiques qui précédaient autrefois le temple du Soleil, et il décida d'envoyer sur place une mission chargée de déblayer les décombres et d'entreprendre des fouilles méthodiques. La mission allemande travailla à Baalbek de 1900 à 1904. Elle était composée des architectes B. Schultz et D. Krencker, des professeurs O. Puchstein et M. Sobersheim, sous la haute direction de l'architecte impérial, Dr R. Koldewey. M. Macridy bey, l'un des conservateurs du musée de Constantinople fut attaché à la mission à titre de commissaire ottoman. Les consulats allemands de Beyrouth et de Damas prêtèrent leur concours, et les frais de la mission furent couverts soit par le ministère des cultes de Berlin, soit par la cassette privée de Guillaume II. Ces fouilles allemandes réussirent à rendre aux débris quelque chose de leur antique majesté, en les débarrassant des décombres qui menaçaient de tout niveler; elles obtinrent en outre des résultats scientifiques positifs. Elles firent connaître les modifications importantes subies au Moyen Age par le sanctuaire de Baalbek, relevèrent la disposition primitive des propylées, déblayèrent les divers portiques, le téménos, l'autel, les piscines adjacentes, dégagèrent en entier le petit temple ou temple de Bacchus et aussi la basilique chrétienne érigée sous Théodose (379-395). Dans une des tours sarrasines qui flanquent l'entrée du grand temple, le Dr Schumacher a groupé les plus belles pièces de sculpture et d'architecture éparpillées à travers les ruines pour les soustraire aux intempéries de l'air, et surtout au vandalisme des trafiquants d'antiquités. Malheureusement quelques-uns des plus beaux spécimens de sculpture ont pris, assure-t-on, la direction de Constantinople ou ... de Berlin. Cf. *Rev. bibliq.*, 1905, p. 429.

De ces monuments contenus dans l'acropole de Baalbek, Robinson a pu dire : « Par la grandeur du plan, par le fini et la délicatesse de l'exécution, ils paraissent surpasser tous les autres dans l'Asie occidentale, l'Afrique et l'Europe. Semblables à ceux d'Athènes par la légèreté, ils les surpassent en grandeur; vastes et massifs comme ceux de Thèbes, ils les surpassent par la grâce, et la proportion. *Biblical researches*, p. 517.

Dans cet article nous limiterons notre enquête aux monuments païens de Baalbek : le grand temple, le temple de Bacchus, le temple de Vénus et les nécropoles.

A. *Le grand temple du soleil, dit aussi temple de Jupiter.* — Il était édifié sur une terrasse qui avait nécessité de grands travaux de soubassements. Ces soubassements étaient, par endroits, formés de blocs d'énormes dimensions. On y trouve des pierres de 9 mètres, 50 à 10 mètres de long sur 4 mètres de haut et 3 mètres d'épaisseur, et c'est même à 7 mètres au-dessus du sol qu'on a rencontré dans ce soubassement les trois plus gros blocs qui aient jamais fait partie d'une construction. Ces blocs (fig. 41), appelés « trilithon » mesurent 19 mètres 52; 19 mètres 45 et 19 mètres 21, 4 mètres de hauteur et 3 mètres d'épaisseur. Leur volume est de 307 et 312 mètres cubes, leur poids de près d'un million de kilogs, et c'est en raison de ces énormes substructions que l'on avait qualifié par erreur ces murs de murs cyclopéens ou phéniciens, comme si la dimension des pierres prouvait infailliblement l'antiquité d'un monument. On a trouvé ailleurs qu'à Baalbek, dans le Hauran, des constructions en grands blocs qui sont d'époque romaine ou chrétienne et les substructions qui s'étendent sous le grand temple, doivent maintenant être certainement datées de la même époque romaine. On voit encore dans une carrière voisine, au sud-ouest de la ville, l'un de ces blocs déjà taillé, mais resté en place. Il mesure 21 mètres 36 de long sur 4 mètres 33 de haut, et 4 mètres 60 d'épaisseur; il devait peser environ un million de kilogs, d'après De Saulcy, et pour le mettre en place, il n'aurait pas fallu moins de l'effort simultané de quarante mille hommes. Cf. *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 637 (fig. 45).

On accédait aux propylées (voir fig. 39), par un escalier monumental actuellement détruit et remplacé par un petit escalier moderne, haut de 7 m. 20, large de 3 mètres, restauré par Schumacher et inauguré en 1905, (fig. 42). Cf. *Rev. bibliq.*, 1905, p. 429. Ces propylées formaient un vestibule à colonnes profond d'environ 12 mètres. En avant, il y avait douze colonnes dont les bases subsistent encore; trois d'entre elles ont des inscriptions latines mentionnant la construction de l'édifice sous Antonin le Pieux et Caracalla, et signalant sa consécration aux grands dieux d'Héliopolis. En se dirigeant vers l'Ouest on traversait les propylées et par une porte gigantesque au milieu des deux autres plus petites, on accédait à une cour hexagonale à double portique (fig. 39), profonde d'environ 60 mètres avec, pour largeur, d'un angle à l'autre, 76 mètres environ. Cette cour était bordée, sauf à l'est et à l'ouest, de pièces latérales ou exèdres de forme rectangulaire ou polygonale précédées chacune de quatre colonnes; entre ces exèdres se trouvaient des pièces plus petites et irrégulières. Trois portes, celle du nord la plus petite a été seule conservée, s'ouvraient sur le palier d'une cour carrée (fig. 39), de 134 mètres de long et 43 mètres de large entourée sur trois côtés d'un double pérystyle. Il y avait en tout dans cette cour quatre-vingt-quatre colonnes de granit rose; une seule de 7 m. 08 de long est encore visible. Tout autour de la cour sur trois des côtés, il y avait des exèdres ou chapelles latérales. Au nord et au sud trois de ces chapelles carrées alternent avec deux chapelles demi-circulaires; à l'est, il n'y a qu'une exèdre carrée à droite et à gauche du portail. Presque au centre de cette cour s'élevait l'autel des sacrifices au dieu Soleil (fig. 49). C'était un bloc de maçonnerie de 80 à 90 mètres de surface dominant de deux mètres environ le sol du parvis. Les prêtres y avaient accès par l'est. Au nord et au sud il y avait deux bassins servant de piscines pour les besoins du culte. Ces piscines étaient entourées d'une élégante balustrade. C'est au-dessus de l'autel monumental que s'élevait la basilique à trois nefs construite par Théodose (379-395), et dont les restes sont encore reconnaissables. On n'aura pas été sans remarquer combien les dispositions de ce grand temple rappellent celles du temple de Jérusalem. Les propylées font songer au parvis des Gentils, la cour hexagonale au parvis des juifs, la cour rectangulaire avec son immense autel au parvis des prêtres, au milieu duquel se trouvait l'autel des holocaustes.



45. — Un monolithe des carrières de Baalbek. D'après une photographie.

Le grand temple lui-même, œuvre d'Antonin le Pieux (138-161), et qui peut-être ne fut jamais complètement achevé, était la partie principale de ce vaste ensemble monumental; il dominait toute la plaine aux alentours. Il se composait d'un vaisseau (Cella) renfermant la statue du dieu et d'un péristyle mesurant 87 m. 75 sur 47 m. 70. De ce grand temple consacré à tous les dieux d'Héliopolis ou plutôt au dieu Soleil, appelé aussi plus tard le temple Trilithon, en raison des trois blocs gigantesques qui font partie de ses assises, il ne reste aujourd'hui en dehors des substructions que bien peu de chose. Des cinquante-quatre colonnes dont il était entouré six seulement sont encore debout. Voir (fig. 43). Elles ont 13 m. 34 de haut, 7 m. 04 de circonférence et 23 m. 06 de hauteur totale, entablement compris. Ces colonnes qui se voient de fort loin sont remarquables par leurs dimensions, la perfection de leur poli, la beauté de leur chapiteau corinthien, la magnificence de leur entablement.

Du temple proprement dit ou Cella les murs même ont disparu; on n'en a retrouvé çà et là que les fondations; on ne sait si le monument était à ciel ouvert. Des traces de marches transversales semblent indiquer que le fonds était surélevé en forme de sanctuaire.

La mission allemande a attribué la destruction du grand temple à un tremblement de terre et non

46. — Le temple circulaire dit temple de Vénus. D'après une photographie.

47. — Décoration intérieure du temple de Bacchus. D'après une photographie.



comme on l'a cru et longtemps enseigné, à la réaction chrétienne violente qui suivit la mort de Julien l'Apostat (363). Sur l'emplacement de ce splendide édifice s'éleva plus tard entre 377 et 380, d'après le *Chronicon Pascale*, pas avant la seconde moitié du VIe siècle d'après Thiersch, une basilique chrétienne, dont l'orientation aurait été à l'époque musulmane établie à l'inverse de celle qui devint plus tard traditionnelle. Cf. *Revue bibliq.*, 1926, p. 461.

B. *Le temple de Bacchus appelé aussi le petit temple.* — Ce monument se trouvait au sud du grand temple du Soleil. Longtemps il fut appelé à tort temple de Jupiter, ainsi encore dans le *Dict. d'Archéologie*, t. II, col. 8. Les dernières fouilles allemandes en mettant à nu sur le portail de la Cella des entrelacements de pampres et de lierre, attributs de Bacchus, puis en bas et à gauche le dieu enfant allaité par une nymphe, au-dessus Pan avec des Satyres et des Bacchantes, à droite des Amours faisant la vendange, ont montré que ce petit sanctuaire, le mieux conservé de la Syrie, avait été sans doute à l'origine consacré à Bacchus et non à Jupiter. Récemment, M. Thiersch, *Zu den Tempeln und zur Basilika von Baalbek*, dans les *Nachr. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, 1925, Heft 4, a revendiqué ce petit temple pour la déesse syrienne Atargatis. Est-il besoin de faire remarquer qu'au cours des siècles le même sanctuaire a pu servir successivement pour plusieurs dieux ou pour plusieurs déesses? Cf. *Rev. bibliq.*, 1926, p. 461 et Puchstein, *Guide de Baalbeck*, p. 31.

Ce n'est que par comparaison avec le temple du Soleil qu'on a pu appeler le temple de Bacchus le petit temple, car il avait 69 m. 70 de long sur 35 m. 66 de large. Il est orienté comme le grand temple et comme lui périptère, c'est-à-dire, entouré d'une galerie soutenue par une colonnade composée de 46 colonnes, dont 8 à l'entrée doublées de colonnes cannelées supportant la voûte du vestibule, et 15 colonnes lisses de chaque côté du temple. Les colonnes ont pour diamètre à la base 1 m. 91 et au sommet 1 m. 57. Elles sont à 3 mètres du mur du temple et à 2 m. 50 les unes des autres. La corniche des chapiteaux d'ordre corinthien est à 14 m. 30 au-dessus du sol. L'entablement richement décoré est relié aux murs de la Cella par d'énormes dalles de pierre formant sur la galerie un plafond à caissons sculpté avec finesse. Le mur du temple lui-même est uni tout le long de la galerie sans aucun pilastre; il n'a en saillie qu'une plinthe à la base, et au sommet une frise avec une corniche où les dalles du plafond prennent leur point d'appui. (Voir fig. 48.) Au sommet du perron, il y avait un pronaos formé de dix colonnes cannelées d'ordre corinthien, il n'en reste plus que deux maintenant. Ces colonnes étaient doublées par des colonnes lisses.



48. — Le temple de Bacchus ou le petit temple. D'après une photographie.

Les colonnades qui entouraient le temple ont été endommagées et par les tremblements de terre et par le vandalisme d'un gouverneur de Baalbek, Tadmour-Pacha, qui fit sauter à la mine plusieurs colonnes pour s'emparer du plomb qui scellait les tenons de fer reliant les tambours des fûts. Sur la façade occidentale il n'y a que quatre colonnes sur huit; trois tronçons de fût sont encore debout sur leur base (voir fig. 48); la colonnade septentrionale a été la mieux conservée;

elle a 9 colonnes sur 15 qui sont encore debout et, parce que la galerie a conservé des caissons du plafond, on peut se faire une idée de ce qu'était sa décoration.

De nos jours le péristyle n'a plus que 18 colonnes sur les 46 primitives, alors qu'en 1751 Wood et Dawkins en avaient trouvé 29, et Volney 20 en 1784. On aura par là une juste idée et du dommage que causa à ces ruines le tremblement de terre de 1759, comme aussi du vandalisme avec lequel on s'est acharné trop souvent sur ces ruines autrefois insuffisamment protégées.

La porte d'entrée principale du temple avait 15 m. de hauteur et 6m. 25 de largeur. Les jambages à droite et à gauche étaient couverts d'ornements dans le style corinthien et ornés, comme il convenait dans un sanctuaire dédié à Bacchus, de rinceaux d'épis de blé, de pampres et de lierre entrelacés de ceps de vigne chargés de grappes, où une multitude de petits Amours ailés venaient cueillir des grappes de raisin. Le linteau de la porte formé de trois blocs énormes avait à sa face inférieure un aigle oriental, tenant en ses serres un caducée et une clef à double poignée, et dans son bec les cordons de deux guirlandes de fleurs et de fruits.

De chaque côté de l'entrée s'élevait un gros pilier massif dans l'intérieur duquel on avait creusé la cage d'un escalier carré conduisant aux corniches et s'ouvrant sur les terrasses du temple, d'où l'on a une vue magnifique sur l'ensemble des ruines. Ces pylônes sont construits avec des matériaux d'une dimension telle qu'on a pu tailler 16 marches dans un seul bloc. L'intérieur du temple ou Cella était long de 27 mètres et large de 22 m. 50; il se divisait en deux parties : la nef qui occupait environ les deux tiers et le sanctuaire un peu surélevé par rapport au naos. La nef était partagée en sept travées par six demi-colonnes cannelées de style corinthien au chapiteau très fouillé (voir fig. 47), surmontées d'une frise richement ornementée, dominée à son tour par une haute corniche ressortant en ressaut au-dessus des colonnes. Entre chaque colonne il y avait sur les parois latérales une double rangée de niches inférieures et supérieures dans lesquelles on avait mis des statues. On trouve même deux des niches inférieures dont les sculptures ne sont pas achevées, la pierre est simplement dégrossie. Peut-être travaillait-on encore à l'ornementation de ce temple, quand l'édit de Constantin ferma cet édifice pour le transformer sans doute en église chrétienne, ainsi que porterait à le supposer la croix grecque gravée sur le soubassement de la quatrième colonne du mur septentrional.

Le sanctuaire proprement dit, lieu inaccessible, correspondant au Saint des Saints du temple de Jérusalem, était séparé de la nef par une triple arcade placée à environ dix mètres du fond du temple auquel s'adossait l'idole principale, probablement, celle de Bacchus, auquel le temple était consacré. Cette statue gigantesque était creuse. Elle communiquait par sa partie postérieure avec une ouverture pratiquée dans la voûte d'une chambre souterraine située sous le sanctuaire. Les prêtres pouvaient ainsi se glisser sans être vus à l'intérieur de l'idole et lui faire rendre des oracles. Les murs du sanctuaire étaient ornés de six pilastres plats au lieu des colonnes cannelées du naos. Les voûtes du temple n'existent plus; elles jonchent le sol de leurs débris.

La construction de ce temple de Bacchus, le plus riche échantillon de l'art gréco-romain, postérieure à celle du temple du Soleil, fut entreprise comme les propylées au début du troisième siècle de notre ère et fut achevée sous Septime-Sévère (193-211).

En dehors du grand temple du Soleil et du temple de Bacchus ou petit temple situés dans l'enceinte de l'acropole, l'antique Baalbek renfermait encore dans ses murailles d'autres monuments que les fouilles ont dégagés parmi lesquels il faut signaler :

C. *Le temple circulaire, dit temple de Vénus.* — Au sud-est des propylées, à 200 mètres environ de l'entrée actuelle, on peut voir au milieu des jardins un petit monument de forme originale auquel on a donné assez improprement, d'ailleurs, le nom de temple circulaire (fig. 46 et 50). Ce petit monument est très délabré ; sa voûte et sa muraille méridionale sont écroulées. Voici quelle en était l'ordonnance : c'était une couronne de 11 mètres de diamètre intérieur inscrite dans un heptagone dont les côtés décrivent des arcs de cercle concaves tangents à la circonférence. La couronne forme les murs de la Cella ou sanctuaire proprement dit; elle est entourée d'un péristyle de sept colonnes qui reposent sur un soubassement et sont surmontées d'un entablement, décrivant aussi des arcs de cercle au croisement desquels est une colonne corinthienne d'un seul bloc de pierre. Le diamètre de l'étoile circonscrite à la Cella est exactement le double du diamètre intérieur, c'est-à-dire, 22 mètres. Les fûts des colonnes ne mesurent pas moins de 8 mètres de hauteur et 2 m. 75 de circonférence à la base. Le chapiteau qui les surmonte est lui aussi monolithe et fouillé avec art. Un pilastre de même style s'appuie au mur de la Cella et fait pendant aux colonnes terminales de l'étoile à sept branches. Cette colonnade est reliée par un entablement à saillies très accentuées, formant des arcs de cercle dont les extrémités reposent sur le chapiteau des colonnes extérieures. Une haute corniche ornée de rinceaux de feuillages artistement travaillés, couronne le tout et sert d'appui à la voûte, en forme de dôme sans doute, qui couvrait la Cella. Les murs extérieurs de cette dernière dans l'entre-colonnement des pilastres, étaient partagés en quatre grandes niches à plein cintre dont l'architrave richement décorée reposait sur des colonnettes à chapiteau corinthien. La voûte de ces niches est diversement ornée. Au-dessus de chacune d'elles courait une guirlande qui se rattachait au coin des chapiteaux des pilastres de la Cella. (Voir *Jérusalem*, 1910-1911, t. IV, p. 268 et 269 et fig. 46 et 50.)

On accédait au temple, au nord-ouest, par une porte encadrée de deux colonnes monolithes; la colonne de gauche est intacte, celle de droite, penchée vers la Cella, est sur le point de tomber. La porte avait 6 mètres de haut et 3 mètres et demi de large; elle n'a été faite qu'avec trois blocs, deux pour les jambages latéraux, le troisième forme le linteau.

A l'intérieur du sanctuaire, entre les colonnes, il y avait cinq niches qui durent abriter des statues; trois seulement ont été conservées.

Un aigle sur l'archivolte d'une de ces niches, pris pour une colombe, l'oiseau cher à Vénus, fit croire que ce temple était dédié à cette déesse et on lui a donné parfois le titre de temple de Vénus. D'autres archéologues y verraient plutôt un sanctuaire consacré au dieu gardien du grand temple du Soleil, ou encore un sanctuaire consacré à la Fortune. D'époque romaine tardive ce monument est moins pur comme style que les deux temples que nous avons étudiés. A l'époque chrétienne le petit temple circulaire devint une chapelle dédiée à sainte Barbe.

D. *Les nécropoles de Baalbek.* — Dans les collines des environs de Baalbeck d'où furent extraits les matériaux qui servirent à la construction des temples, ont été creusées de nombreuses grottes qui, après avoir fourni aux carriers un abri provisoire, furent transformées par la suite en chambres funéraires et formèrent de véritables nécropoles. Des inscriptions ont été recueillies sur ces tombes; l'une d'elles retrouvée par morceaux concerne les Lysanias et, comme



49. — L'autel du sacrifice du temple du Soleil.
D'après une photographie.



50. — Intérieur du temple de Vénus,
D'après une photographie.

51 — L'hémicycle de la grande cour du temple du Soleil. D'après une photographie.



telle, intéresse l'histoire évangélique. (Luc, III, 1.) Elle sera étudiée dans le *Supplément*, au mot LYSANIAS. La *Revue biblique*, 1900, p. 95-101, a signalé et reproduit (planche I) une inscription latine trouvée également à Baalbeck sur une stèle funéraire avec bas-relief, datant certainement du IIIe siècle et plutôt de la seconde moitié du IIIe siècle que de la première.

BIBLIOGRAPHIE. — En dehors de Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. I, 2a, col. 1326-1336, et dom Leclercq, *Dict. d'archéologie*, t. II, 1a, col. 5-12, voir Wood et Dawkins, *Ruins of Baalbek*, in-fol., London, 1757; J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and in the Holy Land*, in-4°, London, 1822; Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1825, t. II, p. 111-123; Puchstein, *Erst Jahresb. über die Ausg. in Baalbek;* du même, *Guide de Baalbek;* Baedeker, *Palestine et Syrie*, 1906, p. 312-318; *La Palestine, Guide historique et pratique par des Professeurs de N.-D. de France à Jérusalem*, (1922), p. 589-601; abbé Th. Vazeux, *Baalbek et ses monuments*, dans *Jérusalem*, 1910-1911, t. IV, p. 49-58; 86-89; 167-178; 268-282; *Rev. bibliq.*, 1900, p. 95-101 et p. 307; Vincent, *Les Fouilles allemandes de Baalbek*, *Rev. bibliq.*, 9 02, p. 591-597; *Rev. bibliq.*, 1904, p. 142, 143, à propos *Notes de mythologie syrienne* de R. Dussaud, in-8° de 65 p. Paris, 1903, sur le dieu d'Héliopolis et les dieux de Palmyre; Savignac, *Travaux allemands*, dans *Rev. bibliq.*, 1905, p. 429; 1926, p. 461; Thiersch, *Zu den Tempeln und Zur Basilika von Baalbek*, Göttingen, 1925.

L. PIROT.

BABYLONE ET LA BIBLE. — A la suite des découvertes faites en Mésopotamie au cours du siècle dernier, et surtout des progrès accomplis dans le déchiffrement des écritures cunéiformes, des fouilles ont été entreprises en de nombreux points de la région qu'arrosent le Tigre et l'Euphrate, et poursuivies avec une activité sans cesse croissante, et selon des méthodes de plus en plus rigoureuses.

Ces fouilles ont remis au jour des monuments de toute sorte, et surtout un nombre incalculable de textes écrits en caractères cunéiformes. Ces monuments et ces textes qu'il est possible maintenant de dater avec approximation sinon toujours avec pleine certitude, ont révélé que déjà plusieurs millénaires avant l'ère chrétienne florissaient dans ces contrées des civilisations fort avancées, possédant leur art propre, leur littérature religieuse ou profane, leurs codes de lois, etc... : une population sumérienne, fort policée, installée dans les régions fertiles de la Basse-Mésopotamie, s'était vue peu à peu repoussée vers le golfe Persique par des Sémites envahisseurs, lesquels, en passant de l'état nomade à l'état sédentaire, avaient subi l'influence des anciens occupants, plus civilisés, avant de se les assimiler complètement.

La famille d'Abraham, l'ancêtre du peuple hébreu, était un rameau émigré des rives du Bas-Euphrate (Gen., XI, 28, 31; XII, 4 sq.); à maintes reprises, au cours de son histoire, le peuple hébreu se trouva soumis à l'influence politique, et par suite intellectuelle, morale et religieuse, de l'Assyrie et de la Babylonie. Il serait donc fort étonnant qu'on ne rencontrât pas parfois dans la Bible, le livre sacré des Hébreux, des traditions, des récits, des pratiques, des conceptions plus ou moins parallèles à ce qu'ont fait connaître les civilisations mésopotamiennes.

Le temps n'est plus où les célèbres discussions sur *Babel und Bibel* passionnaient le monde savant, les uns prétendant justifier par les découvertes cunéiformes les moindres affirmations bibliques — et les autres affirmant que les écrivains sacrés, dénués de toute originalité, avaient puisé toutes leurs idées et conceptions dans les civilisations d'Assyrie et de Babylonie. De part et d'autre, il ne manquait pas d'exagération. Car, si dans bien des cas les inscriptions de Babylonie et d'Assyrie sont venues très heureusement confirmer les textes bibliques, elles n'ont pas toujours apporté partout la pleine lumière; — et d'autre part, si, souvent, entre la Bible et les inscriptions cunéiformes on peut relever ressemblances ou parallélismes, on aurait tort de conclure toujours à un emprunt. Ici, comme dans toute autre science, l'analyse doit précéder la synthèse : c'est seulement après une étude minutieuse de chaque cas particulier qu'il sera permis d'établir des conclusions d'ensemble vraiment objectives et fermes.

Une étude complète du sujet nous obligerait à suivre le plan suivant :

I. *Histoire.* 1) L'histoire primitive : A) La création. B) Le Paradis terrestre et la chute de l'homme. C) Les Patriarches anté-diluviens. D) Le déluge. Appendices : A) La table ethnographique de Gen., X. B) La Tour de Babel. 2) La chronologie. 3) Abraham et Hammurabi. 4) El-Amarna et Canaan. 5) L'Histoire du peuple d'Israël et les documents historiques de Babylonie et d'Assyrie. — II. *Législation.* Les lois de Moïse et les lois sumériennes, babyloniennes, assyriennes (Hammurabi). — III. *Œuvres didactiques.* Job et le Juste souffrant. Psaumes hébreux et psaumes sumériens et babyloniens. Livres sapientiaux et sagesse babylonienne. — IV. *Religion.* Dieu d'Israël et dieux de Babylonie et d'Assyrie. Culte. Péché et expiation. Vie après la mort. — *Appendice.* Babylone et le Nouveau Testament.

En réalité cependant, comme le présent travail est surtout une œuvre de complément et de mise au point, nous pourrons pour certaines parties renvoyer aux articles précédemment parus du *Dictionnaire de la Bible* ou du *Supplémant*

Note. — Les sigles AO, BM, Bu, DT, K, Ni, RM, Sm, Sp, VAT, W-B., etc., précédant les numéros des tablettes cunéiformes sont utilisés pour indiquer les séries de textes dans les catalogues des musées de Paris, Londres, Berlin, etc., etc.

I. Histoire. — I. L'HISTOIRE PRIMITIVE. — *Nota Bene.* Pour plus de commodité, les documents dont Moïse a pu se servir pour rédiger le livre de la Genèse (Décis. de la C. B. du 27 juin 1906, art. 3), seront désignés dans les pages qui vont suivre par les sigles conventionnels, sans que cette désignation puisse impliquer en quoi que ce soit l'acceptation même partielle des théories modernes sur la composition du Pentateuque.

I. LA CRÉATION. — *Les documents.* — a) *Bibliques.* La Genèse contient un double récit de la création : 1) Gen., I, 1-II, 4 a (P) raconte la création du monde en 6 jours : trois consacrés à l'œuvre de distinction *(opus distinctionis)*, création de la lumière; — séparation des eaux par le firmament ou ciel; — apparition de la terre avec les végétaux; — trois, à l'œuvre d'ornementation *(opus ornatus)* : création du soleil, de la lune et des étoiles; — création des animaux aquatiques et des oiseaux; — création des animaux terrestres puis de l'homme à l'image de Dieu. Enfin, 7e jour, repos du Créateur et sanctification du sabbat.

2) Gen., II, 4b-25 (JE) raconte seulement la création du premier couple humain; Adam, formé de terre est animé par un souffle du Créateur qui le place dans un jardin planté d'arbres pour le cultiver et le garder. Adam donne des noms aux divers animaux. Enfin, Yahweh-Elohim lui enlève une côte pendant son sommeil, et en forme la première femme, Ève.

b) *Cunéiformes* d'importance très inégale et de contenu très divers.

1) *Enuma Eliš* ou poème de la création en sept tablettes (King, *The seven tablets of Creation*, London, 1902; *Cuneiform Texts*, XIII, 1-23 ; Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts*, nos 1, 5, 117, 118, 162-164, 173; Deimel, *Enuma êlis*; Traductions : King, *op. cit.*; Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI-I, p. 2 sq; Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch*

z. A. T., p. 94-118; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 2-81, etc.; traduction plus complète utilisant les dernières découvertes : Ebeling, *Das babylonische Weltschöpfungslied*, *Altoriental. Texte und Untersuchung.*, t. II, fasc. 4, Breslau, 1921; S. Langdon, *The Babylonian Epic of Creation*, Oxford, 1923 (où est donnée la liste des travaux et traductions antérieurs p. 5 sq.).

2) *Cuneiform Texts*, XVII, 50, « *Ultu Anum* » Légende du ver, dans une incantation contre le mal de dents (assyrien).

3) *Cuneiform Texts*, XIII, 24 sq., Cosmogonie d'Ašur, trad. King, *op. cit.*, I, p. 195; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 90-95 (assyrien).

4) *Cuneiform Texts*, XIII, 35-38, Cosmogonie Chaldéenne, texte bilingue sumérien et assyrien. Trad. Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, p. 39 sq.; Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.*, p. 91 sq.; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 82-89.

5) *Cuneiform Texts*, VI, 5; Langdon, *Le poème sumérien du Paradis du déluge et de la chute de l'homme*, Paris, 1919, pl. X; trad., *ibid.*, p. 36-39; les dieux invitent la déesse Mami « créatrice d'humanité » à former l'homme; Enki (Ea) demande qu'on égorge un dieu pour mêler de l'argile à sa chair et à son sang assyrien).

6) Weissbach, *Bab. Miscellen.*, n° 12, trad. p. 32 sq. Après qu'Anu eut créé le ciel et Ea la mer, Ea « pinça de la boue » dans la mer et en créa les différents dieux des arts manuels : dieu-potier, dieu-charpentier, dieu-forgeron, dieu-orfèvre, etc....; puis les prêtres, les rois, etc. (assyrien).

7) *Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts*, n° 10, verso, 14 sq. « Quand la terre fut établie, que le ciel se fut étendu, que le soleil brilla, que le feu flamba, que l'eau coula, que le vent souffla, alors les servantes d'Aruru « pincèrent leurs morceaux ». Les..... du souffle de vie, leurs pas furent larges... » (assyrien).

8) *Création d'Enkidu*, *Gilgam*, I, II, 33 sq. Trad. Dhorme, *Choix de textes religieux*, p. 189 (assyrien).

9) *Création des êtres animés*, DT, 41, (*Cuneiform Texts*, XIII, 34) Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI-I, p. 42; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 97 (assyrien).

10) Bilingue suméro-akkadien, VAT. *9307*, (*Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts*, n° 4); traduction Ebeling, *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, 1916, p. 532 sq.; Landersdorfer, *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, p. 62 sq.; Langdon, *Le poème sumérien du Paradis...*, p. 42 sq. — Duplicat. K, *4175*, dans les *Proceedings of the Soc. of biblic. Archaeology*, juin 1888, pl. I et II.

11) Texte sumérien trouvé à Nippur, Ni. 10673+10652, col. 1 et 2. Texte : *University of Pensylvania. The Museum. Publicat. of the Babylon. Sect.* V, pl. I; traduction Poebel, *University of Pensylvania. The Museum. Publicat. of the Babylon. Sect.* IV-I, p. 13, 17, 21 sq.; Landersdorfer, *Die sumerisch. Parallel...*, p. 6 sq.

Ce texte constituait une sorte de poème en six colonnes, dont les deux premières racontaient la création, et les six dernières le Déluge. Malheureusement, la tablette ayant été brisée, il ne nous reste que la moitié à peine de chaque colonne. Le début de la col. 1 racontait probablement la création de l'homme.

12) Autre texte sumérien de Nippur, publié par Barton, *Miscellaneous babylonian Inscriptions*, I, n° 8, et Langdon, *Le poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la chute de l'homme*, pl. VII et VIII; trad. Barton, *op. cit.*, p. 52 sq.; et *Archaeology and the Bible* , 5e éd., 1925, p. 277 sq.; Langdon, *op. cit.*, p. 136 sq.; Luckenbill, *American Journal*, t. XXXVIII, p. 32 sq. Copie de Constantinople avec indications d'autres fragments, dans Chiera, *Sumerian Texts*, n° 25.

Avant la création de l'homme, il n'y avait sur terre ni végétation ni animaux domestiques. Šamaš vient trouver la déesse Nin-ki (dame de la terre, épouse d'En-ki = Ea), et lui soumet un projet d'humanité. Des hommes sont créés, puis des végétaux, pour leur nourriture. Les hommes honorent les dieux; aussi Enki et Enlil leur envoient-ils abondance de verdure et de troupeaux, machines d'irrigation, etc.

c) *Grecs*, dépendant des cunéiformes, directement ou indirectement : 1) *Bérose*, IIIe s. avant J.-C., fragment conservé par Alexander Polyhistor, inséré par Eusèbe dans sa *Chronique* (lib. I, édit. Schöne, p. 14-18) et dans les œuvres de Georges le Syncelle (cf. Lagrange, *la Cosmogonie de Bérose*, *Rev. bibliq.*, 1898, p. 395-402; Schnabel, *Berossos*, p. 254 sq.).

2) *Damascius*, auteur néo-platonicien du VIe siècle après J.-C., s'est contenté de résumer la généalogie babylonienne des premiers dieux (Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, c. 125, édit. Ruelle, Paris 1889, t. I, p. 321). Son texte est parallèle à *Enuma êliš*, I, 1-20.

3) *Abydène*, très bref résumé de Bérose, conservé par Eusèbe, *Praepar. evangel.*, IX, XLI, 5 (édit. Dindorf, 1867) : « On dit qu'à l'origine tout était eau appelée Mer (θάλασσα), et que Bêl mit fin à cet état en assignant à chaque chose sa place, et qu'il entoura Babylone d'un mur. »

A première vue, ces différents textes paraissent n'avoir avec les textes bibliques aucun rapport, ou seulement des rapports très lointains. Si l'on y regarde d'un peu près cependant, il faudra bien reconnaître qu'ils présentent avec Gen., I-II, à côté de différences fort considérables, quelques ressemblances qu'on ne saurait négliger.

Nous aurons donc à établir une comparaison entre les récits de Gen., I et II et les récits akkadiens et sumériens. — Pour plus de clarté, il convient d'examiner successivement chacune des œuvres divines, en prenant comme base Gen., I. Cf. J. Le Guen, *La création dans la Bible et les inscript. akkad. et sumér.*, Angers, 1925.

1° *Le chaos.* Gen., I, 1-2. — Le texte de ces deux versets est attesté par toutes les versions anciennes; mais son interprétation présente néanmoins des difficultés. Le ỳ. 1, isolé de son contexte, paraît parfaitement clair; il énonce dans une proposition générale que Dieu a tout créé, le ciel et la terre. Mais quelle est sa relation avec ce qui suit, puisque, aux ỳ. 6-8, l'Auteur sacré nous rapporte précisément la création du ciel, ou firmament? Rien, semble-t-il, n'autorise à donner un sens différent au mot *šâmaîm* au ỳ 1 et au ỳ 7; d'autre part, l'accord des versions et la tradition ne permettent guère de regarder *hašâmaîm* du ỳ 1 comme une addition ou une corruption du texte.

Aussi, les auteurs se divisent-ils en trois groupes relativement à l'interprétation de ces versets :

A) Pour les uns, le ỳ 1 exprimerait la création du monde à l'état chaotique; le ỳ 2 décrirait le chaos; les ỳ 3 sq. en raconteraient la distinction et l'organisation.

Cette solution a plusieurs inconvénients. a) Quel sens donner à *šâmaîm* au ỳ 1, puisque le ciel sera créé seulement au deuxième jour?

b) Comment croire que l'expression « ciel et terre » désigne le monde chaotique, alors que partout ailleurs dans la Bible elle désigne le monde organisé (Gen., II, 1, 4 a; Ex., XX, 11; II Reg., XIX, 15; II Chr., II, 12; Ps., CXV, 15; CXXI, 2; CXXIV, 8; CXXXIV, 3, ...; Is., XXXVII, 6; Jer., XXXII, 17, etc.)?

c) Comment l'auteur, qui a voulu montrer dans l'œuvre des six jours le prototype des six jours ouvrables de la semaine, a-t-il pu exclure de ces six jours le premier des actes créateurs? Cf. Exod., XX, 11.

« C'est en six jours que Yahweh fit les cieux, la terre, la mer, et tout ce qui est en eux, et il se reposa le septième. » De même, Exod., XXXI, 17.

B). Pour d'autres, l'expression « ciel et terre », ỳ 1, désigne le monde organisé, tel qu'il se trouva après l'œuvre des six jours.

Mais ici, subdivision, relativement à la liaison des propositions entre elles.

a). ỳ 1 est une protase; — ỳ 2, une parenthèse; — ỳ 3 sq. l'apodose. « [1] Quand Elohim commença de créer le ciel et la terre — [2] alors la terre était à l'état de *tohu-bohu...* — [3] Elohim dit... » — Le chaos, point de départ de la création, existait donc avant la création du ciel et de la terre, soit qu'il eût été créé auparavant (l'Auteur sacré n'en dit rien), soit qu'il fût considéré comme quelque chose d'éternel, sans commencement, de même que dans les cosmogonies antiques. — Ainsi, avant la création, deux principes : l'un actif, Elohim; l'autre passif, le chaos. — Cette conception serait déjà différente de celle exprimée en *Enuma êlis*, Bérose et Damascius.

Cette traduction demanderait plutôt la ponctuation *berê'šît berô'* (cf. Gen., II, 4b, *beyôm 'āšôt; beyôm-berô' 'elôhîm*, etc...).

Mais α) elle énonce une contradiction : comment admettre en effet que « quand Dieu *commença* à créer le ciel et la *terre*, la *terre existait déjà...?* A moins de donner à *'ârés* deux sens différents au ỳ 1 et ỳ 2, et de traduire *bârâ'* par *organiser*, alors que dans le reste du chapitre il a manifestement le sens de donner l'existence à des êtres qui ne l'avaient pas encore. — β) Le ỳ 2 exprimerait un état antérieur à l'action énoncée au ỳ 1, ce qui ne paraît guère naturel, et n'est guère conforme à l'emploi de la tournure *ve...qtl.* Que signifierait l'action de l' « Esprit de Dieu » sur les eaux, avant le commencement de la création? « Dieu agissait déjà, dit le P. Lagrange, *Rev. bibliq.*, 1902, p. 121, mais apparemment sans aucune efficacité. Il est bien étrange qu'on insiste sur le commencement de la création, si elle avait déjà débuté. »

b). — ỳ 1 est une protase, dont le ỳ 2 constitue l'apodose. « [1] Quand Elohim commença de créer... [2] la terre était *tohu-bohu...* ».

Cette traduction présente, à une nuance près, le même sens que la précédente, et encourt les mêmes critiques.

c) Il n'en serait pas de même cependant, si l'on considérait l'expression *berê'šît berô'* comme exprimant un plus-que-parfait. On obtiendrait le sens : « [1] Quand Elohim eut commencé de créer le ciel et la terre (= l'Univers), [2] la terre était (= se trouva être) *tohu-bohu...* » — Cette traduction serait autorisée par divers textes, dans lesquels le verbe au parfait exprime une action ou un état postérieurs au commencement d'une autre action ou d'un autre état (cf. Gen., V, 1; Jer., XXVI, 1; XXVII, 1; XXVIII, 1; II Reg., XVII, 25; Dan., IX, 23; Esdr., IV, 6, etc...). — La seule objection sérieuse, c'est que toutes les versions anciennes (LXX, Vulg., Syr.-Peš., etc.), comprennent les trois premiers versets comme des phrases indépendantes.

C) L'interprétation qui semble devoir être retenue est celle-ci : au ỳ 1, l'Auteur sacré énonce une proposition générale : c'est Dieu qui a créé le ciel et la terre, c'est-à-dire l'univers tel que nous le voyons, avec tous ses éléments. Les ỳ 2 sq. exposent les différentes phases de l'action divine, en les répartissant sur une période de six jours (cf. *Sum. theol.*, Iª, q. LXVIII, a. 1, ad 1um). — La tradition juive et chrétienne favorise A et C, écarte B (sauf c).

En résumé, en dépit des difficultés qu'il présente, on peut affirmer que le texte massorétique énonce un seul principe créateur, antérieur à tout ce qui existe, même à la matière chaotique, premier stade de l'action créatrice. C'est la même doctrine qui se retrouve à travers les différents livres de l'A. T.

En regard des deux premiers ỳ de Gen., I, plaçons maintenant les données des documents babyloniens. Je reproduis ici le tableau dressé par J. Le Guen, *La création dans la Bible et les inscr. akk. et sumér.*, p. 44, avec quelques légers changements :

GEN., I	ENUMA ELIS	COSMOG. CHALD.	BÉROSE	ABYDÈNE	DAMASCIUS
Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.	Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé; qu'en bas la terre n'avait pas de nom.	Pas de temple, pas de roseaux, pas de maisons, pas de villes.....			
Chaos créé par Dieu	Chaos initial antérieur aux dieux, et d'où ils tirent leur origine	Chaos initial	Chaos initial	Chaos initial	
Ce chaos est ténébreux et aqueux	Ce chaos est aqueux	«Tout était mer » (naphar matâtu tamtum-ma)	Τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ εἶναι	Πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι, θάλασσαν καλεομένην.	
tehôm non personnifié.	Deux principes : Apsû et Tiâmat, personnifications des eaux douces et salées.		Omorka = ΤΑΛΑΤΘ (ΤΑΜΑΤΘ) = θάλασσα, régnait sur des animaux prodigieux		Ταυθὲ καὶ 'Απασών
L'Esprit de Dieu planant sur les eaux	Théogonie				Théogonie

De ce tableau ressort tout de suite une ressemblance entre Gen., I, et les documents babyloniens ou d'origine babylonienne : de part et d'autre, il est fait mention d'une période chaotique, où les éléments, à l'état aqueux, sont confondus ensemble.

La Bible caractérise ce chaos en disant que « la terre était *tôhû vâbôhû*, « quelque chose de confus et d'informe », submergée par les eaux, d'où elle se dégagera seulement au troisième jour (I, 9, 10). Cette masse liquide, enveloppée d'obscurité, est appelée *tehôm.* Ce terme qui se rencontre de temps en temps dans les Livres saints, surtout dans les passages poétiques, est certainement, au point de vue philologique, l'équivalent hébreu (forme masc.) du babylonien *Tiâmat* (forme fém.) = Cosmog. chald. : *Tâmtum*, la mer (cf. Bérose : ... χαλδαϊστὶ μὲν θαλάτθ (=ꞷAMATΘ), ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεται θάλασσα ; — Abyd. : θάλασσα) = Damasc. : ταυθέ. Le sens de ce terme n'est cependant pas aussi précis en hébreu qu'en babylonien. Tandis que *Tiâmat* désigne toujours la mer *(Tâmtum)* personnifiée, *tehôm* (souvent sans article, au singulier) désigne d'ordinaire l'océan souterrain, sur lequel flotte la terre, et d'où jaillissent les sources (cf. Gen., VII, 11; VIII, 2; XLIX, 25; Dt. VIII, 7, plur. *tehûmôt* || *nahălêy mâîm, ʿăyânôt*; XXXIII, 13; Ez., XXXI, 4, 15; Ps., CXXXV, 6, pl.; Prov., III, 20, pl. VIII, 24 plur. || *maʿăyânôt*; Job., XXXVIII, 16, *tehôm* || *yâm*, etc...); quelquefois la mer elle-même, Exod., XV, 5 et 8, *tehômôt*; Is., LXIII, 13 pl.; Ps., CVI, 9; Job., XLI, 24, etc... Parfois, on en fait une personnification, non mythologique, mais purement poétique (cf. Ps., XLII, 8 : *Abyssus abyssum invocat...* (?); Ps., LXXVII, 17; Ps., CXLVIII, 7; Habac., III, 10; Job, XXVIII, 14, etc.). — En Gen., I, 2, malgré l'absence de l'article, on ne peut pas affirmer que *tehôm* désigne la mer personnifiée, pas plus que *hamaîm* ne marque une personnification; on ne peut donc pas davantage affirmer que ce terme soit une réminiscence des cosmogonies babyloniennes.

Ce qui, en tout cas, marque une différence essentielle entre le récit biblique et les autres documents, c'est que le Dieu créateur est, dans la Bible, antérieur à tous les autres êtres, qui tiennent de lui leur existence; tandis qu'ailleurs les dieux, y compris le Créateur, sont postérieurs au chaos, dans lequel ils ont pris naissance.

On a voulu, il est vrai, essayer de soutenir que dans le texte primitif de Gen., I, entre les ℣ 2 et 3, il devait y avoir une sorte de théogonie, plus ou moins analogue à celle d'*Enuma êliš* ou de Damascius : le texte actuel en effet ne fait pas connaître les résultats de l'incubation de la masse chaotique par l'Esprit de Dieu (℣ 2), mais il introduit immédiatement, au ℣ 3, un nouveau principe créateur : la parole de Dieu. Cf. Gunkel, *Genesis*, p. 104. C'est là une hypothèse absolument gratuite, à laquelle il n'est nullement nécessaire de recourir pour expliquer le texte. Que l'expression *rûah 'ĕlôhîm* désigne simplement le vent envoyé par Dieu, ou plutôt une force divine s'exerçant sur la matière, elle n'implique pas du tout que l'action ainsi exprimée doive aboutir à des résultats différents de ceux qui vont être obtenus par la parole, c'est-à-dire par la volonté de Dieu : Esprit de Dieu et Parole de Dieu apparaissent du reste ailleurs comme des expressions synonymes, assez étroitement parallèles, en tout cas, pour qu'à l'un et à l'autre puissent être attribués les mêmes effets (cf. Is., XXXIV, 16; Judith, XVI, 17). « En réalité, l'Auteur sacré veut simplement marquer que Dieu n'entend pas laisser la masse chaotique dans son état informe et ténébreux, mais qu'il la prépare, en la réchauffant en quelque sorte par son Esprit, à recevoir son organisation postérieure. » (J. Le Guen, *op. cit.*, p. 143.)

Une objection du même genre pourrait naître du nom *Elohim*, forme plurielle. Ne faut-il pas voir en ce mot un vestige du polythéisme primitif? surtout si l'on tient compte des passages bibliques où Dieu s'exprime à la 1re pers. du plur. : Gen., I, 26 : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance; » — III, 22 : « L'homme est devenu comme l'un de nous; » — XI, 7 : « Descendons, et confondons leur langage; » — Is., VI, 8 : « Qui enverrai-je, et qui ira pour nous? »

On ne saurait trouver un vestige de polythéisme dans le nom *'ĕlôhim.* Sauf quand il est appliqué aux fausses divinités, avec un sens plur., par exemple dans l'expression *'ĕlôhim 'ăḥêrîm*, assez fréquente dans la Bible, ce nom est un pluriel d'excellence et de majesté (cf. Joüon, *Gram. de l'hébr. bibl.*, § 136 d) qui se construit généralement au sing. (exceptions très rares, cf. Joüon, *op. cit.*, § 148 et 150 f), et qui est parfaitement conforme aux habitudes de langage des peuples de l'Asie occidentale : c'est au moyen du pluriel qu'on exprime l'importance, la plénitude d'être ou de puissance de Dieu, ou même de certains hommes plus considérables Exemples (Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 18 sq.; voir aussi : Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, p. 150-173) :

a) Dans les lettres d'El-Amarna, plusieurs fois des princes de Canaan écrivant au roi d'Égypte l'appellent *ilâni-ia*, littér. « mes dieux » (plur. de *ilu*); Knudtzon, *El-Amarna Tafeln*, n° 235, l. 2 : *ana šarri bêli-ia, ilu Šamši-ia, ilâni-ia*, « Au roi, mon seigneur, mon soleil, mes dieux! »

b) Knudtzon, *El-Amarna Tafeln*, n° 96, l. 4 sq. : *ilânu šulum-ka šulum bîtika lišâl*, « que les dieux intercède (3e sing) pour ta santé et la santé de ta famille (?) ».

c) Deux textes parallèles provenant de Boghazkeui, traité entre Šubbiluliuma, roi de Ḫatti et Mattiuaza, roi de Mitanni *(Keilschrifttexte aus Boghazköi*, I, n° 1, verso, l. 55 sq. — n° 3, verso, l. 24) : parmi les divinités invoquées en garantie du traité, figurent quatre dieux indo-aryens dont trois ont leur nom précédé du déterminatif divin au pluriel : *ilâni Mitrašši1*, *ilâni Uruwanaššil* (var. *ilâni Arunaššil)*, *ilu Indar* (var. *ilu Indara)*, *ilâni Našatianna.* Pour les deux premiers noms tout au moins, sinon pour le quatrième, il est certain qu'ils désignent chacun un seul dieu.

d) Dans une liste de dieux trouvée à Aššur *(Keilschrifttexte aus Assur verschieden. Inhalts*, n° 42, col. 2, l. 9) est mentionné *ilu Habiru*, lequel se rencontre aussi dans les textes hittites de Boghaz-keui, mais avec le déterminatif pluriel : *ilâni Ha-bi-ri (Keilschrifttexte aus Boghazköi*, I, n° 4, col. 4, l. 29) *ilâni Ha-bi-ri-ia-aš op. cit.*, IV, n° 10, verso, 3) *ilâni Ha-bi-ri-e-eš? (op. cit.*, V, n° 3, col. 1, 56); *ilâni Ha-ab-bi-ri (op. cit.*, V, n° 9, col. 4, 12). Cf. aussi *ilâni Lulahi (op. cit.*, I, n° 1, verso, 50, etc...).

e) Transcription babylonienne de noms propres Ouest-Sémitiques, dans des documents trouvés à Nippur (Hilprecht, *The bab. Expedit.*, série A, t. X, pl. IX, sq.) où l'élément *'êl* devient AN-MEŠ, soit *ilâni* (cf. Gry, *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie*, dans *Muséon*, t. XXXVI, p. 6 sq.).

f) A la suite de Hehn *(Die biblische und die Babylonische Gottesidee*, p. 173, sq.), Jirku, *op. cit.*, note que dans certaines inscriptions phéniciennes (v. gr. CIS, I, n° 119) un dieu est désigné par le mot *'elîm*, plur. de *'êl*; cf. Cooke, *North. Semit. Inscr.*, n° 33, l. 6, et note 6, p. 99 : *les dieux* (?) maître de Sidon; n° 35, l. 2 : *les dieux* Nergal; n° 59, A, 4; *aux dieux* saint (adj. sing.); inscript. de Memphis, *ibid.*, p. 91, note 1, l. 2 : à ma dame la déesse (les dieux) puissante (adj. fem. sing.), Isis, à la déesse Aštart...

ff) Euting, *Reise in Arabien* (p. VII, cf. p. 127) rapporte que chez les Arabes modernes le scheikh de

Hayel est appelé *aš-šuyûh* (pluriel brisé = les scheikhs) (cf. Joüon, *Grammaire*, p. 416, n. 2).

Tous ces exemples montrent assez nettement qu'il n'est nullement nécessaire de recourir à l'hypothèse du polythéisme primitif pour expliquer le nom *'ělôhîm*. En tout cas comme le remarque M. Touzard ancêtres avaient morcelé entre plusieurs personnalités divines. Ce pourrait être une explication historique de ce pluriel d'intensité que constitue le mot *'ělôhîm.* »

Quant aux textes où Dieu parle à la 1re pers. du pl., on n'aurait le droit de les interpréter dans un sens polythéiste, ou comme une survivance du polythéisme,

Gen., i (P)	Gen., ii (JE)	Enuma élis	Bérose	Cosmog. chald.	Sum. Ni 10673 + 10652
Par sa parole toute-puissante, Elohim crée la lumière et la sépare des ténèbres (3-5).		? Marduk essaie l'efficacité de sa parole en faisant disparaître puis reparaître un vêtement (iv, 19-26).	(Bêl coupe par le milieu les ténèbres)		
Elohim crée le firmament (=le ciel), qui sépare les eaux supérieures des eaux inférieures. Ce firmament supporte les eaux supérieures (6-8). Les eaux inférieures se rassemblent et le sec (=la terre) apparait (9-10).		Marduk fait le ciel d'une des deux moitiés de Tiâmat. Ce ciel est une voûte solide qui porte l'Océan céleste, iv, 136-140. Fonde l'E-sar-ra, iv, 144.	Bêl fait le ciel avec une moitié de ΤΑΜΑΤΘ, avec l'autre moitié, il fait la terre.	Avec un mélange de roseaux et de poussière, Marduk constitue la terre (17-18).	
Elohim fait 2 luminaires : le soleil et la lune pour régir le jour et la nuit, être signes, époques, jours et années. Il fait aussi les étoiles (14-18).		Marduk crée la lune pour « fixer les jours », « les stations » des dieux, les « lumasi», images des dieux, 3 étoiles pour chaque mois; Nibiru (Jupiter)....	Bêl produit les astres : le soleil, la lune et les cinq planètes.		
Elohim crée les plantes (11-12).	Yahweh-Elohim plante un jardin en Eden, pour y mettre l'homme (ii,8-9)	Cp. vii, 1, 2 : Marduk, seigneur de la plantation, créateur des céréales et des plantes...	Bêl voit que la contrée est « frugifère » καρποφόρον.	Marduk crée diverses plantes : herbes, jonchères, roseaux, forêt, verdure... (25-27).	Création du nig-gil-(ma), i, 15, ou « plante de vie ».
Elohim crée les animaux marins et les oiseaux (20-22), puis les animaux terrestres (24-25). Elohim les bénit et leur ordonne de se multiplier (22).	Yahweh-Elohim a formé du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel (ii, 19).		Bêl façonne « (des hommes) et des bêtes capables de supporter l'air », au moyen de terre pétrie avec du sang divin.	Marduk crée les « animaux de la campagne » « vache sauvage, veau sauvage, brebis et agneau du bercail » (22, 28).	Les dieux créent « les animaux de la campagne et les quadrupèdes de la plaine » i, 16.

(*Juif (peuple)*, dans *Dict. apolog.*, t. ii, col. 1572) « si... ce terme peut évoquer des attaches polythéistes, c'est pour des temps que l'on peut qualifier de préhistoriques, ou bien des périodes de beaucoup antérieures à la constitution du peuple de Yahweh. En gardant ce terme les Israélites auraient implicitement reconnu que la divinité unique à laquelle ils rendaient leurs hommages, réalisait pleinement le concept que leurs que s'il était absolument impossible de faire autrement. Il n'est pas croyable, en effet, que les Auteurs sacrés, dont le monothéisme est partout ailleurs si nettement proclamé, aient introduit ou conservé dans leurs œuvres des traits manifestement en contradiction avec leurs principes. Or, ces textes se comprennent très bien dans le sens monothéiste strict. Pour Gen., i, 26, qu'il suffise de rappeler l'explication donnée par

le P. Lagrange : « Dieu se parle à lui-même. S'il emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui une plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la sainte Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure. » *Rev. bibliq.*, 1896, p. 387. E. König trouve que cette 1re pers. plur. « s'explique [très bien] psychologiquement. » *(Synt.*, § 207; *Geschichte der altestament. Relig.*, p. 131).

Quant à Gen., III, 22 « Yahweh-Elohim dit : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous », cette façon de parler ne saurait s'interpréter d'une délibération de Dieu avec lui-même; elle exprime simplement une conversation de Dieu avec les anges, êtres supranaturels, bien supérieurs aux hommes, et qui, pour cette raison, peuvent être compris avec Dieu dans le pronom nous.

La même explication peut convenir à Gen., XI, 7 : « Descendons, confondons leur langage, » et à Is., VI, 8 : « Qui enverrai-je, et qui ira pour nous? » (Cf. König, *Geschichte der altestament. Relig.*, p. 132; et les commentaires sur ces divers textes).

2° *Création des êtres inanimés, des plantes et des animaux.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement sur ces points. Les ressemblances que présentent entre eux les différents textes seront suffisamment mises en relief par le tableau de la page précédente (cf. Le Guen, *op. cit.*, p. 86-87).

Il convient toutefois de remarquer que ces ressemblances ne sont pas tellement nettes qu'elles permettent de conclure à une dépendance des textes bibliques par rapport aux documents plus anciens provenant de Babylonie, ni même à une parenté entre eux. L'ordre de ces créations n'est pas partout le même, et les procédés employés par le créateur ne sont pas partout identiques. D'ailleurs, il serait tout à fait normal que des auteurs racontant, d'une manière parfaitement indépendante, la création du monde visible, soient d'accord pour dire que le créateur fit le ciel, la terre, les astres, les plantes et les animaux, et l'homme; que le soleil et la lune jouent un rôle dans la détermination des jours, des mois, des années, etc.

Remarquons enfin que l'auteur de Gen., I, qui n'a aucune prétention scientifique, s'exprime suivant les apparences et suivant les conceptions de son époque : c'est ainsi qu'il représente, semble-t-il, les ténèbres comme quelque chose de positif, au même titre que la lumière (v. 4-5; cf. Is., XLV, 7); le ciel, comme un *firmamentum*, voûte solide supportant « les eaux supérieures » (6-8; cf. *En. êlis*, IV, 136-140); le soleil et la lune comme les plus grands des astres. Voir *Décis. de la Commission bibliq.* du 30 juin 1909, art. 5 et 7.

3° *Création de l'homme.* — Ici encore, ressemblances et différences entre les divers documents ressortiront davantage grâce au tableau suivant (Le Guen, *op. cit.*, p. 120, 121).

A) *Le Créateur* (*ou les Créateurs*). — Dans les récits bibliques, il n'est fait mention que d'un seul créateur, appelé Elohim en Gen., I (P), Yahweh-Elohim en Gen., II (JE), les deux expressions ne désignant d'ailleurs que le seul vrai Dieu.

La tradition babylonienne est moins ferme. En *Enuma êliš* Marduk annonce qu'il va créer l'homme (VI, 3 sq.) et de fait, VI, 106 (Langd., 107) on parle des « gens qu'il a créés »; VII, 32 « des noirs de tête (des hommes) qu'ont créés ses mains »; enfin, VII, 29 on dit qu' « il a créé l'humanité ». Et cependant, VI, 26-27, il semble bien, malgré le mauvais état du texte, que le dieu qui crée l'humanité soit Éa, puisque c'est devant ce dieu qu'on met à mort Kingu, dont le sang servira à façonner l'homme (l. 26, Ebeling : *ina damê-šu ib-[lu]l* (?) *amêlûtu*, « avec son sang il mélangea l'humanité... », donne un sens moins acceptable que Langdon *ib-[na]* « il créa... »; — l. 27 Langdon : *ultu amelûtu [ib]-nu-u Éa-ma...* « après qu'Éa eut créé l'humanité... »; — mais Ebeling restitue : *[i]b-[ba]-nu-u...*; et le sens devient passif : « après que l'humanité eut été créée, Ea... »). Cette espèce de contradiction n'est pas trop surprenante, d'ailleurs; on se rappellera, en effet, que le poème, tel que nous le possédons, est un remaniement à l'avantage de Marduk, d'un poème sumérien antérieur (voir sur cette question Le Guen, *op. cit.*, p. 28-31; M. Jastrow, *On the composite character of the babyl. Creation story*, dans *Orient. Stud. Nöldeke gewidmet*, 1906), malheureusement perdu maintenant, et dans lequel Éa était sans doute présenté comme créateur conformément à une tradition affirmée par divers autres documents. Ainsi: Weissbach, *Babylon. Miscell.*, n° 12; Bu 91-5-9, 269 *(Cuneiform Texts*, VI, 5; cf. Le Guen, *op. cit.*, p. 103); Zimmern, *Beiträge zur Kenntn. der bab. Relig.*, p. 24-25, l. 70 : « Ea, seigneur de l'humanité, dont les mains ont créé les hommes, » etc... Compar. le nom d'Ea, *d dug qa-bur* (= Brünnow, *A classified list*, n° 5896 : « *En ša pahâri*, « le dieu-potier » (cf. Deimel, *Pantheon babylonic.*, n° 754).

Le texte de Bérose, tel qu'il nous est parvenu, présente sur ce point deux recensions contradictoires, juxtaposées assez maladroitement (cf. Schnabel, *Berossos*, p. 255 sq.) :

A

τοῦτον τὸν θεὸν (= Βῆλον)
ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλήν,
καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα
τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τῇ γῇ
καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους·
διὸ νοεροὺς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας
μετέχειν.

B

(Τὸν Βῆλον)... κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν
τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ
τῷ ἀποῤῥυέντι αἵματι
φυρᾶσαι τὴν γῆν
καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους,
καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν.

D'après la recension A, les dieux autres que Bêl créent les hommes au moyen du sang de Bêl pétri avec de la terre; d'après B, au contraire, c'est Bêl qui crée avec le sang d'un autre dieu, ou plutôt un autre dieu qui sur l'ordre de Bêl se coupe la tête et pétrit son sang avec la terre pour former des hommes. Les deux textes proviennent sûrement d'un original unique; à peu de choses près, ils contiennent les mêmes mots (omission en A de κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν, par homoeoteleuton après τουτΟΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ; et addition ou déplacement de τοὺς ἄλλους θεούς, pour faire disparaître l'idée absurde de Bêl créant après s'être coupé la tête!). Ἑαυτοῦ dans les deux textes est incompréhensible, et a chance d'être venu d'une correction maladroite. Il semble que le texte primitif du prêtre chaldéen était : Τοῦτον τὸν θεὸν κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τοὺς ἄλλους θεοὺς τὴν κεφαλὴν ἀφελεῖν καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα φυρᾶσαι τῇ γῇ καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους... Ainsi rétabli, le texte s'accorde convenablement avec *Enuma êliš*; mais le créateur de l'humanité est Bêl (Marduk), et non Éa.

D'après Bu, 91-5-9, 269 *(Cuneiform Texts*, VI, 5) Mami est la « créatrice de l'humanité »: Ea joue un rôle analogue à celui que lui prête *Enuma êliš*, VI, 9 sq. (Le Guen, *op. cit.*, p. 103 sq.). En *Ea et Atrahasis*, IV, 1 sq.; Mami; en *Cosm. chald.*, 19-21 : Marduk assisté de la déesse Aruru.

Chez les Sumériens, en VAT. 9307, Enlil (?) invite les grands dieux à créer l'homme avec le sang divin.

	Gen., I (P).	Gen., II (JE)	Enuma Êlis	Bérose	Cosmog. ch.	VAT. 9307	Nippur 10673 + 10652	Gilg, I n création d'En-ki-dû.
1. Créateur	Yahweh	Yahweh-Elohim.	Ea en VI, 26, ailleurs Marduk.	? Bêl (var. « les autres dieux ») l'un des dieux?	Marduk et Aruru (20, 21).	Anu. Enlil, Enki, Ninmah (verso 26 sq.).	Anu, Enlil, Enki, Ninharsag (I 13)	Aruru.
2. Délibération divine préliminaire.	« Faisons l'homme » (26).	« Il n'est pas bon que l'homme soit seul. »	Dialogue entre Marduk et Ea. « Je vais créer Lilu... » (VI, 3-35).			« Qu'allez-vous créer? » (Rect. 12 sq.)		Les dieux invitent Aruru à créer En-ki-dû. (30 sq.)
3. But de la création de l'homme.	« Qu'il ait pouvoir sur les animaux » (26, 28).	L'homme cultivera le Paradis (5, 15); la femme sera une aide pour l'homme (18)	Culte des dieux (VI, 6, 26).		Construire aux dieux des temples (19).	Servir les dieux et cultiver la terre (recto 27 sq.) et verso).		
4. Matière employée par le créateur.		L'homme est façonné avec de la poussière du sol : un souffle divin lui donne la vie (7). — La femme est formée d'une côte enlevée à l'homme (21, 22).	Lilu (l'homme) est formé du sang de Kingu, dieu rebelle mis à mort (VI, 26).	L'homme est fait de terre pétrie avec le sang d'un dieu mis à mort.		L'homme est créé avec du sang divin (? plusieurs dieux immolés) (recto, 25-26).		Enkidû est formé d'argile.
5. L'homme créé à l'image du créateur.	« Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (26, 27).	La femme « correspond à l'homme » (18)		glose: l'homme participe à l'intelligence divine				« à l'image d'Anu » (33).
6. Nombre et sexe.	« mâle et femelle » (27).	un homme et une femme. (25).	« L'humanité » (VI, 26 VII, 29). « es gens » (VI, 107)...	« des hommes. «	« L'humanité » (20); — « la semence d'humanité » (21).	« L'humanité » (verso 29).	« Les noirs de tête » (= les humains), (I, 14).	Création particulière du monstre Enkidû.
Épilogue.	Bénédiction divine: «Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la; ayez pouvoir sur les animaux... » (28) Ayez pour nourriture « toute sorte d'herbe..., de fruit » (29).	L'homme a droit de manger du fruit de tout arbre, sauf de l'arbre de la science du bien et du mal (16 s.).						

D'après Ni. 10673+10652, col. 1, les hommes ont été créés par Anu, Enlil, Enki et Nin-harsag.

B) *Délibération préliminaire.*— Gen., I, 26, Dieu délibère avec lui-même : « Faisons l'homme à notre image, d'après notre ressemblance; » c'est indiquer déjà que le Créateur attache une plus grande importance à l'œuvre qu'il va maintenant exécuter qu'à celles qu'il a précédemment accomplies. Gen., II (JE) ne parle pas de cette délibération divine avant la création de l'homme; mais il nous représente Yahweh-Elohim se disant avant de créer la femme : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je vais donc lui faire une aide qui lui corresponde » (18; cf. Tob., VIII, 6, Vulg. 8).

En revanche, certains documents babyloniens se rapprochent de P. en racontant une délibération analogue.

En *Enuma êliš*, VI, l. 1-26, Marduk confie à Éa son projet de créer l'homme pour qu'il honore les dieux et celui-ci lui suggère ses propres sentiments : il convient de faire grâce aux dieux coupables, mais leur révolte doit être châtiée en la personne de leur chef; qu'on immole donc Kingu, et qu'avec son sang on crée l'humanité (cf. Le Guen, *op. cit.*, p. 97 sq.).

Bu., 91-5-9, 269, montre les dieux réunis en conseil, qui exhortent la déesse créatrice Mami à former l'homme. Enki (Ea) les engage à égorger un dieu, dont Ninharsag mélangera avec de l'argile la chair et le sang.

(En Gilg., I, II, 30-35, Aruru est invitée par les dieux à créer le monstre Enkidù.)

Chez les Sumériens, le texte bilingue VAT 9307 rapporte également une délibération entre les dieux Anu, Enlil, Babbar (?), Enki (Ea) et les Anunnaki.

C) *But de la création de l'homme.* — Ce qu'il importe de noter ici, c'est que les documents babyloniens assignent à la création de l'homme une fin plus élevée que les récits bibliques. Tandis que P (Gen., I, 26) ne donne pas d'autre indication que celle-ci : « qu'il (l'homme) gouverne les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bêtes, la terre et les reptiles » (cf. I, 28) ; que JE (Gen., II, 15) dit seulement que Yahweh-Elohim plaça l'homme dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder (Gen., II, 5), et qu'il forma la femme pour être « l'aide » de l'homme (II, 18-20), plusieurs textes cunéiformes (les seuls d'ailleurs qui indiquent un but) lui assignent comme fin de rendre un culte aux dieux et de leur construire des temples. *Enuma êliš*, VI, 5-6 : « Je vais créer Lilû, l'homme; il (lui) sera imposé le culte des dieux... » cf. l. 26 : « avec son sang (de Kingu), il (? Ea) créa l'humanité; il (lui) imposa le culte des dieux... ». *Cosm. chald.*, 19, 20 : « Pour faire habiter les dieux dans une demeure agréable au cœur, il (Marduk) créa l'humanité; » VAT. 9307 (recto, 27-33) : « La soumission aux dieux sera leur obligation (aux hommes) à jamais; » ils devront « prendre en mains la pioche et le coussin porte-corbeille, et transformer en un sanctuaire sublime la demeure des grands dieux; » et en outre (l. 36-40 et verso, 1 sq.) mettre la terre en valeur et la rendre fertile par leur travail. Si Gen., I et II dépendaient vraiment des textes babyloniens, l'omission d'un trait qui s'harmonise si bien avec les sentiments des Auteurs sacrés ne serait guère explicable.

D) *Matière employée par le créateur.* — Gen., I, 26-27 (P) ne donne aucune indication à ce sujet (emploi de *'âśah*, I, 26, mais *bârâ'* I, 27, ce dernier verbe, n'exprimant pas d'ailleurs nécessairement une action divine qui produit sans matière préexistante). — Gen., II, 7 affirme que Yahweh-Elohim « façonna » *Yâsar* l'homme « de la poussière tirée du sol » et qu'il en fit un être vivant en soufflant en ses narines un souffle de vie (Homme tiré de la poussière, cf. Gen., III, 19, 23 (JE); Is., LXIV, 8; Ps., CIII, 14; Ps. CXLVI, 4, «... ils retournent à leur poussière. »; Job, X, 9 (cf. ỳ 8-11), XXXIII, 6; Eccl., III, 20; XII, 7; Eccli., X, 9; XVII, 1; 31 LXX (32 Vulg.); XXXIII, 10, 13; Sap., XV, 8; Tob. VIII, 8 Vulg. (om. LXX); — animé par un souffle divin; cf, Job, XXVII, 3; XXXII, 8 (?); — XXXIII, 4; XXXIV, 14; Eccli., XII, 7; Sap., XV, 11). Quant à la femme, Yahweh-Elohim la fit d'une côte enlevée à Adam pendant son sommeil (Gen., II, 21-23 : pas d'allusion à ce texte dans le reste de l'AT).

D'après les textes babyloniens l'homme est fait soit de sang divin; soit de terre pétrie avec du sang divin; soit d'argile seulement; quelques textes ne donnent aucune indication de matière.

a) Sang divin seulement : *Enuma êliš*, VI, 11, 26 : avec le sang de Kingu mis à mort; — VAT. 9307, recto, 25-26 : avec le sang du dieu Nagar ou Lamga? (ou des dieux Nagar (?) : ᵈNagar ᵈNagar, répétition indiquant normalement la pluralité).

b) Terre et sang divin pétris ensemble : Bérose; Bu., 91-5-9- 269, l. 22-25.

c) Argile seulement : Weissbach, *Babyl. Miscell.*, nº 12, l. 6; *Ea et Atrahasis*, verso, IV, 1 sq. (Dhorme, *Choix de textes religieux*, p. 136-139). (A noter cependant que ce mythe d'Ea et Atrahasis n'est pas relatif à la création, pas plus que Gilgameš, mais à un déluge : le passage cité ici raconte comment Mami, déesse de l'enfantement, procéda pour repeupler la terre dévastée par le cataclysme.) *Gilgam.*, I, II, 34 (Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 188 sq.); *Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts*, nº 10, verso 17 (texte malheureusement en mauvais état, mais dans lequel il était sans doute question de la création d'hommes, étant donné l'expression *iqrisu qiris-sin*, et la mention à la l. 18 du « souffle de vie »). Dans ces divers textes, l'action divine est exprimée par les termes *ṭîṭa qarâṣu*, « pincer de la boue » à rapprocher de Job, XXXIII, 6 « c'est d'argile que j'ai été « pincé » moi aussi. » — A remarquer que dans tous ces textes, il s'agit de création faite par Ea, Mami ou Aruru : or, comme Ea est appelé ᵈ *dug-qa-bur* « le dieu-potier » (voir col. 724 et Deimel, *Pantheon babylonic.*, nº 754), Aruru porte également le nom de ᵈ*Nin-dug-qabur* « la divine dame-potière » Deimel, *op. cit.*, nº 2499; Le Guen, *op. cit.*, p. 114, note 2.

d) Aucune indication de matière en *Cosmogonie chaldéenne*, l. 20, 21 : « Il (Marduk) créa l'humanité; Aruru créa avec lui la semence d'humanité, » — ni en *Sumér.* Ni. 10673+10652, col. 1.

Il est intéressant de remarquer que les textes d'après lesquels l'homme fut formé de terre et de sang divin, sont moins éloignés qu'ils ne le paraissent à première vue du récit de Gen., II, 7 : on peut presque dire qu'ils expriment en termes mythologiques la même idée. On sait en effet que chez les anciens Hébreux le sang était sinon le principe vital même, du moins le siège de ce principe. Cf. « vous ne mangerez point de chair avec son âme, c'est-à-dire, avec son sang. » Gen., IX, 4; « car l'âme de la chair est dans le sang » Levit., XVII, 11; « car l'âme de toute chair, c'est son sang » Levit., XVII, 14. La même conception pouvait appartenir aux Sémites babyloniens qui cherchèrent dans le sang divin le principe de la vie de l'homme, tandis que l'Écrivain sacré recourait à une figure moins matérielle et moins grossière, quoique teintée d'anthropomorphisme.

E) *Image de Dieu.* — Si Gen., I, 26-27 (P) ne parle pas, comme Gen., II, 7 (JE) de matière employée par le Créateur pour former l'homme, ne laissant ainsi aucune place à l'anthropomorphisme, il déclare en revanche que l'homme fut créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (cf. V, 1, P). Cette expression ne saurait s'entendre d'une similitude corporelle, comme l'a affirmé, entre autres, Gunkel, *Schöpf. u Chaos*, p. 11, en rapprochant de Gen., V, 1 (« Dieu créa

l'homme à sa ressemblance », cf. « à son image et à sa ressemblance » I, 26-27), Gen., V, 3, « Adam engendra un fils à sa ressemblance, selon son image » : contre une semblable interprétation proteste le caractère de P qui a souci d'éviter le plus possible les anthropomorphismes, et de mettre en relief la spiritualité et la transcendance de Dieu.

Le texte sacré, il est vrai, ne dit pas explicitement en quoi consiste cette ressemblance, mais en insinuant qu'elle est le fondement de la souveraineté de l'homme sur les animaux (Gen., I, 26), il indique assez qu'elle réside d'abord sur la qualité d'être raisonnable, sans exclure d'ailleurs la ressemblance d'ordre surnaturel, la grâce sanctifiante. (En Gen., IX, 6, cette ressemblance de l'homme avec Dieu est donnée comme fondement de la prohibition de l'homicide.) A cet égard, Gen., I, 26 correspond exactement à Gen., II, 19, 20 où la même idée est exprimée en termes concrets : Adam donne leurs noms aux divers animaux.

Si plusieurs documents babyloniens affirment que l'homme a été formé de sang divin, et donc qu'il participe dans une certaine mesure à la nature divine (cf. la glose dans Bérose : διὸ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν), ils ne le représentent pas comme « l'image d'un dieu, ou des dieux ». *Enuma êliš*, en particulier, qui dit (I, 15-16) :

« Anšar fit (lui) ressembler Anu son premier-né;
et Anu à sa ressemblance engendra Nudimmud »,

n'a rien d'analogue quand il s'agit de l'homme.

En revanche, deux textes qui ne font aucune mention du sang divin et qui d'ailleurs ne sont pas relatifs à la création générale, présentent l'homme comme une image de la divinité : en *Gilgam.*, I, II, 33, Aruru « forme dans son cœur une image d'Anu » avant de façonner Enkidù; — en *Ea et Atrahasis*, verso IV, 13 (Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 138) Mami achève ses créatures « à son image » *(ukalala mahru-ša*, littér. « à sa correspondance »). Dans ces textes, les hommes sont faits d'argile.

Les autres textes mentionnés ci-dessus, col. 715, n'ont rien d'équivalent. Il convient de signaler cependant quelques lignes d'un poème sumérien, trouvé à Nippur (Ni. 4561, verso II, 45-47; Langdon, *Le poème sumer. du Paradis...*, pl. V et p. 200; — l. 41-43 en Landersdorfer, *Sumer. Parallelen...*, p. 40) : il y est question d'une déesse créatrice (? Ninharsag) : « ... sa tête comme modèle elle modela », son pied (?) comme modèle elle dessina; son œil, comme modèle, elle fit briller (cf. Le Guen, *op. cit.*, p. 116).

F) *Un seul couple.* — Gen., I, 27; V, 1-2 (P) et II, 7, 18-25 (JE) rapportent la création d'un seul couple humain. Gen., I, 27 : « Elohim créa l'homme à son image... mâle et femelle il les créa. » A remarquer toutefois que ce texte n'exclut pas le sens pluriel ou collectif et pourrait aussi bien se traduire : « Elohim créa les hommes... » *('et-hâ'âdâm*, sing. collect., cf. plur. *'ôtâm* à la fin du verset. — Le nom *'âdâm*, toujours employé au sing., désigne tantôt un individu humain, tantôt collectivement, les hommes, sans distinction de sexe, l'humanité, l'espèce humaine. C'est en ce dernier sens que l'interprète Loisy, *Les mythes bab. et les prem. chapit. de la Gen.*, p. 60, en Gen., I, 27, tout en admettant cependant que l'écrivain pensait à un seul couple). Rien n'autorise en tout cas à conclure avec Schwally *(Arch. für Relig. Wissensch.*, t. IX, 1906, p. 173) que le premier homme fut créé hermaphrodite. — Gen., II, est très net : Dieu créa un homme et une femme; cf. v. 25 : « eux deux », *šenêyhém.*

Sauf *Gilg.*, I, II, 33 sq. (création particulière d'Enkidù) et *Ea et Atrahasis*, IV (restauration de l'humanité par création de 7 hommes et 7 femmes après un cataclysme), les textes akkadiens et sumériens sont beaucoup plus vagues : ils se contentent de parler de création de « l'homme » *(En. êliš*, VI, 4-5); — de « l'humanité » *(En. êliš*, VI, 26 sq.; VII, 29; — *Cosm. Chald.*, 20; — VAT 9307, recto, 25 et verso, 29); — de « la semence d'humanité » *(Cosm. Chald.*, 21); — des « gens » *(En. êliš*, VI, 12, 107...); — des « noirs de tête », c'est-à-dire, des humains (Ni 10673 + 10652, cf. Bérose : ἀνθρώπους, τοὺς ἀνθρώπους) sans spécifier de sexe. — DT 41, l. 9 *(Cuneiform Texts*, XIII, 34; cf. *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, 1, p. 42; Dhorme *(Choix de textes relig. assyr. et babylon.*, p. 97) attribue à Nin-igi-azag (« Seigneur à l'œil brillant » = Éa) la création de « deux petits êtres » (2 *su-ha-* [*ri ib-na-a*] *)*; mais ce texte ne vient pas ici en considératon, puisque cette œuvre d'Éa fut accomplie lorsqu'existaient déjà les foules de la ville (l. 6).

G) *Bénédiction divine.* — Gen., I, est seul à dire que Dieu bénit l'homme, lui ordonna de se multiplier et de gouverner tous les autres êtres; enfin, que le Créateur se reposa le 7e jour (I, 28-II, 3). — Gen., I et Gen., II, s'accordent à affirmer que Dieu autorisa l'homme à se nourrir de plantes et de fruits (Gen., I, 29); des fruits du jardin d'Eden (Gen., II, 16), mais Gen., II, 17, seul, ajoute la prohibition du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal.

4° *Le cadre de la création : les sept jours.* — Après avoir examiné le détail des œuvres de la création dans les divers documents, il sera utile de comparer sommairement entre eux les cadres dans lesquels elles se présentent, ou, plus exactement, l'ordre dans lequel elles sont rapportées.

1) Gen., I (P), qui a manifestement l'intention de rattacher à la création même l'institution de la semaine et du repos sabbatique (II, 1-3), répartit les diverses œuvres divines sur une durée de sept jours, ou plutôt de six jours, le septième marquant le repos du Créateur. Et ces six jours se partagent en deux périodes de trois jours, en chacune desquelles les œuvres décrites se correspondent assez exactement :

	OPUS DISTINCTIONIS		OPUS ORNATUS		
I	1er jour	1. Lumière séparée des ténèbres.	5. Luminaires du jour et de la nuit.	4e jour	II
	2e jour	2. Firmament séparant les eaux.	6. Animaux marins et volatiles.	5e jour	
	3e jour	3. Apparition de la terre.	7. Animaux terrestres.	6e jour	
		4. Création des plantes.	8. L'homme.		

Cette distribution des œuvres divines ne se retrouve dans aucun des autres documents : il sera aisé de s'en rendre compte grâce au tableau de la page suivante.

Ce qui ressort d'abord de ce tableau, c'est que le document qui se rapproche le plus de Gen., I (P), c'est le poème *Enuma êliš*, tandis que de Gen., II (JE) se rapprochent davantage les documents sumériens (ou bilingues) VAT 9307; *Cosm. chald.*; Ni 10673 + 10652.

2) Gen., I et *Enuma êliš.* — La distribution en sept tablettes du poème babylonien ne peut manquer d'être mise en parallèle avec les sept jours de Gen., I. Toutefois, ce parallélisme est beaucoup plus apparent que réel, même si, avec le P. Deimel *(« Enuma elis » und Hexaëmeron*, dans *Oriental.*, fasc. VI, p. 49 sq.) on compte

GEN., I	ENUMA ÊLIŠ	DT 41	Bilingue VAT 9307	Bilingue COSM. CHALD.	Sumérien Ni 10673 + 10652	GEN., II
Chaos créé par Dieu.	Apparition des premiers dieux, et combat entre l'ordre et le chaos (I, 1-IV, 134).			Tout était mer (10) Création d'Eridu avec l'E-sag-il, de Babylone avec l'E-sag-il, puis des dieux Anunnaki (11-15).	Les 13 premières lignes de la col. 1 sont perdues.	
1er j. Lumière (3-5).	Laḫmu et Laḫamu = ? Lumière et Ténèbres (Deimel, Or. VI, 40 sq.).					
2e j. Firmament (6-8).	Ciel (IV, 138), E-šar-ra (IV,144)	Ciel et [terre] (I. 2).	Ciel et terre (recto 1-4).	Création de la terre (17-18).		« Terre et Ciel » (II, 4-6).
3e j. Terre ferme (9-10) Plantes (11-13).			Tigre et Euphrate (recto 6). L'humanité (recto 25 sq., verso 29).	Humanité (20-21).	« Les noirs de tête » (I, 14). Le nig-gil-ma ou « plante de vie » (I, 15).	Homme (7). Les plantes du jardin d'Eden parmi lesquelles l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal (8-9)[1].
4e j. Luminaire : soleil, lune et étoiles (14-19).	Astres (V, 1 sq.). [Animaux et plantes ou plantes, et animaux : en tout cas, sûrement après les astres, pas avant.]					
5e j. Animaux marins et volatiles (20-23).		« Les créatures de vie. » (3 sq.)	Animaux terrestres, poissons et oiseaux (?) (verso 10).	Animaux de la plaine (22). Tigre et Euphrate (23-24).	Animaux sauvages et animaux domestiques (I, 16).	Animaux des champs et oiseaux du ciel (19-20).
6e j. Animaux terrestres (24-25).		« Animaux domestiques et animaux sauvages : *bul sêri*, [*umam*] *seri* (4). « les foules de la ville » (4, 6).	Céréales (?) (verso 20; et 30 : Nisaba). Astres (verso 20 sq.)	Végétaux (25-27). Vache sauvage et brebis domestique (28). Autres animaux et autres végétaux; maisons, villes et temples (29-40).		([1]) noter que Gen., II, 14, mentionne le Tigre et l'Euphrate parmi les fleuves qui arrosent l'Eden comp. col.4 et 5 de ce tableau).
L'homme (26 sq.)	Homme (VI, 26).					
7e j. Repos du créateur.						Femme (21 sq.).

huit œuvres dans le Poème de la création (« 1 : Laḫmu-Laḫamu = Lumière et ténèbres?); 2 : Anšar-Kišar (= ?); 3 : An-Enki (= ?); 4 : Terre ferme et Mer (?); 5 : Océan céleste, firmament, atmosphère; 6 : Soleil, Lune et Étoiles; 7 : [Plantes, animaux (ou *vice versa*)] ; 8 : Homme, comme en Gen., I (cf. tableau, *sup.*). Car non seulement les trois premières, tout au moins la deuxième et la troisième, de ces prétendues créations — antérieures au dieu créateur, Marduk — n'ont pas d'équivalent en Gen., I, mais encore l'ordre des cinq dernières est certainement différent de l'ordre biblique : la création des plantes et celle des animaux pouvaient être racontées après celle des astres, dans la lacune de la tablette V, mais sûrement par avant, la fin de IV (création du ciel et de *l'É-šár-ra*) se liant sans solution de continuité au début de V (création des astres); la dernière ligne de IV (colophon. II. 1) reproduit V, 1, comme à l'ordinaire. A plus forte raison le contenu de chacune des sept tablettes, ne répond-il point aux œuvres de chacun des jours génésiaques : l'activité créatrice de Marduk est décrite seulement en IV, 138-VI, 31; le reste du poème est tout occupé par la description du chaos primitif, de la théogonie, et de la lutte entre les puissances de l'ordre et celles du désordre (I, 1-IV, 137), enfin, par les louanges de Marduk (fin de VI, et VII).

Les ressemblances de détail qui ont été relevées entre Gen., I, et *Enuma êliš* sont accompagnées de différences si notables qu'elles n'obligent point à conclure que le premier dépende du second. Outre que le monothéisme très strict et très élevé du récit biblique contraste vivement avec le polythéisme grossier et quelque peu puéril du poème babylonien, l'absence totale de citations textuelles de ce document en Gen., I, même dans les cas où elles pouvaient facilement s'adapter au but et aux conceptions de l'Écrivain sacré, montre que le texte de la Bible ne dépend pas littérairement du texte babylonien. Soutenir que, s'il ne s'est pas inspiré directement du texte babylonien, l'Écrivain sacré a pu utiliser des mythes cananéens fortement influencés par ceux de Babylone, c'est avancer une hypothèse absolument gratuite; s'il est certain que les légendes mésopotamiennes étaient connues en Canaan avant l'arrivée des Hébreux, et qu'elles ont pu et dû y exercer quelque influence, les mythes cananéens nous sont totalement inconnus, et ne peuvent par suite être mis en parallèle ni avec la Bible, ni avec les documents babyloniens.

On ne saurait prétendre pourtant que ces ressemblances proviennent toutes du hasard, ou qu'elles s'expliquent toutes par la nature de l'esprit humain, partout à peu près le même, surtout dans des peuples de même origine, qui pendant une partie au moins de leur histoire ont eu une culture commune. Le P. Deimel, qui n'admet pas de dépendance entre les deux récits, croit que « pour expliquer les points de contact qui ont été signalés, il suffit de supposer que les deux auteurs avaient la même conception du système de l'Univers (Weltbau), la même représentation du monde (Weltbild). Cette explication du monde, fondée

sur l'observation, et présentée d'abord par les Sumériens, devait appartenir au bien commun (Gemeingut) de l'Asie antérieure. » (*Orientalia*, fasc. VI, p. 50). Il est certain que les Israélites se sont représenté le monde à peu près de la même manière que les habitants de la Basse-Mésopotamie; ainsi s'expliquent l'emploi de *tehôm* = Tiâmat pour désigner le chaos ou l'un des éléments du chaos et la conception du ciel comme une voûte solide, retenant les eaux supérieures, ou océan céleste, etc. (cf. Ps., CIV, 2-3). Mais cela ne constitue peut-être pas une explication vraiment suffisante; si l'on veut bien ne pas faire complètement abstraction d'autres traditions où se constatent des ressemblances plus nombreuses et mieux caractérisées encore (v. g. sur le déluge), on reconnaîtra entre les récits babyloniens, déformés par le polythéisme, et les récits bibliques, garantis par l'inspiration, un certain air de parenté qui ne peut guère s'expliquer que par une origine commune.

3) Gen., II, *et les textes sumériens ou bilingues et akkadiens.* — Ici encore il y a, entre la Bible et les autres documents, des ressemblances assez frappantes soit pour l'ordre général du récit, soit même pour certains détails; mais à côté de ces ressemblances, des différences non moins frappantes, et toutes à l'avantage du récit biblique (monothéisme, simplicité et fraîcheur du récit). Surtout, ce qu'il convient de remarquer, c'est que plusieurs des détails présentés en Gen., II, se retrouvent, à l'état dispersé et parfois avec de notables déformations, dans les documents sumériens et akkadiens.

5° *La lutte contre le Dragon, chez les Babyloniens et chez les Hébreux (Lutte de Dieu contre le Chaos).* — Les quatre premières tablettes d'*Enuma êliš* sont entièrement employées à raconter la lutte des dieux de l'ordre, notamment de Marduk, leur représentant, contre les puissances du Chaos, personnifiées par Tiâmat et ses monstrueuses créatures.

Les écrivains panbabylonistes qui regardaient le Ier chap. de la Gen. comme dérivé du grand poème babylonien, devaient naturellement chercher des traces de ce mythe en Gen., I, et à défaut, dans les autres parties de la Bible. Herm. Gunkel a consacré à cette question tout un volume (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit...*, Göttingen, 1895; — cf. Deimel, *Oriental.*, fasc. v, p. 27 sq.; Jastrow, *Hebrew and babyl. traditions*, c. II, etc...).

Les principaux documents babyloniens relatant une lutte divine contre des monstres sont les suivants :

1) *Enuma êliš I-IV* : on y considère Apsû et Tiâmat comme deux dragons ou serpents, monstres du désordre. Les dieux de l'ordre issus d'eux les réduisent à l'impuissance : Enki (Ea) vainc Apsû; Marduk, son fils, dieu suprême de Babylone, tue Tiâmat, utilise son cadavre pour faire le ciel (et la terre) et enchaîne ses créatures monstrueuses (époque de Hammurabi dans sa forme actuelle).

2) *Rm. 282* (*Cuneiform Texts*, XIII, 33-34) texte malheureusement très mutilé, mais où l'on comprend sans peine ce qui suit : les villes et leurs habitants sont terrifiés par un énorme serpent, créé (?) par la Mer (Tâmtu) ou dentifié avec elle (?) (le texte mutilé ne permet pas de le savoir exactement), et dont En-lil a dessiné la forme au ciel (sans doute comme constellation zodiacale: cf. Jastrow, *Bilderm.*, n° 37, etc.). Les dieux eux-mêmes paraissent effrayés, et demandent que l'un d'entre eux aille combattre le monstre et rende au pays la tranquillité : la royauté (céleste?) sera sa récompense.

Le champion est peut-être Nin-urta (dSUH= *Nin-urta ša ramkûte*, Brünnow, *A classified list*, n° 3022) : accompagné de nuées et d'orage, et le « sceau de sa vie » (*kunukku napišti-šu*) devant lui (que faut-il entendre par là?), il tue le dragon, dont le sang coule pendant « 3 ans, 3 mois, un jour et [une nuit] ». Le monstre est désigné par les signes phonétiques, KAL-BU, qui peuvent être lus soit *kalbu* = chien, soit *labbu* = lion, soit *ribbu*. Cette dernière lecture, assez peu probable et généralement rejetée, serait à rapprocher de Rahab biblique (cf. *infra*.). D'après Muss. Arnolt, *A concise assyrian Dictionary*, p. 466 *b*, *ribbu* (ou *kalbu* ou *labbu*) *segû* « a ferocious serpent », serait une épithète de Tiâmat; mais il n'indique pas de référence (cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 381 sq.).

3) Zimmern (*Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 499) rapproche de ces mythes le *mythe de Zû* : Zû, l'oiseau-tempête, a réussi à voler à Enlil les tablettes du Destin, d'où rassemblement des dieux qui cherchent quelqu'un (Marduk sans doute, appelé ailleurs « broyeur du crâne de Zû » Craig, *Assyr. and babylon. relig. Texts*, t. I, p. 29) pour le combattre et les lui reprendre; la royauté céleste, ici encore, sera sa récompense (cf. *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, 1, p. 47 sq. Explication de ce mythe, *ibid.*, p. 567; cf. Lagrange, *Études sur les relig. sémit.*, p. 384 sq.). — Zimmern, *op. cit.*, p. 500, rapproche encore l'introduction mythologique à un texte magique (IV Rawlinson, 5, trad. en Fossey, *Magie*, p. 233 sq.) : 7 méchants démons de forme animale causent dans le monde divers méfaits. Enlil, d'accord avec Éa, confie à ses trois enfants: Sin, Šamaš et Ištar, la surveillance de la « digue du ciel » (*šupuk šamê*) et le gouvernement du ciel avec Anu. Mais les 7 démons réussissent à repousser Šamaš et Adad, et à empêcher Sin (la lune) de donner sa lumière. Bêl et Éa envoient Marduk à son secours... (Explication en Winckler, *Altorientalische Forschung.*, t. III, p. 58 sq.; *Himmels und Weltenbild der Babyl.*, p. 59 sq.; Zimmern, *Die Keilinschrift, und das A. T.*, p. 500; Deimel, *Orientalia*, fasc. v, p. 31).

Le P. Deimel, (*op. cit.*, fasc. v, p. 31 sq.) présente encore d'autres exemples, mais dans lesquels il n'est plus question ni de serpent, ni de monstre; il est inutile de s'y arrêter ici.

Quelle que soit la signification précise de ces mythes, il est clair tout au moins qu'ils décrivent la lutte d'un dieu d'ordre et de lumière contre les puissances du mal et des ténèbres, et que cette lutte en *Enuma êliš* (pas dans les autres textes) a eu lieu dès les origines des choses, avant la création proprement dite.

Or un certain nombre de textes bibliques, autres que Gen., I, et, *a fortiori*, Gen., II, la plupart certainement relatifs à la création, ou y faisant allusion, présentent des expressions qui indiquent une lutte analogue de Yahweh contre des monstres de différents noms. Voici ces textes :

1) *Rahab.* A) Ps., LXXXIX, 10 sq. (période de l'Exil, d'après Pannier) :

10 C'est toi Yahweh qui domptes l'orgueil de la *Mer*;
Quand se lèvent ses *vagues*, c'est toi qui les [apaises.
11 C'est toi qui as écrasé *Rahab* comme un transpercé (= un blessé);
par ton bras puissant tu as dispersé tes *ennemis*.
12 A toi sont les cieux, à toi aussi est la terre :
le monde et ce qu'il contient, c'est toi qui les as [fondés.

Dans ce passage, dit Deimel, *op. cit.*, p. 33, *Rahab* n'est pas une personnification de l'Égypte (contre Pannier, par exemple); dans tout le contexte il n'est question que de la création. D'après la loi du parallélisme, *Rahab* correspond à « la mer », et les « ennemis » de Dieu aux « vagues ». On suppose donc ici comme quelque chose de connu, un combat entre Dieu et *Rahab* et les ennemis de Dieu, lors de la création.

B) Isaïe, LI, 9 sq. (trad. Condamin, *Isaïe*, p. 307 sq.) :
9 Lève-toi, lève-toi, revêts-toi de force,
bras de Yahweh!
Lève-toi comme aux jours anciens,
aux âges reculés!
N'est-ce point toi 'qui as broyé' *Rahab*,
pourfendu le Dragon?
10 N'est-ce point toi qui as tari la mer,
les eaux du grand abîme *(tehôm)*;
Qui as changé les gouffres de la mer
en route ouverte aux rachetés?

Ici, suivant la remarque du P. Deimel *(op. cit.*, p. 34), *Rahab* équivaut à l'Égypte, et cette assimilation a pour fondement que *Rahab* est une personnification de la mer, laquelle fut fendue par Dieu pour engloutir Pharaon, comme elle l'avait été au temps de la création.

C) Job, IX, 13 :
Dieu ne revient pas sur sa colère : [*Rahab*...
devant Lui se sont inclinés les auxiliaires de

D) Job, XXVI, 12 sq. :
12 Dans sa puissance il a agité la mer,
et dans sa sagesse il a écrasé *Rahab*.
13 A son souffle le ciel est devenu clair,
et sa main a transpercé le serpent fuyant.

E) En Is., XXX, 7 et Ps., LXXXVII, 4, *Rahab* désigne l'Égypte, mais sans allusion à une lutte entre Yahweh et le monstre. Dans le ps. XL, 5, il y a le pluriel *rehâbîm* qu'on traduit d'ordinaire par « les orgueilleux. »

2) *Léviathan*. A) Ps., LXXIV, 12 sq. (d'Asaph) :
12 O Dieu, tu es mon roi depuis toujours, [la terre.
toi qui accomplis des œuvres de salut au sein de
13 C'est toi qui as divisé, dans ta puissance, la mer,
qui as broyé les têtes des dragons sur les eaux.
14 C'est toi qui as fracassé les têtes de *Léviathan*,
qui l'as donné en nourriture [] aux chacals.
15 C'est toi qui as fait jaillir source et torrent,
toi, qui as desséché les fleuves intarissables.
16 A toi est le jour, à toi aussi la nuit :
c'est toi qui as fait lune et soleil
17 C'est toi qui as établi toutes les contrées de la terre;
l'été et l'hiver, c'est toi qui les as façonnés!

D'après ces derniers vers, le poète sacré célèbre sûrement la création; il met en parallèle la « division » de la mer, le « broyement » des têtes des Dragons, le « fracassement » des têtes de *Léviathan*.

B) Job, III, 8 : sens peu clair, et interprétation difficile. Job maudit la nuit où il naquit, et ajoute :
Qu'ils la maudissent, ceux qui maudissent le jour,
ceux qui sont habiles à faire lever *Léviathan*...

Ici, rien n'indique une lutte de Yahweh contre *Léviathan*; mais la suite permet de voir une allusion au monstre qui était censé produire les éclipses (Loisy, *Job*, p. 92, n. 3; chez les Babyloniens, ce sont les sept démons qui causent les éclipses de lune, cf. *supra*, col. 734 et Jastrow, *Relig.*, t. I, p. 286, 295; t. II, p. 566 sq.).

C) Is., XXVII, 1 (trad. Condamin) :
En ce jour-là Yahweh attaquera
de son glaive lourd, grand et puissant,
Le *Léviathan*, le serpent fuyant,
le *Léviathan*, le serpent tortueux;
il tuera le monstre qui est dans la mer.

Le Prophète attribue aux ennemis présents et futurs de Yahweh et de son peuple, les noms des adversaires qu'il a vaincus lors de la création.

(En Job, XL, la description de *Léviathan* est celle du crocodile, et en Ps., CIV, 26, *Léviathan* désigne un monstre marin.)

3) *Tannin* : Is., XXVII, 1, *supra*; LI, 9, *supra*; — Job, VII, 12 : « Suis-je la mer ou un dragon pour que tu poses contre moi une barrière? » Ps., LXXIV, 13, (voir ci-dessus); Jérém., LI, 34 (c'est Jérusalem qui parle):
Il m'a dévorée, il m'a consommée, [ ] le roi de Babel :
il m'a laissée comme un vase vide.
il m'a avalée comme le Dragon.
il a rempli son ventre de mes meilleurs morceaux. [ ]

Compar. le verset 36 :
C'est pourquoi ainsi parle Yahweh :
Je vais prendre en main ta cause,
et exercer ta vengeance :
je vais dessécher sa mer,
et faire tarir sa source.

Cf. les « deux grands dragons » du songe de Mardochée, Esth., I, 4-10 (LXX); en Vulg., XI, 5-11 (fragm. deutérocanonique).

4) *Naḥaš* (serpent) : Job, XXVI, 13 (*supra*, col. 735); Is., XXVII, 1, cd. (col. 735).

En résumé, l'examen de ces différents textes montre que si les noms ainsi relevés peuvent dans certains passages bibliques s'appliquer à des monstres marins ou terrestres réels, crocodile ou autres, ils ne le peuvent point dans d'autres où ils sont mis en parallèle avec la mer et ses flots, en qualité *d'adversaires* que Dieu combat et vainc, ou qu'il a combattus et vaincus lors de la création du monde.

Il est certain que tout cela présente une ressemblance assez étrange avec les mythes du Dragon chez les Babyloniens, surtout avec le combat de Marduk contre Tiâmat et ses monstres, en *Enuma êliš*. Il y a cependant une différence essentielle, c'est que chez les Babyloniens, Tiâmat et ses créatures apparaissent comme indépendantes du Dieu-créateur (Tiâmat est même antérieure à Marduk) tandis que chez les Israélites, Yahweh est toujours considéré comme le seul Créateur, le seul être premier dont tous les autres dépendent. Si donc il était nécessaire d'admettre que les Écrivains sacrés ont utilisé, exclusivement dans des passages poétiques de leurs œuvres, des images empruntées aux mythes babyloniens, ou à des légendes populaires issues de ces mythes, il faudrait reconnaître en même temps qu'ils n'ont accueilli ces images qu'après en avoir soigneusement éliminé les éléments mythiques : ils auraient agi en somme comme certains de nos poètes de la Renaissance qui ne voyaient aucun inconvénient à emprunter à la mythologie grecque des images ou des expressions. Cette manière de faire du reste pouvait présenter un avantage : rectifier discrètement les idées inexactes ou fausses que pouvaient entretenir dans l'esprit des Israélites les légendes et les mythes venus du dehors.

Toutefois, s'il est possible que les auteurs des passages cités dépendent en quelque manière des légendes babyloniennes, leur dépendance est loin d'être prouvée. Les noms qu'ils donnent à leurs personnifications poétiques des ennemis de Yahweh n'ont pas trouvé, jusqu'ici, dans la langue babylonienne, d'explication satisfaisante : or, si les noms en cause ne viennent pas de Babylone, qui garantira que les idées en viennent?

Au reste, ne serions-nous pas ici simplement en présence de ressemblances d'idées et d'expressions provenant seulement de ce que l'esprit humain se retrouve partout sensiblement le même, surtout dans les peuples qui ont entre eux une parenté de race, de langue et donc de civilisation? — Chez tous les peuples, partout et toujours, on a pu constater dans le monde l'existence du mal à côté du bien, et l'on a cherché à expliquer ce fait d'expérience. Si le bien a Dieu pour auteur, le mal doit provenir d'un ou de plusieurs principes opposés à Dieu, des mauvais génies ou des démons. Et à ces puissances du mal, on a attribué, assez naturellement, des formes bizarres, fantastiques ou effrayantes. Entre la divinité bonne et les génies malfaisants, il devait y avoir lutte, et la victoire devait rester en fin de compte à la divinité. Guidés par l'inspiration divine et la révélation, les Écrivains sacrés

ont accepté de ces déductions ce qui était exact, et ont écarté le dualisme : les monstres vaincus par Yahweh, sont la personnification des ennemis de Yahweh, et surtout du principe du mal qui les dirige; mais ce principe du mal est nettement inférieur à Yahweh son créateur, car la Révélation nous apprend qu'il est un ange déchu (Denzinger-Bannwart, n. 237).

II. LE PARADIS TERRESTRE ET LA CHUTE DE L'HOMME.

1) *Le Paradis terrestre.* — A. Situation. Voir : *Dict. de la Bible*, mot : *Paradis*, t. IV, 2ª, col. 2120-2123, et aussi Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881; Lagrange, *Rev. bibliq.*, 1897, p. 343-347; Boissier, *La situation du Paradis terrestre*, dans le *Globe*, organe de la Société de Géographie de Genève, t. LV, 1916. Voir recension et discussion dans *Rev. bibliq.*, 1918, p. 594-595. Deimel, *Wo lag das Paradies?* dans *Orientalia*, fasc. XV, p. 44-54; KAT³, p. 527 sq.; en ce qui concerne le terme Eden et son identification proposée avec Bit-Adini, voir Delitzsch, *op. cit.*, et King, *Bab. boundary Stones*, 1912, p. 76 sq.

La question de la situation du Paradis terrestre n'a jamais été résolue de manière vraiment satisfaisante et indiscutable : le sera-t-elle jamais? Quoi qu'il en soit, on ne trouve rien dans la littérature babylonienne qui se rapproche évidemment de Gen., II, 8-14.

Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 529, note 1, signale que Babylone pouvait être regardée par les Babyloniens « comme une sorte de Paradis terrestre » son nom étant écrit tantôt KA-DINGIR-RA*ki* = Bâb-ili « porte de Dieu » tantôt TIN-TIR*ki* =? *šubat balâṭi* « habitation de vie ». Le rapport avec Gen., II, est en tout cas fort lointain. En *Gilg.*, XI, 204-205, Um-napištim et sa femme, devenus immortels après le déluge, sont transportés « au loin, à la bouche des fleuves » (mais toujours sur terre). Ici, le rapprochement avec la Bible serait plus apparent; mais il est bien probable, pour ne pas dire certain, que *pî narâti* ne désigne pas l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate: le voyage accompli par Gilgameš pour rejoindre son ancêtre semble plutôt nous conduire assez loin, dans la direction de l'Ouest (cf. Jensen, *Keilinschriftliche Bibliothek*, VI, I, p. 506 sq. et 575); il est vrai que Gen., III, 24, semblerait supposer le Paradis terrestre à l'Ouest! (*Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 529, note 2). Dhorme (*Choix de texte relig.*, p. 279), note que le voyage de Gilg. a pu s'effectuer dans la direction de l'Est. Il rapproche (*ibid.*) du Paradis Terrestre le domaine de Siduri (*Gilg.*, IX, V, 47 sq.; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 277). Dans le domaine de Siduri il y a de l'*aban samtu* (cf. Gen., II, 12 : *eben hašôham*), « l'arbre des dieux », des plantes en pierres précieuses, portant des fruits « agréables à considérer », « magnifiques à voir » (cf. Gen., III, 6).

B) L'arbre de vie. (Cf. *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 523-527). « C'était un arbre planté au milieu du Paradis dont le fruit aurait eu la vertu de conserver la vie à Adam, s'il avait obéi aux ordres qu'il avait reçus de Dieu... » (Calmet, *Dict. de la Bible*, Toulouse, 1783, t. I, p. 309*b*). La sainte Écriture ne fournit sur cet arbre aucune indication.

Les documents écrits provenant de Babylonie ne mentionnent pas « l'arbre de vie » (rien n'indique que « l'arbre des dieux » de *Gilg.*, IX, V, 47; VI, 35 [restitué], ait un rapport quelconque avec « l'arbre de vie » de Gen., II). Deimel (*Orientalia*, fasc. XVI, p. 91), remarque que « le nom sumérien du cep de vigne, *geštinna*, signifie littéralement « arbre de vie ». Cette explication est pour le moins discutable : le signe *geštin* (B. 5004 sq.) a pour équivalent KAŠ-TIN, (B. 5156) et peut fort bien provenir de la liaison en un seul signe de KAŠ et TIN (cf. Barton, *Babyl. Writing*, t. II, n° 213, p. 112) : il signifierait donc, non pas « arbre de vie », mais « boisson de vie »; et la vigne serait « l'arbre à boisson de vie » *giš geštin-na.*

En revanche, les documents figurés présentent assez fréquemment un arbre, souvent stylisé, de chaque côté duquel se tiennent des génies occupés à l'arroser, ou à en féconder les fleurs. Assez communément on suppose que ce sont là des représentations de l'arbre de vie (cf. Jastrow, *Bilderm.*, nos 55, 56, 213, 215, 217, 218; représentation du même genre sur un brûle-parfum de Ta'anak, Sellin, *Ta'annek*, t. I, p. 77; Vincent, *Canaan*, p. 182 sq., fig. 132, et sur un sceau de même provenance, Sellin, *op. cit.*, p. 73; cf. Jirku *Altoriental. Kommentar z. A.T.*, p. 21).

Si les textes ne parlent pas d'un arbre de vie ils mentionnent parfois la « plante de vie ». Ainsi Adadnirari III, roi d'Assyrie, 810-782, déclare dans une de ses inscriptions qu'Ašur « a rendu bon comme la plante de vie (U-TI-(LA) son gouvernement sur les gens du pays d'Aššur » (*Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 191, l. 2). Asarhaddon (680-669): « Que mon Gouvernement soit salutaire comme la plante de vie aux corps des hommes » (*Beiträge zur Assyriologie*, t. III, p. 255, l. 10 sq.). Un hymne loue Marduk d'être le dispensateur « de la plante de vie » (*šammu balâṭi*, K. 8961, 5, dans Craig, *Assyr. and babylon. relig. Texts*, t. I, p. 59). *Lettre assyr.*, Harper, n° 771 : « Nous étions des chiens morts; mais le roi mon seigneur nous a rendu la vie en présentant à notre nez la plante de vie, *šammu balâṭi.* » Noms propres : sumér. *d. Dungi-ú-nam-ti*(*l*)-*la*, Huber, *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige...*, p. 118 = Dungi est plante de vie; Assyr., *Šam-mu*-TI-LA; nom de Temple É-U-NAM-TI(L)-LA, (Thureau-Dangin, *Sumerisch-Akkadische Königsinschriften*, p. 214, d, 12, etc...) A noter d'ailleurs que *šammu* n'a pas seulement le sens de plante mais aussi celui de médecine, médicament fait avec une plante (cf. *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. VI, 1, p. 574; Küchler, *Beitr. zur ass. Medizin*, p. 16; Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 523 sq., note 1). La plante de vie, ou le remède préparé avec la plante de vie, avait pour effet d'entretenir la santé de ceux qui en faisaient usage.

Nous ne savons pas quelle pouvait être cette plante. Deimel (*Orientalia*, fasc. XVI, p. 91 sq.), croit que peut-être elle était identique à la plante que les anciens Sumériens représentent comme poussant dans un vase (Jastrow, *Bildermappe*, nos 83, 84; *Rev. d'Assyriologie*, t. V, 1908, p. 130-135; Ward, *Seal-Cyl.*, nos 1240 sq.) : celle-ci serait sûrement la même que l'arbre sacré représenté plus tard sur les cylindres, c'est-à-dire, certainement le « palmier dattier ».

En *Gilg.*, XI, 295-299, cf. 284-293, est mentionnée une plante épineuse, qui pique comme la ronce ou l'épine; « cette plante est une plante de renom, grâce à laquelle l'homme obtient son souffle de vie...; son nom est « le vieillard devient jeune. » « Moi, j'en mangerai, et je retournerai à mon état de jeunesse » (Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 313). On la cueille au fond de la mer, à peu de distance du domaine où a été transporté Umnapištim devenu immortel. Comparer l'arbre sacré d'Eridu qui « s'étend vers l'Apsû » — « entre l'embouchure des deux fleuves » (Dhorme, *op. cit.*, p. 98, 99).

Cette plante paraît être identique au *nig-gil-(ma)*, créé entre l'homme et les animaux (Ni 10673 + 10652, I, 15), et grâce auquel, semble-t-il, Ziusuddu, après le déluge, obtiendra « une vie éternelle comme celle d'un dieu » (*ibid*, VI, 9). Pour marquer les propriétés merveilleuses de cette plante, Ziusuddu lui donnera le nom « semence d'humanité » *numun nam-lù-gé* (cf. Hilion, *Le déluge...*, p. 67 sq.).

« L'arbre de la science du bien et du mal » est jusqu'ici absolument inconnu dans la littérature assyro-babylonienne (voir, cependant, Dhorme, *Rev. bibliq.*,

1907, p. 271 sq. : *Nin-giš-zi-da* « Seigneur de l'arbre de vérité ». Jeremias, *Das Alte Testament..*, p. 191. Voir aussi Ungnad, *Die Paradiesbäume*, dans *Zeitschrift der deutsch. Morgenländischen Gesellsch.*, t. LXXIX, 1925, p. 111 sq., qui aboutit à des conclusions semblables à celles de Dhorme en *Rev. bibliq.*, 1907, p. 274 (cf. *Rev. bibliq.*, 1926, p. 71, note 5).

2) *La tentation et la chute.* — On a voulu voir une représentation figurée de la chute d'Adam et d'Ève tentés par le serpent, dans un cylindre-cachet babylonien : deux personnages sont assis à droite et à gauche d'un arbre, vers lequel ils tendent chacun une main; derrière le personnage de gauche se dresse un serpent (Jastrow, *Bildermappe*, n° 165; Delitzsch, *Babe lund Bibel*, t. I, 5e édit., 1905, p. 41, fig. 42); aussi Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 279; *Man. bibl.*, 12e édit., t. I, p. 563; *Dict. de la Bible*, mot *Paradis terrestre*, t. IV, 2a, col. 2128. Mais cette interprétation est fort douteuse : elle est rejetée par Ménant, Oppert, Halévy, König, Kittel, etc., et considérée comme douteuse par Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, Jérémias, *Das Alte Testament*, etc. De fait : 1) les deux personnages sont confortablement assis et complètement vêtus. — 2) Le personnage qui a des cornes représente certainement un dieu (on pourrait admettre il est vrai qu'il fut divinisé par la suite). — 3) On affirme gratuitement que l'autre personnage est une femme : c'est probablement, comme le premier, une divinité. — 4) Rien n'indique pour le serpent le rôle de tentateur : le personnage qu'on regarde comme une femme lui tourne le dos (cf. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans le *Dict. apologétique*, t. I, col. 341). — 5) Les deux personnages ne tendent pas la main vers les fruits (Deimel, *Oriental.*, fasc. XIV, p. 56). Enfin, les textes babyloniens ne prêtent nulle part au serpent la ruse que lui attribue Gen., III, 1, et ne font jamais allusion à son rôle de tentateur (cf. Deimel, *Orientalia*, fasc. XIV, p. 49-57, *Die Schlange bei den Babyloniern*).

D'autre part on n'a pas encore trouvé dans la littérature babylonienne de récit ou de mythe qui soit vraiment parallèle à Gen., III.

A) Le poème En-e-ba-ám. Langdon, il est vrai, a publié *(University of Pensylvania. The Museum, Publicat. of the Babylon. Sect.*, X-I, 1915) sous le titre, *Sumerian epic of Paradies, the Flood and the Fall of man* (trad. franç. : *Le poème sumérien du Paradis, du déluge et de la chute de l'homme*, Paris, 1919), des fragments d'un texte sumérien trouvé à Nippur. D'après l'éditeur, ce texte décrit d'abord l'état heureux de l'homme dans le domaine paradisiaque de Dilmun sous la conduite d'Enki et de la déesse Nin-ella; mais, au bout d'un certain temps Enki, mécontent de l'humanité, se décide à la détruire par un déluge qui doit durer huit mois. La déesse de l'enfantement Nin-tud s'arrange de façon à sauver son protégé, que Langdon appelle *Tag-tug*. Ensuite la scène change; nous nous trouvons dans un jardin, avec un jardinier et deux esclaves qui le cultivent. Enki fait à *Tag-Tug* une révélation et lui donne des ordres concernant les arbres du jardin. Mais *Tag-tug* transgresse ces ordres en mangeant un fruit défendu : aussitôt il est maudit; désormais il sera exposé à toutes les maladies. Après une lacune, nous voyons les dieux prendre en pitié l'humanité accablée par la souffrance, et lui envoyer des patrons divins pour l'aider à supporter son sort.

Malheureusement, la plupart des auteurs qui ont étudié le texte après Langdon n'ont pas été capables d'y trouver ce qu'avait découvert le professeur d'Oxford : ainsi Prince, *The so-called Epic of Paradise*; *Journal of Americ. Orient. Soc.*, t. XXXVI, juin 1916, p. 90-114; M. Jastrow, *The Sumerian Wiew of beginnings, Journal of Americ. Orient. Soc.*, 1916, t. XXXV, p. 122-135 (cf. *Rev. bibliq.*, 1916, p. 615-618); *Sumerian myths of beginnings, American Journal*, 1917, t. XXXIII, p. 91-144 (cf. *Rev. bibliq.*, 1916, p. 604 sq.); Witzel, *Keilinschrift. Studien*, 1918, t. I, p. 51 sq. : *Langdon sucht und findet ein Paradies, eine Sintflut und einen Sündenfall, wo auch nicht die Spur von solchen Vorkommnissen vorhanden ist* (p. 51); Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1921, p. 309 : « Nous avouons ne reconnaître nulle trace du Paradis, du déluge, de la chute de l'homme dans le morceau que nous avons sous les yeux. »

Voici le contenu du morceau d'après Witzel, *Keilschrift. Studien*, t. I, p. 51 sq. (résumé, p. 70 sq.) : Enki et Nin-ella habitent seuls Dilmun? (écrit SAL-TUK au lieu de NI-TUK). S'il n'y a pas de mouvement ni de bruit dans le domaine de ces dieux, c'est qu'on y souffre de la sécheresse. Aussi la déesse demande-t-elle à son père que la cité soit pourvue d'un canal et de puits d'eau douce. Enki entre en relation avec Nin-tud ou Nin-harsag (= Nin-ella) et, celle-ci, au bout de 9 jours (= 9 mois) enfante son premier fils (voilà le déluge de Langdon, qui a duré 8 mois pour se terminer le 9e!). Enki envoie son messager chercher en bateau Nin-tud qui se baigne dans le canal; de nouveau, il a rapport avec elle et elle enfante un second fils; une troisième fois, elle devient mère et donne le jour à Tag-Tug, le héros de la suite du récit. Nin-tud veut que Tag-tug devienne un dieu principal... : vêtu de beaux habits, Tag-tug va travailler en compagnie de Nin-tud, dans le jardin d'En-ki, pour gagner ses faveurs. De fait Enki l'appelle : Tag-tug vient se prosterner devant lui, et Enki, charmé de ses réponses, lui confère « une double plénitude de divinité »; [Tag-tug est introduit au rang des grands dieux en qualité d'Enlil].

Dans le jardin poussent huit plantes dont Enki fixe les vertus salutaires. Enki veut ensuite avoir de nouveaux rapports avec Nin-tud, et lui envoie encore son messager. Mais celle-ci refuse en jurant qu'il ne la reverra plus (pourquoi??), et va se plaindre à Enlil (= ? Tag-tug). Enlil projette de mettre à mort Enki, et dans ce but forge deux armes...

Nin-harsag (= Nin-tud, Nin-kur) est avec Enlil; ils fixent les destins pour Nin-harsag. Celle-ci va enfanter pour tous les besoins des hommes *huit* dieux-protecteurs (=les *huit* plantes).

Si le sens et la portée de cette composition ne sont pas encore établis de manière bien nette et exempte de contestations, il paraît du moins de plus en plus certain que le texte en question, d'ailleurs criblé de lacunes, ne dit pas un mot ni du paradis, ni du déluge, ni de la chute de l'homme. Il est donc inutile d'y insister davantage.

B) Le mythe d'Adapa. (Cf. Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 148 sq.). Avant la publication du Poème En-e-ba-ám, on avait déjà cherché à découvrir dans le Mythe d'Adapa quelques vagues ressemblances avec le récit de Gen., II-III (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 520 sq., 524). Le nom du héros, qu'on rapproche de ΑΛΑΠΑΡΟΣ (à lire ΑΔΑΠΑΡΟΣ) deuxième roi antédiluvien de Bérose (cf. *infra*, col. 749), n'est-il pas l'original du nom d'Adam *(m* pour *p* pouvant provenir d'une étymologie populaire qui a rapproché le nom propre étranger Adapa, du nom commun Adam, Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 523)? Et puis la Bible n'attribue-t-elle pas à Adam la sagesse (Job, XV, 8; Ez., XXVIII, 12, 17), tout comme font pour Adapa les textes babyloniens (Gunkel, *Schöpf. u. Chaos*, p. 148; Zimmern, *op. cit.*, p. 523)?

L'analyse de ce document suffira à indiquer dans quelle mesure on peut établir des rapports entre la Bible et lui.

Adapa est fils d'Ea, qui lui a donné une grande

sagesse, mais non une vie immortelle. Il est préposé à la table du sanctuaire d'Eridu (ville d'Ea), et chargé de l'approvisionner en pain, en eau et en poisson. Or, un jour qu'il était à la pêche, le Vent du Sud vient tout à coup le jeter à l'eau : pour se venger, Adapa lui brise les ailes, et le met, en conséquence, dans l'impossibilité d'agir. Au bout de 7 jours, Anu étonné demande pourquoi le Vent du Sud ne souffle plus : on lui rapporte l'aventure; Adapa, le coupable, devra venir s'expliquer au ciel. Mais avant de le laisser partir, Ea lui donne les instructions utiles pour que son voyage ait une issue favorable : il devra revêtir un habit de deuil et attendrir par ses paroles les deux gardiens de la porte d'Anu, Tammuz et Giŝzida; puis, arrivé en présence d'Anu, il refusera l' « aliment de mort » et l' « eau de mort » qu'on lui présentera, mais il acceptera le vêtement et l'huile qu'on lui offrira. Muni de ces recommandations, Adapa monte au ciel et est introduit en la présence d'Anu. Le dieu suprême, émerveillé de la sagesse dont il a fait preuve dans ses réponses, veut lui conférer l'immortalité, et dans ce but lui fait offrir « l'aliment de vie » et « l'eau de vie ». Trop docile aux instructions d'Ea, Adapa les refuse, mais accepte le vêtement qu'on lui a apporté, et s'oint avec l'huile qu'on lui a présentée. La conséquence, c'est qu'il ne sera point immortel : du moins il obtiendra sur terre puissance et honneurs.

On le voit, les points de contact avec Gen., II-III, sont tellement minces qu'il faudrait une puissante loupe pour les entrevoir. Cf. Loisy, *Les mythes babyloniens et les prem. chap. de la Genèse*, 1901, p. 76, et les remarques du P. Condamin, dans d'Alès, *Dict. apologétique*, t. I, col. 340 sq.

En effet : 1) L'équivalence Adam = Adapa est de la pure fantaisie; la ressemblance partielle que présentent ces deux noms ne permet pas de les assimiler l'un à l'autre. D'ailleurs, rien n'indique que chez les Babyloniens Adapa ait été considéré comme le premier homme : d'après le poème, fragm. I, 6, il est créé « en qualité de chef parmi l'humanité » (« pour gouverner l'humanité » Scheil); il n'a certainement rien de commun avec Ἀλαπαρός, le deuxième roi antédiluvien de Bérose; cf. *infra*, col. 749.

2) Ea a-t-il voulu tromper Adapa en lui conseillant de refuser la nourriture et la boisson? Loisy le croit; mais la chose est loin d'être certaine. Il me paraît beaucoup plus croyable que non : Ea a craint qu'Anu ne veuille empoisonner son protégé, et c'est pour lui faire éviter un piège possible qu'il lui a conseillé de ne pas boire et de ne pas manger. En tout cas, entre l'attitude d'Ea et la scène de la tentation d'Ève par le serpent, il n'y a absolument rien de commun. (Voir l'explication du mythe par Lagrange, *Études sur les relig. sémit.*, p. 394 sq.)

3) Adapa est privé de l'immortalité parce qu'il a obéi aveuglement aux directions de son dieu protecteur : par crainte de la nourriture de mort et de l'eau de mort que lui avait annoncées Ea *(Fragm.*, II r°, 29-31), il n'a pas accepté la nourriture de vie que lui offrait Anu *(Fragm.*, II v°, 24-27). Adam et Ève sont privés de l'immortalité parce qu'ils ont désobéi aux ordres de Dieu, et mangé non pas du fruit de l'arbre de vie qui ne leur était pas interdit, mais du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal.

4) Le vêtement offert à Adapa *(Fragm.*, II r°, 31-32; v° 28-29) n'a rien de commun avec « les vêtements de peaux » donnés par Yahweh à Adam et à Ève coupables pour couvrir leur nudité (Gen., III, 21).

5) Loisy *(Les mythes babyl.*, p. 70) a cru que d'après les dernières lignes du poème « l'humanité, en la personne d'Adapa, au lieu d'être immortelle dans le ciel, restait sur la terre, avec la science communiquée par Ea, afin d'y exercer une souveraineté indéfinie, mais pour y être sujette à toutes les inquiétudes, à toutes les douleurs, à la mort. »

Les dernières lignes du poème ne renferment rien de tel : elles constituent plutôt une sorte d'incantation contre les maladies... Par la suite, en tout cas, Adapa fut divinisé. « C'est ainsi que nous retrouvons Adapa dans Sennachérib (Lay., 38,4) entre Ea et Aŝŝur, conférant à ce roi le don d'intelligence; dans un texte de Šamaŝŝumukin, où ce prince prétend tenir de lui la science mystérieuse de l'écriture (Lehm., 41, 13). Il devient Marduk lui-même... » (P. Scheil, *Recueil de travaux*, t. XX, p. 131, cité dans Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 394.)

La condition d'Adapa reste donc toute différente de celle d'Adam et d'Ève.

C) L'épopée de Gilgameŝ. — On a cru remarquer aussi quelques points de contact entre certains traits de l'épopée de Gilg. et le récit de la chute de l'homme. (Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 26 sq. : problème de la mort, la plante de vie dérobée à Gilgameŝ par un serpent, etc.)

Mais l'épisode du serpent venant ravir à Gilgameŝ la plante de jouvence *(Gilg.*, XI, 304 sq.) ne présente qu'une ressemblance très vague et très incertaine, si même on peut parler de ressemblance, avec le récit de la tentation d'Ève.

En somme, si l'on a pu rapprocher du récit biblique de la chute le mythe d'Adapa et le poème de Gilgameŝ, c'est surtout parce qu'on a vu de part et d'autre des essais de réponse à la question : pourquoi l'homme n'est-il pas immortel?

En réalité, la réponse est toute différente en Gen., II-III, et dans les documents babyloniens. L'idée fondamentale de *Gilg.* à ce sujet paraît clairement exprimée dans les paroles de Siduri au héros *(Fragm. de Meissner*, col. III, I sq., trad. Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 301) : « O Gilgameŝ, pourquoi cours-tu de tous côtés? La vie que tu recherches, tu ne la trouveras pas! Lorsque les dieux créèrent l'humanité, ils placèrent la mort pour l'humanité; ils retinrent la vie entre leurs mains... »

L'idée qui ressort du mythe d'Adapa est sensiblement la même : l'homme créé mortel ne peut pas obtenir l'immortalité.

La conception que présente le récit biblique de la chute est toute autre. Dieu créa le premier homme immortel; mais, en péchant, ce premier homme perdit cette faveur et la fit perdre à ses descendants. Rien de semblable n'a encore pu être relevé dans les documents babyloniens. Nulle part, il n'y est dit que l'humanité descend toute d'un seul couple humain primitif, et que la mort et les autres maux dont elle souffre ici-bas sont les conséquences d'un péché de ce premier couple. Les maladies et autres misères y sont fréquemment présentées comme des conséquences et des châtiments de fautes personnelles morales ou simplement rituelles; mais la mort est imposée à tous par une destinée impitoyable; aussi quand on meurt, « on s'en va à son destin » *ana šimtim ittallak*, comme s'exprime le Code de Hammurabi *(passim)*; cf. Deimel, *Oriental.*, fasc. XVI, p. 93 sq.

En *Gilg.*, I, IV (Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 194 sq.), Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 27, croit trouver un parallèle de la chute de l'homme (Gen., III). Le monstre Enkidu qui vivait précédemment avec le bétail, se nourrissant d'herbe et d'eau claire, voit les animaux le fuir après qu'il a eu commerce durant six jours et sept nuits avec une courtisane (cf. Gen., III),

Comme le remarque à bon droit le P. Deimel *(Oriental.*, fasc. XVI, p. 94) ce qui a donné lieu à ce rapprochement, c'est l'idée fausse, courante chez les protestants, que l'épreuve imposée par Dieu à nos premiers

parents consistait à leur interdire les relations conjugales. Rien dans le texte biblique ne permet de justifier semblable conception : Gen., II, 24, insinue assez clairement le contraire, et Gen., III, 7, se comprend aisément « comme conséquence et châtiment du premier péché de désobéissance grave à une défense divine. » D'ailleurs, même dans l'hypothèse d'un péché charnel en Adam et Ève, leur cas serait encore notablement différent de celui d'Enkidu, car ce dernier n'est pas puni pour avoir transgressé des ordres divins, et si les animaux se détournent de lui, c'est qu'ils sont dégoûtés de l'état où la luxure a réduit son corps (*Gilg.*, I, IV, 22 sq.); si, par la suite, Šamaš lui adresse des reproches, ce n'est pas à cause de sa mauvaise conduite, mais parce qu'il a maudit la courtisane qui pourtant l'avait comblé de ses bienfaits! (*Gilg.*, II, III, 27 sq., Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 208 sq.).

Le récit biblique est donc ici incontestablement indépendant des données babyloniennes.

3) *Les Chérubins chargés de garder l'entrée du Paradis* (Gen., III, 24). « On doit regarder comme certain, dit Zimmern, *Die Keilinschrift und das A. T.*, p. 529 sq., que les Chérubins gardiens de l'entrée du Paradis sont en rapport réel avec les taureaux et lions ailés à tête humaine placés à l'entrée des temples babyloniens et assyriens, et cela, quand bien même on ne trouverait pas de nom babylonien correspondant à l'hébreu *Kerûb* pour désigner les colosses, taureaux et lions, ou êtres ailés partie humains, partie animaux, placés aux deux côtés de « l'arbre sacré » sur les représentations figurées babyloniennes et perses. »

En réalité, le nom hébreu *Kerûb* paraît bien être un terme emprunté au babylonien et se rattacher tout au moins à la racine babylonienne *Karâbu*, bénir. Zimmern, (*Akkadische Fremdwörter*, p. 69), croit que ce mot *Kerûb* correspond à une forme *Karûbu* à sens actif, provenant elle-même d'une forme régulière *kâribu*, « bénissant ». Toute la question est de savoir si la forme *karûbu* qui devrait avoir régulièrement un sens passif (= grand, puissant, Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, p. 352) se rencontre avec un sens actif équivalent à *kâribu*.

Il n'est pas certain en tout cas que *Karibu*, *ilKa-ri-bi*, désigne vraiment les taureaux ou lions ailés à tête humaine qui gardaient l'entrée des temples et des palais en Assyrie : les textes ne sont pas suffisamment clairs : *ilKa-ri-bi*, en effet, est mentionné dans les textes suivants : Peiser, *Babyl. Verträge* (du temps de Nabonide et de Darius), n° 91, l. 6 : *ilKa-ri-bi ša papaḫu ilMarduk*; 28, l. 7 : *ilKa-rib bâbi papaḫu ilMarduk*; 63, l. 2 sq. : *ilKa-ri-bi ina Ê-sag-il bît ilMarduk*; 70, l. 2 sq. : *ilKa-ri-bi ša bît papaḫu ilMarduk*. Tous ces textes désignent le même objet, la même statue divine : *ilKa-ri-bi* est donc un dieu placé à l'entrée du *papaḫu* de Marduk, dans le temple de l'*Ê-sag-il* à Babylone. Mais on ne sait pas exactement quelle partie du temple est appelée *papaḫu* : probablement la chapelle particulière d'un dieu dans ce temple (cf. Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, p. 533). Si les temples babyloniens avaient, comme ceux d'Assyrie, des taureaux et des lions à tête humaine, on ne sait pas non plus si ces taureaux ou lions à tête humaine pouvaient être placés non seulement à l'entrée, mais à l'intérieur même des temples.

Aussi, à ce titre, le rapprochement entre les Chérubins du Paradis terrestre, et les colosses assyriens demeure-t-il des plus problématiques.

Si l'on étudie les différents textes bibliques où il est question des Chérubins, il est plus facile d'en déterminer les fonctions. En Gen., III, 24, ils remplissent le rôle de gardiens, et doivent empêcher l'homme d'approcher de l'arbre de vie. En II Sam., XXII, 11 = Ps., XVIII, 11; Ez., I, 5-28; x, 1-20, ils portent le trône de Yahweh quand le Seigneur vient sur terre; et cette même fonction est rappelée dans la représentation des Chérubins qui étendent leurs ailes sur l'arche d'alliance (Ex., XXV, 18-22; XXXVII, 7-9; Num., VII, 89; I Sam., IV, 4; II Sam., VI, 2 = I Chr., XIII, 6; I Reg., VI, 23-28; VIII, 6-7; II Reg., XIX, 15 = Is., XXXVII, 16; Ps., LXXX, 2; I Chr., XXVIII, 18; II Chr., III, 10-13; V, 7-8). Des chérubins figurent comme motifs décoratifs sur les parois et les tentures du Tabernacle et du Temple de Salomon (Ex., XXVI, 1, 31; XXXVI, 8, 35; I Reg., VI, 29-35; VII, 29-36 : chérubins, lions, taureaux; II Chr., III, 7, 14). C'est dans Ézéchiel surtout qu'on en trouve la description : le Prophète les représente comme des êtres vivants (Vulg., *animalia*, cf. Apoc., IV, 6-9; V, 6, etc. : ζῷα) ayant chacun quatre faces (de lion, de bœuf, d'aigle et d'homme); ils ont un aspect d'homme, des mains d'homme, mais des pieds de taureau. Chacun a quatre ailes : deux abaissées et couvrant le corps, deux dressées en l'air et soutenant le trône de Yahweh (Ez., I, 5-28; X, 1-20). Dans sa description du Temple idéal, les chérubins apparaissent aussi comme motifs décoratifs, mais ils n'ont plus que deux faces : lion d'un côté, homme de l'autre (Ez., XLI, 18-25).

Il est certain que la religion et l'art assyro-babyloniens nous présentent des êtres divins, dont les fonctions et l'aspect ne manquent point d'analogie avec les fonctions et l'aspect des Chérubins bibliques. Leur parure les range parmi les divinités inférieures et leur rôle est celui de serviteurs : ils ont pour fonction de garder l'entrée des temples et des palais, et à ce titre en Assyrie, tout au moins, on les représentait volontiers comme des êtres ailés partie humains, partie lions, taureaux ou aigles. (Cf. Jastrow, *Bilderm.*, n° 62; Potier, *Les antiquités assyriennes*, n°s 12, 14); on les voit, sous des formes analogues, représentés auprès de l'arbre sacré pour le garder et le soigner (souvent alors comme des hommes ailés avec tête ou serres d'aigles. Cf. Jastrow, *Bilderm.*, n°s 60, 63*b*, 213, 215; Potier, *Les antiquités assyriennes*, n°s 4, 5, 6; 21, 23; *British Museum, A Guide to the babylon. and assyr. antiquit.*, 2e édit., 1908, pl. 12). Enfin, dans les reliefs de Maltaia, notamment, et sur la tablette de Sippar (cf. Jastrow, *Bilderm.*, n°s 98, 94; Benzinger, *Bilderatlas*, n° 313), on les voit dans leur fonction de porte-trône de divinités supérieures. Il convient toutefois dans l'interprétation de ces êtres ailés à tête d'aigle de tenir compte du texte publié par Ebeling, *Keilschriftexte aus Assur relig. Inhalts*, n° 298, r° 12-18, où il est recommandé à l'incantateur de faire des images des sept sages : a) avec tête d'oiseau et ailes et, à la main droite, le vase à purification, à la gauche, le vase à puiser (ou la pousse de palmier); b) avec des masques de poissons et les mêmes ustensiles (cf. Zimmern, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1923, t. XXXV, p. 153.

Il semble donc bien probable que les Écrivains sacrés ont emprunté les éléments de leurs descriptions aux représentations de ce genre qu'ils avaient pu voir en Babylonie (cf. Dürr, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes* (I u. X) *im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*, 1917; Deimel, *Orientalia*, fasc. XVI, p. 94 sq.) ou dans les autres régions du monde oriental (Égypte, Canaan, Aram, Hittites, cf. Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 27 sq. Cf. surtout, Dhorme et Vincent, *Les Chérubins*, dans *Rev. bibliq.*, 1926, p. 328 sq., 480 sq.).

4) *L'épée flamboyante.* — « La flamme de l'épée tournoyante » (Gen., III, 24). Il ne semble pas qu'il soit ici question d'une arme que les Chérubins brandissaient; le texte ne l'indique pas; il paraît plutôt supposer un second moyen distinct des Chérubins, établi par Dieu pour écarter l'homme du Paradis terrestre.

Dillmann *(In Gen.* III, 24) rappelle « l'épée de Yahweh », symbole de châtiment en Is., XXXIV, 5; Jer., XLVI, 10; Soph., II, 12. « La flamme de l'épée tournoyante » peut être une expression poétique pour désigner la foudre et l'on se rappellera le tonnerre et les éclairs du Sinaï, avec l'interdiction au peuple d'Israël d'approcher de la montagne sanctifiée par la présence de Yahweh (Ex., XIX, 16-25). Peut-être y aurait-il aussi quelque analogie avec le « foudre d'airain » dressé par Téglath-Phalasar Ier (XIIe siècle av. J.-C.), sur les ruines d'une ville qu'il venait d'anéantir *(Annales*, col. 6, 15, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 37; cf. Thureau-Dangin, *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. I, p. 146 sq.; Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 530); ou avec les représentations de la foudre, symbole d'Adad sur un certain nombre de Kudurrus (cf. Jastrow, *Bilderm.*, nos 28, 29, 30, 34, 37, 38, 39, 40; cf. no 15; Deimel, *Oriental.*, fasc. XVI, p. 100). Il faut reconnaître, d'ailleurs, que ces rapprochements demeurent très problématiques étant donnée l'imprécision de l'expression biblique (cf. Deimel, *op. cit.*, *ibid.*).

Pour conclure, disons avec le P. Deimel *(Die biblische Paradies-erzählung und ihre babylonischen Parallelen, Orientalia*, fasc. XVI, p. 100) : « Des détails particuliers du récit biblique relatifs au Paradis deux seulement entrent en ligne de compte, qui puissent être considérés comme parallèles aux parties correspondantes de la religion babylonienne : l'arbre de vie et les Chérubins. Comme il a été dit plus haut, la croyance à ces objets était commune aux peuples de l'Asie antérieure. Provenait-elle originairement des Babyloniens? qui le prouvera? En tout cas, si l'on disait qu'Abraham a emporté de Babylonie et transmis à ses descendants cette croyance transformée par une illumination divine de la manière qui a été décrite plus haut (c'est-à-dire, pour ce qui concerne les Chérubins, d'une manière qui sauvegarde le monothéisme en laissant comprendre qu'ils ne sont point des divinités même inférieures, comme l'ont cru les Babyloniens, mais des êtres créés par Dieu pour exécuter sa volonté, des Anges, en un mot, dont les révélations postérieures feront mieux connaître la nature spirituelle, cf. *op. cit.*, p. 95 sq.), ce ne serait nullement en opposition avec la sainte Écriture. »

III. LES PATRIARCHES ANTÉDILUVIENS. — Gen., V, 1-32 (P) donne la liste des premiers hommes depuis Adam jusqu'à Noé (par Seth) : il convient de placer en regard de cette liste celle de Gen., IV, 17-24 (J), qui contient les noms des descendants d'Adam par Caïn. Gen., IV, 25-26 (J) est un doublet partiel de V, 1-32.

Gen., V, 1-32		Gen., IV, 25-26	Gen., IV, 17-24
1. 'Adam	(930 ans)	1. 'Adam	1. 'Adam
2. Šeth	(912 ans)	2. Šeth	
3. 'Enoš	(905 ans)	3. 'Enoš	
4. Qaïnan	(910 ans)		2. Qaïn
5. Mahalal'el	(895 ans)		5. Mehuia'el
6. Jered	(962 ans)		4. ʿIrad.
7. Hanok	(365 ans)		3. Hanok
8. Methušelah	(969 ans)		6. Methuša'el.
9. Lemek	(777 ans)		7. Lemek
10. Noah	(950 ans)		

I Chron., I, 1, donne même liste que Gen., V, 1-32, avec seulement les noms.

Trois listes royales babyloniennes méritent d'être rapprochées des listes bibliques de patriarches antédiluviens :

1° Le texte *W. B. 444*, publié par Langdon, *The Weld-Blundell Collection*, t. II, p. 8 sq., dans *Oxford Editions of cuneiform Inscriptions*, 1924, est un document chronologique donnant la liste des rois qui se sont succédé en Basse-Mésopotamie depuis les origines de la royauté jusqu'à la date de composition du prisme, vers la fin de la dynastie (c'est-à-dire vers 2400 av. J.-C.), et indiquant la durée de leur règne et leur ville capitale.

2° Le texte *W.-B. 62*, publié par Langdon dans le *Journal of Royal Asiatic Society*, avril 1923, p. 251-259, puis, dans *The Weld-Blundell Collection (Oxford editions of cun. Inscript.)*, t. II, pl. VI (reproduit par Deimel, *Orientalia*, fasc. VII, p. 59), fournit seulement la liste des rois d'avant le déluge, avec indication de leur résidence et de la durée de leur règne. Ces textes reposent-ils sur des documents antérieurs au déluge? On peut en douter. On notera toutefois qu'Ašurbanipal s'est vanté d'avoir lu un texte « d'avant le déluge », *abnê ša lâm abûbi* (Lehmann, *Šamaššumukin*, Leipzig, 1892, t. II, pl. XXXV, 1, 18), et l'on se rappellera le récit de Bérose relatif au déluge, où Σισουθρός, avec l'avertissement du cataclysme, reçoit l'ordre de recueillir et d'enfouir à Sippar les écrits qui existaient de son temps.

3° La liste de Bérose conservée dans la *Chronique* d'Eusèbe, livre I, édit. Schöne, col. 7 sq. (Apollodore) et col. 31 sq. (Abydène); cf. Zimmern, *Die Keilinschriften und das A. T.*, p. 531 sq.; Müller-Didot, *Fragmenta Hist. græcor.*, t. II, p. 499 sq.; Schnabel, *Berossos*, 1923, p. 261 sq.

Donnons d'abord les listes cunéiformes :

W.-B. 444.

1. a) 'A-lu-lim d'Eridu	8 šar
2. b) 'A-là-gar d'Eridu	10 šar
3. c) En-me-en-lù-an-na de Bád-tibira	12 šar
4. d) En-me-en-gal-an-na de Bád-tibira	8 šar
5. e) D.Dumu-zi le pasteur de Bád-tibira	10 šar
6. f) En-sib-zi-an-na de Larak	8 šar
7. g) En-me-en-dúr-an-na de Sippar	5 šar 5 nêr
8 h) Ubara-du-du de Šuruppak	5 šar 1 nêr
Total : 66 šar 6 nêr =	67 šar,

soit 241 200 ans.

W.-B. 62.

1. a) 'A-lu-lim de ḪA-A ki	18 šar 4 nêr
2. b) 'A-là-gar de ḪA-A ki	20 šar
3. ....ki-dun-nu-šá-kin-kin de Larsa	20 šar
4. ....uk-ku (?) de Larsa	6 šar
5. e) D.Dumu-zi, le pasteur de Bád-tibira	8 šar
6. c) En-me-en-lù-an-na de Bád-tibira	6 šar
7. f) [En]-sib-zi-an-na de Larak	10 šar
8. g) En-me-dur-anna de Sippar	20 šar
9. SU-KUR-LAM fils d'Ubara-tu-tu, de Šuruppak	8 šar
10. Zi-u-sud-du, fils de SU-KUR-LAM, de Šuruppak	10 šar
Total :	126 šar 4 nêr,

soit 456 000 ans.

Il est bon d'indiquer ici la valeur de ces nombres babyloniens. Le *šar* (Bérose σάρος) vaut 3600 ans; le *nêr*, νῆρος, 600; le *šuššu*, σωσσος, 60 ans. Le *šar* avait un multiple décimal, le ŠAR-U, soit $3600 \times 10 = 36000$. Enfin le ŠAR-1-GAL ou grand šar, multiple sexagésimal du šar valait $3600 \times 60 = 216.000$ ans.

Remarquons d'abord que la liste W.-B. 444, comporte huit rois d'avant le déluge (non compris Zi-u-sud-du, le héros du cataclysme) qui ont régné dans cinq villes. Ces cinq villes : Eridu, Bád-tibira, Larak,

Sippar et Šuruppak, sont précisément les cinq cités primitives, énumérées dans le même ordre dans le texte sumérien Ni 10673+10652, recto I et II, mentionné déjà à propos de la création (voir *supra* col. 715). W. B. 62 présente dix rois (y compris le héros du déluge comme Gen., V, I-32) et six villes. Au lieu d'Eridu, il mentionne une ville dont le nom est écrit idéographiquement HA-A ki. « Or, remarque Dhorme (*Rev. bibliq.*, 1924, p. 545) dans une tablette de Dréhem publiée par Langdon (*Tablets from the archives of Drehem*, n° 49, (pl. XVI) rev. 5), la ville de HA-A-KI est mentionnée après Erech et avant Eridou. Il s'agit donc d'une ville de la Chaldée méridionale. Comme l'a observé Langdon et après lui Poebel (*Historical Texts*, p. 112), il semble que la ville de HA-A-KI ne diffère pas de A-HA-KI mentionnée avec Eridou dans les textes magiques (*Cuneiform Texts*.., XVI, 6, l. 239). Le prêtre s'écrie : « Je suis le conjurateur qui dans Eridou est procréé, qui dans Eridou et *Šu-ba-ri* est conçu ». La ville de *Šubaru* est exprimée dans la partie sumérienne de ce passage par A-HA-KI. La relation avec Eridou prouve que *Subaru* (idéogrammme A-HA-KI) est bien la ville que représente HA-A-KI. D'après la formule usitée dans le texte que nous venons de citer, cette ville se confondait presque avec Eridou, puisque le conjurateur « procréé dans Eridou » est « conçu dans Eridou et Shoubarou ». Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si W.-B. 62 place à Shoubarou la première dynastie que W.-B. 444 et le texte de Nippour localisent à Eridou. (cf. aussi Langdon, *Babylon. Liturg.*, p. 115, note 2, qui donne les raisons en faveur de l'identification de HA-A-KI (A-HA-KI) avec Eridu ou avec un quartier d'Eridu). Sur ce point on peut donc dire que les deux listes sont d'accord : les deux premiers rois A-lu-lim et A-là-gar, ont régné à Eridu (auj. Abû Šahrein) ou plus exactement dans le quartier de cette ville dénommé HA-A-KI ou Šubaru. — *A-lu-lim* (*A-lulim* en W-B. 62) peut signifier : bras ou puissance de bélier, ou de chef; —'*A-là-gar*, peut être, « puissance de prêtre » (*lagar*), cf. Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 539.

Le troisième et le quatrième rois de W-B. 62, dont les noms sont malheureusement très mutilés, et qui n'ont pas d'équivalents en W-B. 444, ont régné à Larsa, que ne mentionne pas W-B. 444 (non plus que la liste des cités antédiluviennes Ni. 10673+10652, recto I et II). Larsa est aujourd'hui Senkereh.

Le cinquième roi, *Dumuzi* (nom complet *Dumuzi-abzu* = fils légitime de l'Apsû) est le même dans les deux listes, et règne à Bád-tibira. Le nom de cette ville correspond à l'akkadien Dûr-qurqurri, et signifie : muraille du métallurgiste; aussi a-t-on proposé d'identifier cette localité avec Tell-Şifr, « le tell du cuivre, où les sondages de Loftus, en 1854, ont exhumé toute une collection de chaudrons, vases, plats, ustensiles de tout genre, d'une antiquité très reculée. Ces objets sont en cuivre... » (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 540). Bád-tibira était située un peu à l'Est de Larsa, « dont elle n'était qu'une filiale » (Dhorme, *loc. cit.*).

Le sixième roi de W-B. 62, *En-me-en-lù-an-na* (=Je suis seigneur homme du ciel) est identique au 3e de W.-B. 444; mais En-me-en-gal-an-na (=Je suis seigneur grand du ciel), le 4e de W-B. 444, est inconnu en W-B. 62.

En-sib-zi-an-na (= pasteur légitime du ciel), 7e roi de W-B. 62 et 6e de W-B. 444, règne à Larak, ville non identifiée, mais que certains textes du temps des Achéménides (cf. Poebel, *Historical Texts, University of Pensylvania, The Museum. Publicat. of the Babylon. Sect.*, t. IV, p. 43) localisent sur le cours de l'ancien Tigre (Šatt-el-Hai).

Dans les deux listes, En-sib-zi-an-na est suivi de *En-me-en-dúr-an-na* (W-B. 444), ou *En-me-dur-an-na* (W-B. 62) connu aussi dans la tradition babylonienne sous le nom *En-me-dur-an-ki* (= seigneur de l'oracle du lien du ciel et de la terre, cf. Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 140 sq.). Ce roi résidait à Sippar (aujourd'hui Abû-Habba) ville consacrée au culte du soleil dans le Nord de Šumer et Akkad, comme l'était Larsa dans le sud.

Comme dernier roi, W-B. 444 nomme *Ubara-du-du*, lequel est identique à *Ubara-d Tu-tu*, (= protégé de Marduk), père d'*Um-napištim*, le héros du déluge (*Gilgames*, IX, I, 6; XI, 23). Sa capitale était Šurippak ou Šuruppak, que les fouilles allemandes de 1902-1903 ont permis d'identifier avec Fâra, sur le Šatt-el-Kâr. W-B. 62 présente ici un texte assez bizarre dont voici la transcription (l. 15-17) :

np. Su-kúr-lam dumu Ubur-tu-tu mu 8 šar
np. Zi-ú-sud-du dumu Su-kúr-lam-gi mu 10 šar
2 lugal Su-kúr-lam-ki.

Ubur-tutu (= mamelle de Tutu) est sûrement une mauvaise écriture de *Ubar(a)-Tutu*. Ce qui fait difficulté, c'est le nom SU-KUR-LAM, qui se présente trois fois. La troisième fois, avec le déterminatif de pays, KI, il est sûrement l'équivalent de SU-KUR-RU-KI (W-B. 444, l. 23) = Šuruppak (Meissner, *Seltene assyr. Ideogramme*, n° 128; cf. id., *op. cit.*, n° 6812 : LAM + KUR-RU-KI = Šuruppak). La première fois, précédé du déterminatif des noms propres et la seconde fois, précédé de DUMU et suivi de GI, marque du génitif, il doit être normalement un nom de personne. Langdon, *Journal of Royal Asiat. Soc.*, avril, 1923, p. 258, propose de lire *Arad-(gin)* et Albright, *Journal of Americ. Orient. Soc.*, t. XLIII, 1923, p. 326, *Aratta-(gi)*, les deux s'appuyant sur l'équivalence LAM + KUR-RU-KI = *Aratta*, Brünnow, *A classified list*, n° 9051, 9052). Mais comme le remarque très justement le P. Dhorme (*Rev. bibliq.*, 1924, p. 546 sq.), « le désir d'identifier le personnage avec Ardates d'Alexander Polyhistor est à la base de ces lectures... D'autre part puisque SU-KUR-LAM est le nom de *Šuruppak*, on ne voit pas pourquoi le même idéogramme prendrait dans le nom de personne la valeur Aratta, qui, en fait, désigne une localité non identique à Šuruppak. » Les deux localités, en effet, qui devaient être voisines, sont distiugnées en *Cuneiform Texts*, XI, 49, a. b. (bas de la planche : SU-KUR-RU-KI = Šu-rup-pak; LAM + KUR-RU-KI = A-rat-ta (cf. *Rev. bibliq.*, 1924, p. 547, note). En conséquence, le P. Dhorme (*loc. cit*), suivi par Hilion (*Déluge*, p. 54 sq.), regarde le premier SU-KUR-LAM comme un gentilice, et traduit : « Homme de Šuruppak, fils d'Ubara-Tutu », en renvoyant à *Gilgam.*, XI, 23, *amêlu Šuruppakû mâr Ubara-Tutu* (Hypothèse identique de Landsberger rapportée par Zimmern, *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, 1924, p. 21, note 1). Il supprime ainsi l'intermédiaire entre Ubara-Tutu et Zi-u(d)-sud-du. Mais il supprime du même coup Ubara-tutu lui-même contrairement à W-B. 444 et à Bérose (cf. *infra*), ce qui est peut-être un peu violent. Ne pourrait-on pas supposer plutôt une distraction de scribe copiant mal son modèle et intervertissant l'ordre des mots? L'absence du déterminatif de nom de personne devant Ubar-Tutu et sa présence devant SU-KUR-LAM me paraît confirmer cette hypothèse. Je lirais donc l. 15, *np. Ubur-tu-tu dumu Su-kur-lam (-gi)*... Ubara-Tutu, fils, c'est-à-dire citoyen, *dumu*, a aussi la valeur *amêlu*, homme, cf. Brünnow, *A classified list...*, n° 4076) de Šuruppak...; l. 16, Zi-u(d)-sud-du, fils (= citoyen) de Šuruppak...

Voici maintenant la liste fournie par Bérose, cf. Schnabel, *Berossos*, p. 261 sq., et p. 185 sq. :

	sares
a) Ἄλωρος de Babylone	10
b) Ἀλάπαρος fils d'Alôros,	3
c) Ἀμήλων (Almelon) de Παυτιβίβλα	13
c) Ἀμμένων de Παυτιβίβλα	12
d) Μεγάλαρος (Amegalaros) de Παυτιβίβλα	18
e) Δάως (Δάωνος), le pasteur, de Παυτιβίβλα	10
f) Εὐεδώραγχος de Παυτιβίβλα	18
g) Ἀμεμψινός de Λαράγχα	10
h) Ὠτιάρτης de Λαράγχα	8
i) Ξίσουθρος (Σίσουθρος Σίσιθρος) υἱός Ὠτίαρτου	18
Total......	120
= 432000 ans	

Bérose ne signale donc que trois cités antédiluviennes : Babylone, Pautibibla et Larancha.

Le changement d'Eridu en Babylone peut s'expliquer assez aisément : le nom d'Eridu pouvait s'écrire ERI-DU(G) = « la bonne ville » (Brünnow, *A classified list...*, n° 8219); or, le même idéogramme a pour traduction *Ba-bi-il-ú*, Babylone, dans le *Vocab. de Bruxelles*, t. I, 25 (De Genouillac, *Rev. d'Assyriologie*, t. x, 1913, p. 70 et 81). D'autre part, la *Cosmogonie chaldéenne* (Dhorme, *Choix de textes relig. assyr. et babylon.*, p. 85 sq.) attribue à la première ville créée, Eridu, l'È-sag-il comme Temple et, comme dieu, Marduk, c'est-à-dire le temple et le dieu de Babylone (Marduk était fils d'En-ki ou Ea, dieu d'Eridu). « Rien d'étonnant si les prêtres chaldéens dont Bérose est l'écho, ont identifié parfois les deux villes saintes, et si la capitale illustre de la Babylonie a pu supplanter Eridou comme cité primitive et comme résidence du premier roi terrestre » (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 550).

Pautibibla, en raison de sa finale (βίβλα, βιβλος = šipru, livre, écrit) était rapprochée de Sippar (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 532). Langdon (*Journal of Royal Asiat. Soc.*, 1923, p. 258, note 2) paraît bien avoir vu juste, en reconnaissant dans ce nom une déformation de Bád-tibira : « Badtibira, prononcé Padtibra a donné ΠΑΔΤΙΒΙΒΑ d'où ΠΑΥΤΙΒΙΒΑ et, par réduplication de la dernière onciale ΠΑΥΤΙΒΙΒΛΑ. » (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 551, note 1).

Enfin, Λαράγχα est évidemment une transcription de Larak comme l'avait déjà remarqué Delitzsch (*Wo lag d. Paradies*, p. 224).

Comme W-B. 62 et Gen., v, Bérose compte dix rois y compris le héros du déluge. Ἄλωρος correspond à Alulim; Ἀλάπαρος est une faute de transcription pour ΑΛΑΓΑΡΟΣ ou ΑΛΑΓΓΑΡΟΣ et correspond à A-là-gar. D'après Landsberger, *Zeitschrift des deutsch. Morgenlandisch. Gesellschaft*, 1924, p. 23, note 2, Ἀλάπαρος viendrait plutôt d'une forme Emesal Alabar (?). En tout cas, la correction ΑΔΑΠΑΡΟΣ et l'identification avec Adapa, signalées plus haut (voir col. 740 et cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 522 et 531) ne sont plus du tout soutenables.

Ἀμήλων représente En-me-lù-an-na dont le nom est écrit Am-me-lu-an-na, en *Keilschriftexte aus Assur religiös. Inhalts*, n° 434, verso (?), 14.

Quant à Ἀμμένων, c'est, d'après Langdon, Enme-en-gal-an-na. Dhorme le regarde plutôt comme une seconde transcription de Enmenluanna. Zimmern, *Zeitschrift der deutsch. Morgenlandisch. Gesellschaft*, 1924, p. 23, note 4, à la suite de Weissbach dans Schnabel, *Berossos...*, p. 179 et de King, *Legends of Babylon and Egypt*, p. 32, voit en ce nom une transcription de Enme(n)nunna, nom d'un roi de la première dynastie de Kiš.

Μεγάλαρος ou mieux Ἀμεγάλαρος, pour lequel Langdon ne trouve pas d'équivalent, correspond d'après Dhorme à Enmengalanna (= Ἀμεγάλανος : une variante citée par Zimmern, *Die Keilinschrift und das A. T.*, p. 531, lit effectivement Μεγάλανος).

Δάως, le pasteur, répond évidemment à Dumu-zi (> Duu'zi) le pasteur (var. Δάωνος, corruption de ΔΑΩΖΟΣ (?) Sayce).

Εὐεδώραγχος est depuis longtemps reconnu comme l'équivalent de Enmeduranki = Enmeduranna de nos listes.

Ἀμεμψινός est une corruption de En-sib-zi-an-na > Σιψινος Σεμψινος > Μεμψινος > Αμεμψινος (cf. Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 552, note 1). A noter que, contrairement à W-B. 62 et W-B. 444, Bérose le place après Enmeduranna.

Ὠτιάρτης à lire Ὠπάρτης = Ubar-Tutu.

Enfin = Ξίσουθρος (Σίσουθρος) est sûrement Zi-u(d) sud-du, dont le dernier signe peut être lu *rá* (DU = *rá*, Brünnow, *A classified list*, n° 4865, cf. Eric Burrows, *Orientalia*, fasc. VII (1923), p. 57 sq.) En *Keilschriftexte aus Assur relig. Inhalts*, n° 434 recto (?), 7, ce nom est effectivement écrit *Zi-sud-ra*.

En somme, Bérose est d'accord pour la liste des rois (à part l'interversion Euedôrachos-Amempsinos) avec W-B. 444 : s'il arrive au chiffre de 10 au lieu de 8, c'est qu'il a transcrit deux fois le nom d'Enmenluanna et qu'il a ajouté celui du héros du déluge. En revanche pour la durée de cette période de l'histoire, il se rapproche davantage de W-B. 62 que de W.-B. 444. (W-B. 444 = 241 200 ans; — Bérose 432 000; W-B. 62 : 456 000).

Y a-t-il des rapports entre ces listes et la liste de Genèse, v?

1) Le nombre des patriarches antédiluviens (Gen., v) est le même que celui des rois primitifs en W-B. 62 et en Bérose; le dernier nom mentionné dans ces trois listes est celui du héros du déluge. Il convient de se rappeler néanmoins que W-B. 444 n'a que 8 rois (non compris Zi-u(d)-sud-du) et que Bérose n'obtient le chiffre de 10, probablement, qu'en faisant figurer deux fois Enmenluanna.

2) Le nom du héros du déluge, *Zi-u-súd-du* (= Σίσουθρος), traduit en babylonien par *Um-napištim-rûqu*, signifie « Celui qui a été prolongé quant au(x) jour(s) de vie » (ou « Vie de jour(s) éloigné(s) », « Jour(s) de vie éloigné(s) »). Il est bien probable que le nom de Noé, Nôaḥ, exprime un sens semblable : en éthiopien, la racine nâḥa a conservé entre autres significations celles de : *longum* vel *longiorem esse*, vel *fieri*, *diuturnum esse*, *in longum se producere* vel *protrahi*, *prolixum fieri* (Dillmann, *Lex. aethiop.*, col. 671), et le nom dérivé nûḥ celle de : *longitudo* (*temporis*)... (Dillmann, *op. cit.*, col. 672). Nôaḥ peut être un nom hypocoristique, signifiant « le long, le prolongé » (quant aux jours de sa vie).

3) Eric Burrows (*Notes on the antediluvian Kings*, dans *Orientalia*, fasc., VII, p. 50-58) qui ne paraît pas avoir soupçonné la parenté du nom de Noé avec celui de Zi-u-sud-du, cherche à identifier un certain nombre d'autres noms de W-B. 62 (et Bérose) avec ceux de Gen., IV et v. Le premier signe du nom A-là-gar en W-B. 62 étant effacé et E. Burrows n'ayant pas pu utiliser W-B. 444 qui n'était pas encore publié quand parut son article, on aurait mauvaise grâce à lui reprocher d'avoir proposé la restitution [*A-da-pa*] devant-*là-gar* (*loc. cit.*, p., 52), et d'avoir mis Adam en parallèle avec]... [-*lál-gar*, Ἀλάπαρος, dans son tableau de la page 50.

a) *Ḥanok* (7ᵉ de Gen., v) correspondrait à *Enmenduranna*, ou mieux *Enmedur-ANKI* (7ᵉ de W-B. 444 et de Bérose; 8ᵉ de W-B. 62), identification déjà proposée depuis longtemps (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 540 sq.), mais qui demeure fort problématique bien que les apocryphes juifs, *I Hén.* et *II Hén.*, la favorisent.

La ville de même nom, mentionnée en Gen., IV,

17, serait l'équivalent de Dur-AN-KI, nom de la tour à étages de Larsa. Or Larsa était en relation étroite avec Bád-tibira, la ville « du métallurgiste » (cf. *supra*, col. 747) et la cité de Ḥanok est dite fondée par Qaïn « le forgeron », le « métallurgiste ».

b) *Jered*, 6ᵉ de Gen., v, correspondrait à *Dumuzi*, le pasteur (6ᵉ de Bérose, mais 5ᵉ de W-B. 62 et W-B. 444) *not unsuitably*. Ce *not unsuitably* contiendrait-il une allusion à la « descente » de Tammuz à l'Arallû?

c) *Mahalal'el* (peut-être écrit à l'origine Maḥ..., cf. Gen., iv, 18) serait le nom « hébraïsé » de *Enmenluanna*.

d) *Methuselah* (8ᵉ de Gen., v), « homme du javelot », fournirait « une intéressante équation... avec... *Sib-zi-an-na*, qui est le nom babylonien d'Orion » (8ᵉ de Bérose; 7ᵉ de W-B. 62; 6ᵉ de W-B. 444).

e) Quant à *Lemek*, il trouverait son « équivalent longtemps cherché » dans le nom *Su-kur*-LAM-GI. L'auteur ne s'est pas aperçu que *gi* dans le cas présent est simplement le signe du génitif (cf. *supra*, col. 748).

f) Enfin E. Burrows s'étonne que « personne n'ait encore vu que *Jubal* (en Gen., iv, 21) est *Ubar* hébraïsé... Jubal est le fils de Lamek; la même relation d'Ubartu-(tu) à Su... lamgi est implicite dans la tradition de B(érose) (et *Gilg. Ep.*) si on la compare avec W-B. (62)... » (*loc. cit.*, p. 57).

Ces essais d'identification ne reposent sur rien de solide.

Voici, en effet autant qu'on peut le fixer, le sens des noms des patriarches antédiluviens :

A) Gen., v.

a) Adam = homme.
b) Šeth = ? remplaçant.
c) Enoš = homme.
d) Qainan = forgeron (d'après l'araméen).
e) Mahalal'el = louange de Dieu.
f) Jered = descente.
g) Ḥanok = dédicace.
h) Methuselah = homme du javelot.
i) Lemek = ? guerrier, vainqueur (Budde, *Bibl. Urgeschichte*, 1883, p. 102, 129).
j) Noé =? le prolongé (quant aux jours de vie) ou prolongement (de vie).

B) Gen., iv :

a) Qaïn =? forgeron.
b) Mehuia'el =? Dieu fait vivre.
c) ʿIrad =?
d) Methu-ša-'el = homme de Dieu.

Ni par leur forme, ni par leur sens (sauf Noé) ces noms ne paraissent avoir de rapport avec les noms des listes babyloniennes (cf. Deimel, *Orientalia*, t. xvii, p. 41 sq., qui donne à plusieurs de ces noms un sens un peu différent de celui que j'ai adopté, mais n'y trouve pas non plus de rapport avec ceux des listes babyloniennes).

4) Les identifications proposées entre les Patriarches de Gen., iv et v, et les rois antédiluviens de Bérose, avant la publication de W-B. 62 et de W-B. 444 (cf. notamment Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 539 sq.) sont devenues maintenant parfaitement insoutenables, comme le reconnaît Zimmern lui-même, *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, 1924, p. 24 : *Es fallen also damit all die schönen Kombinationen, die sich bisher an Gleichsetzungen wie Alaparos (Adaparos) Adapa und gar Adam; Amelon, Amêlu und 'Enoš; Ammenon, ummânu und Qain-Qenan; Amempsinos, Amil-Sin und Metû-Šelah u. s. w. angeschlossen hatten, erbarmungslos dahin.*

5) Les nombres exprimant les années de règne des rois antédiluviens dans les trois listes babyloniennes, sont arbitraires, mais disposés cependant, semble-t-il, en vue d'arriver dans chacune à un total voulu, à la base duquel « se trouve nettement le système sexagésimal » (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 553). On y remarque une chronologie courte (W-B. 444 : 60 šar + 6 šar + 6 nêr = 67 šar ou 241 200 ans), et une chronologie longue (Bérose : 120 šar = 432 000 ans; — W-B. 62 : 120 šar + 6 šar + 4 nêr [peut-être primitivement 6 nêr] = 456 000 [ou 457 200] ans).

Les textes bibliques nous fournissent pour les dix premiers patriarches une chronologie longue (LXX, de la création d'Adam au déluge : 2242 ans, variante d'après l'âge de Mathusalem, 2262), une courte (Pentateuque samaritain : 1307) et une moyenne (texte massorétique : 1656) les deux premières provenant d'ailleurs probablement de mauvaises lectures des chiffres du texte massorétique (cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 554).

Est-il possible d'établir quelque rapport entre ces totaux et ceux des listes babyloniennes? Je ne le crois pas. L'hypothèse d'Oppert (*Nachricht. d. Gott. Gesellsch. der Wiss.*, 1877, nº 10, p. 201-223, cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 541), qui ramène les 432 000 ans de Bérose aux 1656 ans du texte massorétique, en établissant une parité entre 5 années babyloniennes (60 mois, un lustre) et une semaine hébraïque, déjà discutable quand on ne connaissait que le texte de Bérose (cf. Condamin, *Bab. et la Bible*, dans *Dict. apol.*, t. i, col. 342), ne cadre pas du tout avec les chiffres des listes cunéiformes.

Le P. Dhorme me paraît bien donner la note juste quand il écrit : « La Genèse ne parle pas de rois, alors que les traditions babyloniennes sont unanimes à voir des rois, représentant les dynasties primordiales, dans les prédécesseurs de *Zi-ud-sud-da* (Sisouthros) ou d'*Uta-napištim*, le contemporain de la grande catastrophe. C'est que l'horizon des chroniqueurs babyloniens est limité par la Chaldée et ses villes fameuses, tandis que la Genèse s'attache à écrire l'histoire de l'humanité. Et pour la même raison, il nous semble impossible malgré les efforts tentés jusqu'ici, de ramener aux noms transmis par la tradition babylonienne et par Bérose les noms des personnages antédiluviens conservés par la Bible... Il faut donc user de la plus grande circonspection dans la comparaison entre les données des nouvelles listes cunéiformes et celles de la Bible. Autant Bérose est directement soumis à l'enseignement babylonien, autant la Genèse garde sa physionomie indépendante, tout en puisant au fonds commun de la tradition. » (*Rev. bibliq.*, 1924, p. 554 sq.).

Appendice : les origines de la civilisation humaine. — Les traditions babyloniennes recueillies par Bérose attribuent les origines de la civilisation humaine à des évélations faites aux hommes au cours de la période antédiluvienne.

La première de ces révélations aurait été faite par 'Ωαννής, être doué de raison, partie poisson et partie homme. La première année (après la création), cet être amphibie serait venu enseigner aux hommes « les lettres, les sciences et les arts de toute sorte, l'établissement des villes, l'érection des temples, l'institution de lois et la géométrie, les semences et la récolte des fruits...; en un mot, tout ce qui est de nature à améliorer la vie. » Il aurait même écrit « sur les origines et l'administration » (περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας) « et confié aux hommes cet écrit. » Par la suite seraient apparus « d'autres êtres semblables à lui ». (Schnabel, *Berossos...*, p. 253 sq.).

L'énumération de ces « autres êtres semblables à Oannès » est donnée, de manière différente, dans deux fragments, l'un d'Abydène et l'autre du pseudo-Apollodore.

D'après les fragments d'Abydène, « un second

Annêdôte (Ἀννήδωτος ou Ἀννήδοτος), semblable à Oannès », apparut au temps d'Amillaros (Amêlon, 3e roi), puis « quatre êtres à double nature (διφυεῖς) » au temps de Daônos (6e roi); — enfin un autre à l'époque d'Euedoreschos (7e roi); au total, en comptant Oannès, sept personnages fantastiques contribuèrent dans la période antédiluvienne à instruire les hommes, et cela, en quatre révélations successives (cf. Schnabel, *Berossos*..., p. 263).

D'après le pseudo-Apollodore, la révélation d' « Oannès, l'Annêdôte » eut lieu au temps d'Ammênôn (4e roi); « un quatrième Annedôte » parut à l'époque de Daônos (6e roi); — enfin une dernière révélation fut faite par un être semblable aux précédents, à l'époque d'Euedorachos (7e roi), au total, au moins cinq personnages pour au moins quatre révélations (cf. Schnabel, *Berossos*, p. 262 sq.).

Ces divers fragments sont du reste, au point de vue textuel, en assez mauvais état et ne permettent guère de rétablir avec quelque assurance la teneur primitive du récit de Bérose, dont les documents babyloniens ne nous ont fourni jusqu'ici aucun parallèle proprement dit.

Certains textes cunéiformes font remonter pourtant avant le déluge quelques-unes au moins des connaissances humaines, et plus spécialement, des pratiques magiques. A) Ašurbanipal se vante d'avoir lu « des pierres d'avant le déluge » (*abnê ša lâm abûbi*, Lehmann, *Šamaššumukin*, t. II, pl. XXXV, l. 18). — B) Le texte magique K. 4023, verso II, 21 sq., affirme que les pratiques qu'il expose sont « conformes au dire des vieux sages d'avant le déluge, qui (étaient) à Šuruppak » *ša pî abkallê labirûti ša lâm abûbi ša ina LAM+KUR+RU-KI* (cité par Zimmern, *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, 1924, p. 28, note 1. — C) K. 2486 + K. 4364 (texte en Zimmern, *Beiträge zur Kenntn. der Babyl. Rel.*, pl. XXXIX et XL; Craig, *Assyr. and Babylon. Relig. Texts*, t. I, pl. 63-65; trad. Zimmern, *Beiträge zur Kenntn. der Babyl. Rel.*, p. 116 sq.; Martin, *Textes relig., assyr. et babyl.*, t. I, p. 322 sq.; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 140 sq.) fait remonter la divination et l'institution de la classe des devins à Enmeduranki, le septième roi antédiluvien de Bérose et W-B. 444, le 8e de W. B. 62. Noter en K. 4023 et en K. 2486 + K. 4364 des indications nettes d'ésotérisme : K. 4023, verso, II, l. 23 « que l'initié le montre à l'initié, mais que le non-initié ne le voie pas : ce serait une abomination devant Marduk. » K. 2486 = K. 4364, recto 37-39 : l'homme qui ne remplit pas les conditions requises de naissance, conformation, etc... « ne peut approcher du groupe des compagnons qui sont pour les oracles de la divination; une parole secrète on ne lui révélera pas; le (bâton de) cèdre, chéri des grands dieux, en ses mains (on ne mettra pas) ». (Je ne vois pas que le sceau du Musée de l'Institut biblique publié dans *Orientalia*, fasc. VI, p. 64, cf. *Orientalia*, fasc. XVII, p. 44 sq., puisse être mis en ligne de compte; — non plus que les textes K. 8080 (inédit) et K. 9717 et Sm. 669 édités par Haupt, *Das babylon. Nimrodepos*, p. 90-92, nonobstant l'équivalence *Enmedugga* (Sm. 669, recto 11) = Enedôkos (Abydène) signalée par Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 537; ou *V Rawlinson*, 44, col. 2 (Jensen, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XI, 1897, p. 90 sq.; Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 537, note 3), dans lesquels aucune allusion n'est faite à la période antérieure au déluge. Le texte VAT. 8228 (*Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, no 298), recto 2-20, auquel se réfère Zimmern (*Zeitschrift. für Assyr.*, t. XXXV, 1923, p. 151 sq.), ne me paraît avoir non plus aucun rapport avec les fragments de Bérose cités plus haut.

Il me paraît impossible dans l'état actuel de nos connaissances de trouver une ressemblance proprement dite entre les données babyloniennes fournies par Bérose et les textes cunéiformes que je viens de citer, et celles de la Genèse, relativement aux origines de la civilisation humaine.

Gen., IV, 17-26, se contente de signaler que Qaïn, construisit une ville, Ḥănok (17), que Jabel fut « père de ceux qui habitent sous la tente » (20); que Jubafut « père de ceux qui jouent de la lyre ou du chalumeau » (21); que Tubal-Qaïn « forgeait toute sorte d'outils d'airain ou de fer » (22); enfin qu'au temps d'Enos « on commença à invoquer le nom de Yahweh » (26). Elle insinue, comme le remarque le P. Deimel, (*Orientalia*, fasc. XVII, p. 45), que « le côté purement profane et matériel de la civilisation humaine provient des Qaïnites, tandis que le progrès dans le domaine religieux est le fait des Séthites. » *Wie es scheint, wird hier die rein profane materielle Seite der menschlichen Kulturentwicklung von den Kaïniten, der Fortschritt in der Religion von den Sethiten abgeleitet;* cf. Gen., IV, 26; V. 22.

Sans doute, dans la Bible comme chez les Babyloniens, la civilisation commence avant le déluge; c'est on ne peut plus naturel, et il y aurait lieu de s'étonner s'il en était autrement. Mais en dehors de cette ressemblance inévitable il y a des divergences irréductibles que le P. Deimel a bien indiquées (*Orientalia*, fasc. XVII, p. 46 sq.) :

a) Dans la sainte Écriture, il est question de la conquête de la civilisation telle que pouvaient la concevoir des nomades; dans Bérose, de l'acquisition de toutes les connaissances humaines et, dans les cunéiformes, spécialement de la science, de la magie et de la divination.

b) Dans la Bible, les progrès sont le fait des patriarches antédiluviens; — dans les traditions babyloniennes, ils sont la conséquence de séries de révélations, et ces révélations sont faites aux hommes par des êtres monstrueux, tout différents des rois primitifs (sauf Enmeduranki de Sippar en K. 2486 + K. 4364).

Il n'y a donc aucune raison de supposer une dépendance, ou même simplement une parenté de Gen., IV, 17-26, vis-à-vis des traditions babyloniennes.

IV. LE DÉLUGE. — 1. *Documents bibliques*. Gen., VI, 5-IX, 17, est le résultat de la fusion de deux récits du déluge primitivement indépendants. Nous les désignerons ici par les sigles reçus J et P.

A) Récit de J : Gen., VI, 5-8; VII, 1-5, 7-10, 12, 16 b, 22, 23; VIII, 2 b, 3 a, 6-12, 13 b, 20-22.

B) Récit de P : Gen., VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16 b, 17 (moins « quarante jours ») -21; VIII, 1-2a; 3 b-5; 13 a; 14-19; IX, 1-17.

Les deux récits suivent un plan général semblable et s'accordent sur les points suivants :

a) Le déluge est envoyé par Dieu, comme un châtiment, à cause de la corruption morale qui règne sur la terre.

b) Tous les êtres seront exterminés à l'exception du juste Noé et de sa famille, à qui Dieu révèle la venue prochaine du cataclysme et ordonne de construire une arche, où le Patriarche embarquera, avec sa famille, des représentants de toutes les espèces animales.

c) Après le cataclysme Dieu promet qu'il n'y aura plus de déluge.

Mais ils présentent aussi entre eux un certain nombre de différences caractéristiques relevées par Hilion, *Le déluge dans la Bible et les inscriptions sumériennes et akkadiennes*, p. 23-29, et dont il suffira de noter ici les plus importantes :

a) Sur les personnes qui entreront dans l'arche, J signale d'une manière générale : « Noé et sa famille »;

tandis que P précise : Noé, ses fils, Sem, Cham et Japhet, la femme de Noé et les trois femmes de ses fils (VII, 13).

b) Sur les animaux: J distingue les animaux purs, dont Noé prendra « sept de chaque espèce » (non sept couples), et les animaux impurs, dont il ne prendra que deux de chaque espèce (VII, 2); — P n'établit aucune distinction, et parle seulement d'un couple de chaque espèce (VI, 19). En revanche, il mentionne l'embarquement des vivres (VI, 21), dont J ne parle pas.

c) Relativement à la chronologie, les divergences sont plus graves. J ne présente pas une chronologie bien suivie : la pluie dure 40 jours et 40 nuits (VII, 4, 12; les « quarante jours » du v. 17 (P) sont très probablement une glose); — les eaux se retirent peu à peu (VIII, 3 a), mais pendant combien de temps? Il semble que ce soit encore pendant 40 jours, au bout desquels Noé lâche le corbeau, puis, trois fois, de 7 jours en 7 jours, la colombe (VIII, 6-12). La durée totale du déluge serait donc, d'après J, de 40 + 40 + 7 + 7 + 7 = 101 jours.

P a le souci de dater chaque phase du cataclysme. Le déluge commence l'an 600 de Noé, 2e mois, 17e jour (VII, 11); la crue dure 150 jours (VII, 24), puis les eaux baissent, et l'arche se pose sur les montagnes d'Ararat le 7e mois, 17e jour (VIII, 4) : donc au bout de 5 mois et 1 jour, soit environ 150 jours; plus exactement 148 à 154 jours, suivant que l'on compte des mois lunaires de 29-30 jours ou des mois solaires de 30-31 jours; de toute façon les 150 jours de crue de Gen., VII, 24, sont difficilement explicables. Cf. Hilion, *op. cit.*, p. 27. Les sommets des montagnes émergent seulement le 10e mois 1er jour (VIII, 5); les eaux ne sont complètement retirées que l'an 601, 1er mois, 1er jour (VIII, 13); enfin, la terre est sèche le 2e mois, 27e jour (VIII, 14). Le déluge ici a duré un an et 11 jours (année lunaire 354 j. + 11 = 365 jours? ou année solaire 365 j. + 11 = 376 jours?).

Il me paraît impossible dans l'état actuel de nos textes, de résoudre ces divergences. Pour nous en tenir aux données les plus nettement affirmées, la baisse des eaux et le desséchement de la terre sont bien plus rapides en J qu'en P. D'après ce dernier, entre l'apparition des cimes des montagnes (an 600, 10e mois, 1er jour, VIII, 5) et la sortie de l'arche (an 601, 2e mois, 27e jour, VIII, 14 sq.), il s'écoula exactement 4 mois et 28 jours, soit 146 j. (mois lunaires) au moins, ou 150 j. (mois solaires) au plus. D'après J., au contraire, entre le lâcher du corbeau et le troisième envoi de la colombe, il s'écoula seulement 7+7+7=21 jours (VIII, 6-12). Or, les montagnes ne devaient pas encore être découvertes quand fut lâché le corbeau; ni 7 jours plus tard quand sortit la colombe, puisqu'elle revint « faute de trouver un lieu où poser son pied, parce qu'il y avait de l'eau sur la surface de toute la terre » (VIII, 9); 7 jours plus tard elle revint encore, mais avec une feuille d'olivier, preuve que l'eau avait notablement baissé (VIII, 11); enfin, à sa troisième sortie, au bout de sept autres jours, elle ne revint plus (VIII, 2) : la terre était donc désormais suffisamment desséchée pour lui permettre de trouver sa nourriture (cf. Hilion, *op. cit.*, p. 27 sq., mais en rectifiant les chiffres).

Note. — On ne peut pas éviter ces difficultés, on les augmente plutôt, en refusant d'admettre la distinction de deux documents dans les présents chapitres.

En effet, si l'on compte en mois solaires, on obtient, à un ou deux jours près :

α) 40 jours et 40 nuits de pluie (VII, 4, 12), an 600 de Noé, 17 du 2e mois (VII, 11) à 25 du 3e mois : pas de difficulté.

β) 150 jours de grandes eaux (VII, 24; VIII, 3), à compter ou bien du commencement du cataclysme, donc du 17 du 2e mois au 14 ou 15 du 7e mois : mais alors la pluie a duré 150 jours (cf. VIII, 2) et non pas seulement 40; ou bien de la fin des 40 jours de pluie, soit du 25 du 3e mois au 12 ou 13 du 8e mois : mais alors, que faire de VIII, 2? Une addition fautive? Et comment l'arche peut-elle s'arrêter sur les monts d'Ararat, le 17 du 7e mois, presque un mois avant le commencement de la décrue, et deux mois et demi avant l'apparition du sommet des montagnes (VIII, 3-5)?

γ) Apparition du sommet des montagnes, le 1er du 10e mois (VIII, 5).

δ) 40 jours plus tard (10 du 11e mois) lâcher du corbeau (VIII, 6).

ε) 7 jours après (cf. VIII, 10), donc le 17, premier envoi de la colombe qui revient parce qu' « il y avait de l'eau sur la surface de toute la terre » (VIII, 9); compar. γ) la cime des montagnes découverte depuis 47 jours, et ζ).

ζ) 7 jours plus tard (24 du 11e mois), second envoi de la colombe et constatation « qu'il restait peu d'eau sur la terre » (VIII, 11) et que la végétation reparaissait.

η) 7 jours plus tard (1er du 12e mois), troisième envoi de la colombe, qui ne revient plus.

θ) Disparition des eaux, l'an 601 de Noé, 1er jour du 1er mois, et desséchement complet de la terre le 27 du 2e mois (VIII, 13-14).

Si l'on compte en mois lunaires, les difficultés restent les mêmes, puisque le mois lunaire compte seulement un jour de moins environ que le mois solaire.

Ce n'est point ici le lieu d'apporter les arguments en faveur de l'hypothèse de documents dans la Genèse, documents supposés par la Commission biblique (décision du 27 juin 1906, art. III).

Pour en revenir aux divergences chronologiques que présentent nos textes actuels, je ne vois que deux hypothèses susceptibles de les expliquer : ou bien elles proviennent d'erreurs de copistes ou de corrections maladroites introduites dans le texte original antérieurement à nos plus anciennes versions, et qu'il nous est impossible aujourd'hui de rectifier; — ou bien Moïse a incorporé dans son récit, sans les modifier et sans chercher à en accorder tous les détails, des fragments, sur un même fait, de deux traditions un peu différentes, sur certains points.

d) L'omission en J des instructions de Dieu à Noé pour la construction de l'arche; des discours adressés par Dieu au Patriarche et à ses fils après le cataclysme; de la mention de l'arc-en-ciel; — l'omission en P de l'épisode des oiseaux, et des sacrifices de Noé après le déluge, etc.., n'ont point à entrer ici en ligne de compte, puisque nous ne pouvons pas affirmer que les documents primitifs J et P ne contenaient pas ces détails : ces détails, d'ailleurs, n'ont qu'une importance secondaire.

2. *Récits babyloniens.* — A) *Gilgameš*, XI, 1-205 (Texte reconstitué par Haupt, *Das Babylon. Nimrodepos*, p. 134 sq.; *IV Rawlinson*, 43 sq.; traductions nombreuses; en français Dhorme, *Choix de Textes relig.*, p. 100 sq.). Le récit du déluge a été incorporé d'une manière un peu artificielle dans le grand poème babylonien : ému par la mort de son compagnon Enkidu, Gilgameš cherche le moyen d'échapper au sort commun des humains; il réussit à trouver son ancêtre Um-napistim, et lui demande comment il est devenu immortel. Celui-ci répond en lui racontant le déluge et la protection dont il a été l'objet de la part des dieux

B) Fragment D. T. 42 (17 lignes seulement, dont plusieurs en mauvais état. Texte : Haupt, *Das Babylon. Nimrodepos*, p. 131; *IV Rawlinson, Additions*

p. 9; trad. française, Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 127). Ce fragment contient seulement une partie des instructions d'Ea à son protégé relativement à la construction et au chargement du vaisseau.

Ces deux textes sont des copies provenant de la bibliothèque d'Asurbanipal.

C) Fragment Scheil, daté du règne d'Ammizaduga, vers 1970, mais copie d'un exemplaire plus ancien (mention : *hibis*, « brisé » l. 12). Le texte est très mutilé et peu utilisable. (Texte avec transcription et traduction par Scheil, *Recueil de Trav.*, t. xx, p. 55 sq.; *Rev. bibliq.*, 1898, p. 5 sq., transcr. et traduction, dans Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 120 sq.)

D) Fragment Hilprecht contenant les ordres d'un dieu au héros du déluge avant le cataclysme : annonce du déluge, ordre de construire un grand bateau, etc... 14 lignes assez mutilées. Texte remontant aux environs de 2 000 (texte : Hilprecht, *The Bab. Expedit.*, série D., c. v, t. i, p. 33 sq., traduit et commenté par le même dans *Sintflutgeschichte*; trad. franç. seulement en *Rev. bibliq.*, 1910, p. 628).

E) Fragment sumérien de Nippur, Ni, 10673+10652, col. III-VI : les col. I-II sont relatives à la création; (cf. *sup.*, col. 715 et références).

Malheureusement la première moitié environ de la col. III et la dernière des col. IV-VI sont perdues.

Tous ces textes babyloniens sont donnés en transcription et traduction par Clay, *A hebrew Deluge story in cuneiform and other fragments in the Pierpont Morgan Library*, 1922, p. 58 sq.

3. *Récits grecs d'origine babylonienne.* A) Fragment de Bérose, dans Eusèbe, *Chron.*, i, édit. Schöne, col. 19-24; Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zur A. T.*, p. 88 sq.; Schnabel, *Berossos*, p. 264 sq.

B) Résumé de Bérose par Abydène, dans Eusèbe, *Præpar. evangel.*, ix, 12, n. 2-4, édit. Dindorff, p. 514 sq.; Schnabel, *Berossos*, p. 266.

4. *Examen comparatif des récits babyloniens et grecs.* — Le fragment de Scheil est en trop mauvais état pour que nous puissions l'utiliser ici.

D. T. 42 et le fragment d'Hilprecht ne contiennent que l'ordre divin de construire un vaisseau où le héros s'embarquera avec sa famille et des animaux. En raison de son parallélisme avec *Gilg.*, xi, 82-86 (exécution par Um-napistim des ordres d'Éa) DT. 42 semble être un fragment de l'une des sources auxquelles a puisé l'auteur de *Gilg.*, xi (cf. Hilion, *Déluge...*, p. 42 et 44).

Abydène n'étant qu'un résumé de Bérose, nous avons donc à tenir compte surtout de *Gilg.*, xi, du récit sumérien et de celui de Bérose, c'est-à-dire des documents constituant — à l'exception du second, — des narrations à peu près complètes du déluge.

Ces trois récits s'accordent à peu de choses près dans les grandes lignes. Le héros qu'ils mettent en scène est le même sous une apparente diversité de noms, *Sisouthros* étant la transcription grecque de *Zi-u-sud-du*, et *Um-napistim-rûqu* la traduction akkadienne du nom sumérien (*supra* col. 750). Un dieu lui révèle en songe l'imminence du déluge, et lui ordonne de construire un vaisseau où il entrera avec sa famille, d'autres personnes et des animaux; puis de répondre aux questions indiscrètes par des explications aussi rassurantes que mensongères. Le héros obéit aux instructions qu'il a reçues. (Par suite de la lacune, fin de col. iv, le texte sumérien ne contient plus les ordres divins relatifs au vaisseau et à son chargement ni leur exécution.) La tempête fait rage pendant 6 jours et 6 nuits (*Gilgameš*) ou 7 jours et 7 nuits (sumérien; rien dans Bérose); puis le vaisseau s'étant arrêté, le héros lâche à trois reprises des oiseaux (*Gilgameš*, Bérose; rien dans sumérien); enfin il offre un sacrifice aux dieux (sumérien : à Babbar) et ceux-ci lui accordent l'immortalité.

Dans le détail, il est facile de relever entre ces trois textes un nombre encore assez considérable de différences qui donnent à chacun sa physionomie particulière. Le récit sumérien est bref et ne s'attarde point aux descriptions; *Gilgameš*, xi, est beaucoup plus étendu et cherche à dramatiser les événements; Bérose s'intéresse moins au cataclysme lui-même qu'aux faits et gestes de Sisouthros et de ses compagnons. Les genres littéraires différents, et les buts différents poursuivis par les auteurs de nos trois récits suffisent, je crois, à expliquer la plupart de ces divergences de détail, dont aucune, du reste, ne modifie de manière notable la substance même des faits. On peut donc conclure que nos textes de provenance babylonienne représentent, relativement au déluge « plusieurs traditions légèrement différentes » (Hilion, *op. cit.*, p. 72), ou, plus exactement peut-être, des formes littéraires différentes d'une même tradition. Pour autant qu'on en peut juger, la recension sumérienne paraît avoir été une des sources de *Gilgameš*, xi (cf. Hilion, *op. cit.*, p. 40 et 47) et Bérose est si étroitement apparenté à l'un et à l'autre qu'il dépend sans doute, au moins indirectement, de l'un et de l'autre.

5. *Comparaison des récits bibliques avec les récits babyloniens.* — (Nous entendons ici par récits babyloniens aussi bien les textes de Bérose et d'Abydène que les textes cunéiformes dont ils dérivent. — Naturellement les fragments DT. 42 et celui d'Hilprecht ne seront nommés que pour la partie très courte qu'ils contiennent : les instructions du dieu relativement au vaisseau et à son chargement. Pour toute cette section, voir Hilion, *op. cit.*, p. 73 sq.)

Il y a lieu de relever les ressemblances et les différences qui existent entre les récits babyloniens et 1) les parties communes à J et à P; — 2) les détails particuliers à J; — 3) les détails particuliers à P.

1) Les récits babyloniens et les parties communes à J. et à P.

A) *Ressemblances.* Voici les principales :

a) Nous avons vu plus haut que Ziusuddu, Sisouthros et Um-napištim-rûqu représentent un seul et même personnage, et que très probablement ce personnage est identique à Noé (*supra*, col. 750).

b) Dans tous les textes, la venue prochaine du cataclysme est annoncée par Dieu, Yahweh en J, Elohim en P., ou par un dieu Ea en *Gilg.*, xi; probablement Enki (= Ea) en sumérien; Chronos en Bérose et Abydène. Dans tous aussi, le Dieu donne à son protégé des instructions plus ou moins étendues et l'on note partout (sauf *Gilg.* et sumérien, où il y a lacune du texte) que celui-ci obéit aux ordres reçus.

c) Naturellement le moyen de salut est un vaisseau, dans lequel prennent place les êtres qui doivent échapper au cataclysme, hommes et animaux. Si les animaux ne sont pas expressément mentionnés dans le récit sumérien, cela peut tenir à la lacune du texte; on suppose du moins qu'il y en eut d'embarqués, puisque, à la fin du déluge, Ziusuddu put sacrifier à Babbar un bœuf et un mouton. De même pour Abydène, puisque Sisithros put lâcher un certain nombre d'oiseaux.

d) Naturellement aussi, le résultat est le même : la mort de tous les êtres vivants à l'exception de ceux qui avaient trouvé refuge dans le vaisseau. A vrai dire, cependant, cette idée n'est formellement exprimée, ni dans le sumérien, ni dans Bérose et Abydène. S'il fallait prendre à la lettre le texte d'Abydène, ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσιν, on devrait admettre qu'il restait sur terre d'autres hommes que Sisithros; mais il convient de ne pas oublier qu'Abydène s'est contenté

de résumer le récit de Bérose : les hommes, ici, désignent donc sans doute les compagnons de Sisithros dont l'auteur a négligé de parler.

B) *Différences.* — a) Monothéisme et polythéisme. La différence de beaucoup la plus importante, celle qui place les récits bibliques infiniment au-dessus des autres, c'est le monothéisme très strict et très pur de J et de P opposé au polythéisme plus ou moins grossier nettement exprimé dans les textes babyloniens. En regard de la majesté, de la calme puissance de Yahweh ou d'Élohim, maître souverain des éléments et des êtres, quelles pauvres figures présentent les dieux en *Gilg.*, XI : ce sont eux qui ont décidé le déluge, mais, quand le cataclysme est déchaîné, ils sont pris d'une véritable panique :

« Les dieux craignirent le déluge;
ils s'enfuirent, ils montèrent au ciel d'Anu :
les dieux comme le chien se tiennent accroupis; dans [l'enceinte ils se tiennent couchés.
Elle crie, Ištar, comme une femme en travail,
elle vocifère, la dame des dieux bonne en clameur :
« Que ce jour-là en boue se change donc, [le mal!
où moi, dans l'assemblée des dieux, j'ai commandé
Car j'ai commandé le mal dans l'assemblée des dieux :
pour anéantir mes gens j'ai commandé la lutte!
Ai-je donc, moi, enfanté mes gens pour que,
comme des fils de poissons, ils remplissent la mer? »
Les dieux, à cause (?) des Anunnaki pleurent avec elle;
les dieux sont déprimés, ils sont assis en larmes;
brûlantes sont leurs lèvres, [agitées?] de frissons. »
Gilg., XI, 114-127.

Quand la catastrophe est finie, ils se précipitent comme des mouches pour flairer la bonne odeur du sacrifice que leur offre 'Um-napištim; mais Ištar, toujours furieuse, ne veut pas qu'Enlil ait part à l'offrande,

« parce que, sans réfléchir, il a fait le déluge,
et livré mes gens à la destruction. » (169-170).

Enlil, à son tour, entre en fureur en voyant que des humains ont échappé au cataclysme; Ninurta lui dénonce Ea, qui a dévoilé le dessein des dieux; mais celui-ci adresse de vifs reproches à Enlil, auteur responsable du déluge, et finit par l'amener à de meilleurs sentiments (171 sq.). A l'occasion, du reste, Ea ne se fait nul scrupule de déguiser la vérité (cf. l. 35-47; 195 sq.).

Si le polythéisme est moins accentué et moins puéril dans le récit sumérien et dans les textes de Bérose et d'Abydène, il s'y laisse encore très nettement apercevoir.

b) Caractère moral. — Dans les récits bibliques, le déluge est présenté comme le juste châtiment des péchés des hommes. C'est parce que « la malice des hommes était grande sur la terre, et que toutes leurs pensées tendaient toujours uniquement vers le mal » (Gen., VI, 5) que Yahweh se décide à les anéantir, à l'exception du juste Noé et de sa famille; — c'est parce que « la terre était corrompue et pleine de violence » (Gen., VI, 11-13) qu'Elohim se résout à tout détruire, sauf Noé, « homme juste et intègre..., marchant avec Dieu » (VI, 9), et sa famille.

On ne trouve point, dans les textes babyloniens, d'affirmation semblable. Sans doute, Bérose sous-entend que le cataclysme a été le châtiment de l'impiété, puisque « c'est en raison de sa piété que Sisouthros est allé habiter avec les dieux, en compagnie de sa femme, de sa fille et du pilote; » mais le texte sumérien se contente de signaler la piété de Ziusuddu sans faire la moindre allusion à la malice des autres hommes; et *Gilg.*, XI, donne tout à fait l'impression que le déluge a été un acte irréfléchi et arbitraire des dieux. Dans ce dernier document, Enlil, qui apparaît comme le grand responsable de la décision prise dans l'assemblée des dieux, s'irrite en constatant que tous les hommes n'ont pas péri (l. 171 sq.); c'est donc, qu'à son sens, justes et impies devaient subir le même sort. Aussi, Ištar l'accuse-t-elle d'avoir agi sans réflexion (l. 169). Et Ea, non content de répéter le même reproche, s'applique à lui faire comprendre qu'il fallait agir autrement, punir pécheurs et coupables, sans doute, mais par des procédés moins radicaux :

« Comment, comment, sans réfléchir, as-tu fait le
Au pécheur impute son péché, [déluge?
au coupable impute sa coulpe!
(mais) relâche- (le), qu'il ne soit pas anéanti! attire-(le) [qu'il ne [périsse pas!].
Pourquoi as-tu fait le déluge?
Un lion aurait pu venir décimer les gens!
Pourquoi as-tu fait le déluge?
Un léopard aurait pu venir décimer les gens!
Pourquoi as-tu fait le déluge?
Une famine aurait pu être faite pour ravager le pays!
Pourquoi as-tu fait le déluge ?
La peste (ilu *IR-RA*) aurait pu venir ravager le pays! »
(l. 183-194).

A ce point de vue encore les récits bibliques sont incomparablement supérieurs aux récits babyloniens. Les autres différences portent sur les détails accidentels, et n'ont qu'une importance très secondaire.

c) Le vaisseau. — D'après P, ce sera un coffre en bois résineux, enduit de bitume intérieurement et extérieurement, de 300 coudées de long, sur 50 de large et 30 de haut, avec une fenêtre, une porte et un toit (cf. Gen., VI, 14-16). J ne donne pas la description de l'arche, mais il en mentionne la porte (Gen., VII, 16), la fenêtre (Gen., VIII, 6) et le toit (Gen., VIII, 13 b).

En *Gilg.*, XI, la description est en partie mutilée (l. 29-31 et 48-67); on constate du moins que les mesures sont différentes de celles de P, la hauteur des parois du vaisseau étant de 120 coudées (l. 58). A l'intérieur on place du bitume (*kupru*, l. 55 et 66, compar. Gen., VI, 14 : *kôfer*), et de l'asphalte (l. 67). Le toit comporte six épaisseurs (l. 61), et l'intérieur (? du vaisseau) est divisé en neuf (l. 63). Il y a une rame ou gouvernail (l. 64). Ailleurs, on signale la porte (l. 89 et 94) et la fenêtre (l. 136).

Le fragment d'Hilprecht parle d'un bateau géant (giš *MA-GUR-GUR*) couvert d'un toit solide; mais les dimensions sont effacées.

Le fragment sumérien ne contient plus la description du vaisseau, mais celui-ci y est désigné par le même terme qu'en Hilprecht, giš *MA-GUR-GUR*, (Remarque curieuse, en arabe : *qorqûr* signifie *navis longa vel magna*, Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, p. 499, b., cf. Bochart, *Phaleg et Canaan*, édit. 3, 1692, col. 18), et il possède une fenêtre (v, 5, 7).

Bérose dit seulement que le vaisseau avait 5 stades (variante armén. 15 stades) de long sur 2 de large (le stade grec = 185 mètres).

d) Les personnes. — J : Noé, sa femme, ses fils et les femmes de ses fils (Gen., VII, 7). — P : Noé, ses fils sa femme et les femmes de ses fils (Gen., VI, 18); ou Noé, avec Sem, Cham et Japhet, ses fils, sa femme et les trois femmes de ses fils (Gen., VII, 13), soit en tout « huit personnes » (cf. I Petr., III, 20).

Gilg., XI, mentionne d'une manière générale « toute la famille et la parenté » d'Um-napištim (l. 85), des artisans » (l. 86) et spécialement le pilote, Puzur-d KUR-GAL(l. 95), et la femme d'Um-napištim (l. 200, 203).

DT 42, l. 8, Atra-ḫasis doit embarquer avec lui « sa femme, sa famille, sa parenté et des artisans ».

D'après Bérose, Sisouthros prend avec lui « sa emme, ses enfants et ses intimes amis » soit « sa femme,

sa fille, le pilote » qui deviendront immortels comme lui, et « d'autres compagnons » qui resteront sur la terre après le déluge.

Enfin le texte sumérien et Abydène ne parlent que de Ziusuddu ou Sisithros.

Si les textes bibliques ne s'accordent pas bien avec les textes babyloniens sur le nombre et la qualité des personnes qui entrèrent dans l'arche, ils s'accordent encore moins sur le sort de ces personnes à la suite du cataclysme. D'après la Bible, en effet, Noé et ses fils continuent à demeurer sur la terre et la repeuplent; cf. Gen., IX, 1; 28 sq.; X, 1; 32 (P) : Gen., IX, 18, 19 (J)..., cf. I Chr., I, 4 sq.; d'après les documents babyloniens, au contraire, le héros assimilé aux dieux est transporté hors du monde des humains. En *Gilg.*, XI, 198-205, Um-napištim et sa femme, rendus par Enlil « semblables aux dieux », sont transportés au loin, « à l'embouchure des fleuves », dans une région inconnue, mais qu'il faut chercher sur la terre, puisque Gilgameš réussit à les trouver après un long voyage par terre et par mer. Sumér., VI, 8-12, Ziusuddu, devenu immortel, comme un dieu, est transporté au pays de SAL-TUG. L'identification du pays de SAL-TUG avec celui de NI-TUG (Brünnow, *A Classified list*, n° 5372 = Dilmun, aujourd'hui îles Bahrein, dans le golfe Persique, cf. Meissner, *Oriental. Literaturzeitung*, XX, 1917, col. 201 sq.) proposée par Poebel, *University of Pensylvania, The Museum Publicat. of the Babylon* (sect. IV, I, p. 61 sq.) n'est pas certaine et ne paraît même guère probable, si l'on rapproche des données du texte sumérien, celles de *Gilg.* Dans Abydène « les dieux font disparaître Sisithros d'entre les hommes ». Ces trois documents ne se préoccupent pas du repeuplement de la terre. Bérose en revanche nous apprend que Sisouthros, sa femme, sa fille et le pilote sont allés « habiter avec les dieux », tandis que leurs compagnons restent sur terre, déterrent les écrits cachés à Sippar, fondent des villes et des temples et rebâtissent Babylone.

e) Le cataclysme. — En J, l'inondation a pour cause la pluie (VII, 4, 12 sq.); en P, l'ouverture des « sources de l'abîme (*tĕhôm*) et des fenêtres des cieux » (VII, 11), *Gilg.*, XI, 90 sq., parle de pluie abondante, accompagnée d'une véritable tempête avec éclairs, tonnerre, obscurité profonde. Le sumérien se contente de mentionner les « vents mauvais soufflant ensemble, et le déluge »... (V, I-2). Enfin Bérose signale seulement « un grand cataclysme », et Abydène « une abondance de pluie ».

Ces deux derniers auteurs fixent le commencement du déluge au 15 Daisios (8e mois macédonien, correspondant à peu près à mai) mais n'en indiquent pas la durée. D'après *Gilgames*, XI, 128-130, la tempête dure six jours et six nuits et cesse au début du 7e jour; d'après sumérien, V, 3-4, le déluge submerge la terre pendant sept jours et sept nuits. Ces chiffres sont donc notablement inférieurs à ceux de J et de P (*supra*, col. 755).

Notons en outre que seuls J et P décrivent la crue graduelle des eaux, Gen., VII, 17 (J); VII, 18-20 (P) ainsi que leur décrue (VIII, 3a) (J); VIII, 3b- 5 (P); enfin, en J (VIII, 21 sq.) et P (IX, 11 sq.) seulement, affirmation divine qu'il n'y aura plus de déluge.

2) J et les récits babyloniens. (Je ne tiens compte ici que des détails propres à J comme cela a été indiqué plus haut, col. 758).

a) *Délai avant le début de la pluie.* — D'après Gen., VII, 1-4, entre l'ordre donné par Dieu à Noé d'entrer dans l'arche, qui est supposée construite, et le commencement de la pluie, il doit s'écouler un intervalle de sept jours consacrés à l'embarquement des personnes et des animaux (cf. VII, 7-10).

D'après *Gilg.*, XI, entre la révélation d'Ea à Um-napištim et le commencement du déluge, il se passe, de fait, au moins cinq ou six jours, consacrés à la construction du vaisseau (dont le plan n'est tracé qu'au 5e jour! (l. 57 sq.), et dont l'achèvement a lieu cependant « avant le coucher du soleil »! (l. 77) ainsi qu'à son chargement (l. 81 sq.)

Les autres textes babyloniens ne donnent aucune précision sur le temps qui s'écoula entre la révélation et le déluge.

b) *Fermeture de la porte.* — D'après J (Gen., VII, 16 *b*), c'est Yahweh lui-même qui ferme la porte de l'arche : il pleuvait déjà semble-t-il (cf. VII, 10; mais Hilion, *op. cit.*, p. 9, croit que le v. 16 *b* se lisait après le v. 9, dans le texte original).

D'après *Gilgameš*, XI, 91-94, quand la pluie eut commencé, Um-napištim entra le dernier (cf. l. 85, 86) dans le vaisseau, et en ferma la porte, comme il en avait reçu l'ordre (l. 89).

D'après DT 42, c'est Atrahasis qui devra fermer la porte (l. 6).

c) *Ouverture de la fenêtre.* — Au bout de 40 jours, Noé ouvre la fenêtre de l'arche, pour lâcher le corbeau et savoir si l'eau a diminué (VIII, 6-7, J). A la fin de la tempête, Um-napištim ouvre la fenêtre de son vaisseau, pleure en constatant le désastre, puis scrute l'horizon (*Gilgameš*, XI, 136 sq.). De même, Ziusuddu ouvre sa fenêtre après la bourrasque, et Babbar (= le soleil) pénètre dans le vaisseau, où le héros lui offre un sacrifice (Sumérien, V, 7-12).

d) *Lâcher des oiseaux.* — D'après J (Gen., VIII, 6-12), Noé de sept en sept jours envoie successivement un corbeau, puis trois fois une colombe. Le corbeau, puis la colombe à son premier envoi, reviennent. Au 2e lâcher, la colombe revient avec une feuille d'olivier toute fraîche; la 3e fois elle ne revient plus.

Gilg., XI, 146-155 présente avec J un parallélisme curieux, et mérite d'être cité :

« A l'arrivée du 7e jour (après l'arrêt du vaisseau au
Je fis sortir une colombe, je la lâchai; [mont Nisir)
elle s'en alla, la colombe, puis elle revint :
de lieu où se poser il n'y avait point, aussi s'en revint-
Je fis sortir une hirondelle, je la lâchai; [t-elle.
elle s'en alla l'hirondelle, puis elle revint :
de lieu où se poser il n'y avait point, aussi s'en
Je fis sortir un corbeau, je le lâchai; [revint-t-elle.
il s'en alla le corbeau, il vit la disparition des eaux,
et, mangeant, se vautrant, croassant, il ne s'en revint
[pas. »

Bérose : « Après le cataclysme, et dès qu'il eut cessé, Sisouthros lâcha quelques-uns des oiseaux; mais ceux-ci ne trouvant ni nourriture ni lieu où se poser revinrent au bateau. De nouveau, au bout de quelques jours, Sisouthros lâcha les oiseaux, et ceux-ci revinrent au vaisseau les pieds couverts de boue. Lâchés pour la troisième fois, ils ne revinrent plus au bateau, et Sisouthros en conclut que la terre était réapparue. »

Abydène : « Le 3e jour après qu'il eut cessé de pleuvoir, il (Sisithros) envoya des oiseaux pour essayer si quelque part il verrait une terre émerger de l'eau; mais ceux-ci, reçus par une mer immense, sans savoir où se poser, rebroussent chemin vers Sisithros; et, après eux, d'autres. Lorsque avec les troisièmes il eut réussi (car ils étaient revenus la plante des pieds pleine de boue), les dieux le font disparaître d'entre les hommes. »

Le sumérien n'a rien d'analogue : peut-être la lacune de la fin de la col. V contenait-elle cependant semblable épisode.

Nous avons donc ici quatre récits (J., *Gilg.*, Bér., Abyd.), qui, à côté de ressemblances indéniables, présentent d'étranges divergences de détails.

e) *Le sacrifice.* — En J (Gen., VIII, 20-21a) Noé,

sorti de l'arche, dresse un autel et, de tous les animaux purs, offre des holocaustes à Yahweh « qui en respire la bonne odeur ».

En *Gilg.*, xi, 156-162, Um-napištim présente aux dieux, sur la montagne, une libation et une offrande avec des fumigations de plantes aromatiques, cèdre et myrte :

« les dieux flairèrent la bonne odeur.

les dieux comme des mouches s'assemblèrent au-dessus de l'offrant » (l. 160-162).

D'après le récit sumérien (v, 9 sq.) Ziusuddu immole un bœuf et un mouton à Babbar (Soleil) dès la fin du cataclysme et avant même de sortir de son vaisseau. Une fois sorti, il se prosterne devant Anu et Enlil (vi, 6 sq.).

En Bérose, Sisouthros sort avec sa femme, sa fille et le pilote, baise la terre, dresse un autel et offre des sacrifices aux dieux.

Ici encore vague ressemblance de fond avec grave divergence dans les détails.

3) P et les récits babyloniens.

a) *Description de l'arche*, voir ce qui a été dit, col. 760.

b) *Lieu où s'arrête l'arche.* — Gen., viii, 4 : l'arche s'arrête « sur les montagnes d'Ararat », LXX, ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ; Vulg., *super montes Armeniæ*. Ce nom est sans aucun doute l'équivalent de l'assyrien *Urartu*, qui désigne dans les inscriptions cunéiformes l'Arménie (cf. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 197) : la Vulgate a donc traduit très correctement.

Hilion (*Déluge*, p. 96) note avec raison que l'arrêt de l'arche d'après P eut lieu avant l'apparition du sommet des montagnes (viii, 5). En *Gilg.*, xi, au contraire, Um-napištim a déjà aperçu une terre avant l'échouage de son vaisseau sur le mont *Nisir* (l. 140 sq.). Une montagne de ce nom est mentionnée plusieurs fois dans les *Annales* d'Ašurnasirpal II (ii, 34-36); elle devait se trouver à l'est du Tigre et au delà du Zab inférieur (rive gauche, Delitzsch, *Paradies*, p. 105; cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 549, note 4; ce dernier a changé d'avis dans Cheyne, *Encyclopaedia biblic.*, t. i, col. 1056, et il la situe entre le Tigre et le petit Zab). *II Rawlinson*, 51 *a*, 21 : *šad Nisir = šadû Guti* (cf. Muss-Arnolt, *Assyr. Diction.*, 717 *a*), favorise cette localisation sur la rive gauche du petit Zab. Dans ces conditions, si le Nisir de *Gilg.*, xi, est le même que celui d'Ašurnasirpal II, il ne peut guère être regardé comme l'une des « montagnes d'Arménie », à moins de comprendre sous cette désignation générale l'ensemble du système montagneux du Kurdistan, ou Zagros. Il faut reconnaître que Bérose invite assez clairement à admettre cette explication : après avoir dit que le bateau échoua en Arménie, il ajoute qu' « il en reste encore une partie dans les montagnes des Kordyaioi (Kurdes) d'Arménie ». Le Targ. d'Onkelos, le Pentateuque samaritain et la Pešitta lisent également *Kardu* (Hilion, *op. cit.*, p. 96, note 3). Abydène dit seulement que « Sisithros vogua vers l'Arménie »; quant au récit sumérien, il ne fournit sur ce point aucune indication.

c) *Sortie de l'arche, et bénédiction divine.* — Noé et ses fils, sortis de l'arche sur l'ordre de Dieu (Gen., viii, 15-19), reçoivent du Seigneur la bénédiction qui avait été accordée précédemment au premier homme : « Soyez féconds, multipliez-vous et remplissez la terre » (Gen., ix, 1; compar. Gen., i, 28). En *Gilg.*, xi, 201, Enlil bénit également Um-napištim et sa femme, mais c'est en vue de les rendre « semblables aux dieux », et non pour leur confier la mission de repeupler la terre. Les autres textes ne font pas mention d'une bénédiction.

d) *L'alliance divine et l'arc-en-ciel.* — D'après P (Gen., ix, 8-17), Dieu conclut enfin une alliance avec Noé et ses fils, représentants de tous les êtres vivants, et établit comme signe de cette alliance l'arc-en-ciel. Rien de semblable dans les récits babyloniens. Toutefois, quelques textes cunéiformes nous apprennent que, chez les Babyloniens et les Assyriens, l'arc-en-ciel était considéré comme un signe favorable, dans certaines circonstances, et comme un présage néfaste dans d'autres. Ainsi, quand l'arc-en-ciel se déploie comme une sorte de tente au-dessus d'une ville, présage favorable; de même s'il paraît au 7e mois; mais au contraire, présage défavorable, si c'est au 5e mois, avec nuages et tempête; sa position, d'Est en Ouest, du Sud au Nord, à droite ou à gauche du soleil, sa couleur, etc..., peuvent donner lieu à des présages différents (cf. Jastrow, *Die Relig. Babyloniens u. Assyriens*, t. ii, p. 696, n. 5; p. 706, 710, 714 sq., 740, etc...).

Conclusion. — Parmi les belsaenmsrces que nous avons relevées entre les récits bibliques et les récits babyloniens, un certain nombre pourraient s'expliquer par la nature même du sujet traité : l'esprit humain étant partout le même, il est bien évident que l'idée d'un cataclysme par l'eau , détruisant l'humanité, entraînera nécessairement celle d'une vaste inondation, à laquelle échapperont, dans un bateau, quelques individus (hommes et animaux), avertis, par révélation, du danger qui les menace.

Mais il y en a d'autres, dont ne saurait rendre compte la nature du sujet traité. Sous les noms, en apparence différents, de Sisouthros, Ziusuddu, Um-napištim, et très probablement Noé (cf. sup., col. 750 et 757), c'est un seul et même personnage qui est désigné. La région où s'arrête le vaisseau (P) est sensiblement la même, dans les montagnes situées au Nord de la Babylonie (d'ailleurs *Gilg.*, xi, est seul à parler du mont Nisir). L'épisode des oiseaux se retrouve, il est vrai avec quelques variantes accidentelles, en J, *Gilg.*, xi, Bérose, Abydène.

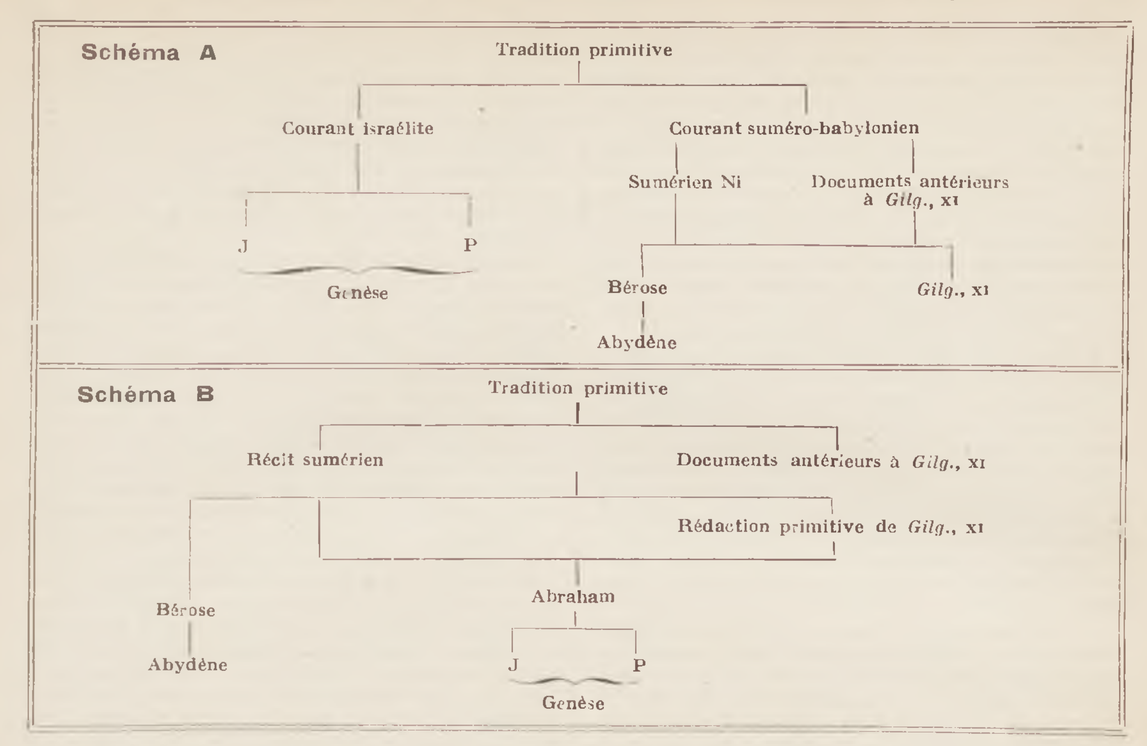
Il faut donc admettre nécessairement une certaine parenté entre les textes bibliques relatifs au déluge et les récits babyloniens.

Mais les nombreuses divergences de détail, aussi bien que l'absence de citations littérales, sans parler de la supériorité qu'assurent aux récits bibliques leur monothéisme et leur caractère moral, nous interdisent de croire à un emprunt direct de la Bible aux documents babyloniens actuellement connus.

Dès lors, pour ne retenir que les hypothèses les moins contestables, on s'arrêtera à l'une ou l'autre des deux suivantes :

A) Les récits bibliques et les récits babyloniens dérivent d'une tradition primitive commune. « Cette tradition a dû se transmettre en des courants divers qui l'ont, à des degrés variables, modifiée ou altérée au cours des siècles : d'un côté le courant suméro-babylonien, déformé par un polythéisme plus ou moins accentué; de l'autre, un double courant, conservé avec une pureté plus grande dans la famille d'Abraham, et que Moïse, avec l'inspiration divine, a recueilli dans la Genèse. » La généalogie de nos divers documents pourrait donc être schématisée comme suit : (Voir *schéma* A).

B) Comme Abraham était originaire d'Ur en Chaldée (Gen., xi, 31) et que son père et ses ancêtres « y servaient d'autres dieux » (Jos., xxiv, 2), il est permis de croire qu'en quittant son pays pour obéir à l'appel du vrai Dieu, le Patriarche garda en sa mémoire les traditions de ses compatriotes. Ces traditions, purifiées de leur paganisme et de leurs erreurs grâce à la révélation divine, se transmirent oralement d'abord, puis peut-être par écrit, parmi ses descendants, en formant deux courants parallèles que Moïse recueillit pour les incorporer, presque sans changement, dans la Genèse. L'arbre généalogique tracé par Hilion,



op. cit., p. 103 sq., serait dès lors modifié selon le *schéma* B.

APPENDICES. — I. *La Table ethnographique* (Gen., x, I-32). — Le chapitre x de la Genèse est consacré à l'énumération des individus et des peuples issus des fils de Noé. On le désigne ordinairement sous le nom de « Table ethnographique » parce qu'il constitue, en fait, une sorte de classification géographique des peuples de l'ancien Orient, tels qu'ils étaient connus à l'époque où la liste fut composée.

Les documents de Babylonie et d'Assyrie ne nous ont point livré jusqu'ici de listes qui puissent être comparées à Gen., x; mais un certain nombre de noms de peuples contenus dans ce chapitre se retrouvent ici ou là dans les documents cunéiformes, ce qui permet parfois de fixer la région où ils habitaient.

Les critiques distinguent en ce chapitre x des fragments des documents J et P : la distinction ici n'ayant qu'une importance très secondaire, nous n'aurons pas à en tenir compte. Remarquons, du moins, que l'Écrivain sacré s'intéressant, plus qu'aux autres races, à celle à laquelle il appartient, dresse deux fois la liste des descendants de Sem : la première fois (x, 21-31), c'est l'énumération complète des peuples sémitiques; la seconde (xi, 10-32 (P), c'est seulement la suite des générations conduisant de Sem à la famille d'Abraham, l'ancêtre du peuple élu. De ces listes rapprocher celle de I Chron., I, 5-27.

1) Les Japhétites (x, 2-5 (P). — *a*) *Gomer* = *Gimirri* (Darius Ier Béhist.), gentilice *Gimirraia*, les Cimmériens des Grecs, qui habitant primitivement au Nord de la Mer Noire franchirent le Caucase et pénétrèrent en Asie Mineure vers la fin du VIIIe siècle ou au début du VIIe. C'étaient des « Scythes sédentaires » (Dhorme, *Les Aryens avant Cyrus, Conférences Saint-Étienne*, 1910-1911, p. 89 sq.; cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 254 sq.). Gomer est mentionné aussi dans Ezech., XXXVIII, 6.

b) *Magog* (cf. Ez., XXXVIII, 2 et XXXIX, 6) peuple situé dans la région du haut Euphrate. En Ez., XXXVIII, 2 « Gog du pays de Magog » rappelle *Gâgu*, prince d'une tribu habitant les montagnes au nord de l'Assyrie (Delitzsch, *Paradies*, p. 247).

c) *Madai* = *Madaia* des inscript. cunéiformes, désigne les Mèdes, qui dès le IXe siècle entrèrent en conflit avec l'Assyrie (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 247; Dhorme, *les Aryens avant Cyrus*, dans *Conf. Saint-Étienne*, 1910-1911, p. 78 sq.).

d) *Javan* = *Jamanu* (*Jawanu*), l'Ionie, les Ioniens (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 248 sq.). Sargon (cyl., l. 21, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 42) parle du *mât Ja-am-na-na-a*; Inscript. de Khorsab., l. 16 (*Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 52), du *mât Ja-at-na-na* (*ša qabal tamtim*) (cf. aussi Asarhaddon, prisme B, v, 25, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 150) et ce nom « qui pourrait bien représenter le plus ancien vocable pour l'Ionie (*Jawna*) » (Dhorme, *Revue bibliq.*, 1910, p. 387; cf. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, t. I, p. XL) désigne, à cette époque, l'île de Chypre, où de la côte on ne pouvait aller en moins de sept jours.

e) *Tubal* = *Tabalu* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 251).

f) *Mešek* = *Mušku* (cf. *Paradies*, p. 250). Ces deux peuples sont mentionnés ensemble dans Ez., XXVII, 13; XXXII, 26; XXXVIII, 2; XXXIX, I (et Isaïe, LXVI, 19 d'après les LXX); de même en Hérodote, III, 94; VII, 78, Μόσχοι καὶ Τιβαρηνοί; et aussi parfois dans les inscriptions cunéiformes (v. g. Sargon, cf. Dhorme, *Revue bibliq.*, 1910, p. 379). Au temps de Sargon II (722-705), le roi de Muški était *Mitâ* que Winckler, *Altorientalische Forschung.*, t. II, p. 136 sq., a très heureusement identifié avec Midas le Phrygien des traditions grecques. Musku et Tabalu devaient se trouver alors en Cappadoce, dans la région de l'Anti-Taurus. Les écrivains classiques les font habiter sur la côte Sud-Est de la mer Morte (cf. Bochart, *Phaleg et Canaan*, col. 179 sq.).

g) *Fils de Gomer.* — α) *Aškĕnaz* (à lire peut-être *'aškûz*, à la suite de Winckler, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 76, n. 1 et p. 101), correspond à *Aškuza* gentilice, *Aškuzaia*, *Iškuzaia*, des inscriptions cunéiformes, d'où les Grecs ont fait le nom Σκύθαι, les Scythes. Ce sont les Scythes nomades, par opposition

aux Scythes sédentaires, ou Cimmériens. (Cf. Dhorme, *Les Aryens av. Cyrus*, dans *Confér. Saint-Étienne*, 1910-1911, p. 89 sq.; cf. Winckler, *Altorientalische Forschung.*, t. I, p. 484 sq.). Ils paraissent dans les inscriptions cunéiformes à partir du VIII[e] siècle.

β) *Togarma* correspond à l'hittite *Tegarama* ou *Tagarama* (cf. *Rev. bibl.*, 1927, p. 296), et non à *Tilgarimmu* ou *Tilkarmu*, ville mentionnée dans les *Annales* de Téglath-Phalasar III, de Sargon et de Sennachérib, et qu'il faut localiser auprès du Tabal, dans la région de Mélitène en Cappadoce (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 246). Mentionnée aussi, Ez., XXVII, 14 (après Javan, Tubal et Mešek, v. 13; cf. Cheminant, *Les Prophéties d'Ézéchiel contre Tyr*, p. 53), et XXXVIII, 6 = Gomer.

h) *Fils de Javan.* — *'Eliša*, équivaut peut-être à *Alašia*, *Alasia* qui dans les tablettes d'El-Amarna (cf. Knudtzon, *El-Amarna*, t. II, p. 1571) désigne l'île de Chypre (Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 38). Ez., XXVII, 7, parle des « îles d'Eliša » qui fournissaient à Tyr « la pourpre violette et l'écarlate ». Divers auteurs ont songé à la Grèce (Hellas, Elis); à Carthage, bâtie par Didon autrement nommée Elissa; à la côte occidentale de l'Afrique, au delà de Gibraltar; à la Sicile ou à la Basse-Italie; même à Lisbonne (cf. Cheminant, *Prophéties d'Éz. contre Tyr*, p. 37).

2) Les Chamites (X, 6-20). — *a*) *Kuš* pourrait correspondre soit à l'assyro-babylonien *Kusu*, *Kušu*, nom de l'Éthiopie (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 251), ce que tend à confirmer le rapprochement de Misraïm, l'Égypte; soit, à cause de X, 8 sq., à *Kaššû*, grec Κοσσαῖοι ou Κίσσιοι, les Kassites, qui des montagnes situées au Nord et au Nord-Ouest de l'Élam, se répandirent, au cours du II[e] millénaire sur la Babylonie et y fondèrent une dynastie (cf. El-Amarna, *amêl. Kašiwi*, *Kâsi*, Knudtzon, *El-Amarna*, t. II, p. 1100); soit encore à Kiš (aujourd'hui El-Oheimir), siège de la première dynastie post-diluvienne. L'opinion de Winckler, *Altoriental. Texte und Untersuchung.*, p. 146 sq., que *Kuš*, en Isaïe, XVIII, 1 sq. (cf. Soph., III, 10) désignerait la Babylonie, ne paraît pas suffisamment appuyée. On sait que le même auteur a soutenu l'hypothèse de Kuš arabe, situé sur la côte orientale de la mer Rouge (*Musri-Meluhha-Ma'in*, dans *Mitteil. der vorderasiatisch. Gesellschaft*, 1898, t. I, p. 169 sq.; *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 144; cf. *Revue bibliq.*, 1902, p. 266).

b) *Misraim* = assyr. *Musur*, *Musru*, *Misir*; *El-Amarna* : *Misri*, *Missari* (cf. Delitzsch, *Paradies* p. 308 sq.; Knudtzon, *El-Amarna*, t. II, p. 1578) désigne, d'ordinaire au moins, l'Égypte. Les inscriptions cunéiformes connaissent un autre Musri situé dans le voisinage du Hanigalbat (cf. *Keilschriftexte aus Assurhistor. Inhalts*, n° 13, t. II, p. 14; Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 39), entre le Taurus et l'Anti-Taurus (Dhorme, *Revue bibliq.*, 1910, p. 57, cf. p. 64 sq.). Winckler (*Musri-Meluhha-Main*; *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 136 sq.), puis Hommel (*Die Altisraelitische Ueberlieferung*, et *Aufsätze u. Abhandlungen*), soutiennent en outre l'existence d'un *Musri* (*Masor*, *Musran*, *Mosar*) arabe, situé au Nord-Ouest de l'Arabie et au sud de la Palestine. De fait, les Bédouins désignent encore sous le nom de *Masr* la région située au sud de la Palestine, et sur laquelle à diverses époques s'est exercée l'influence égyptienne (cf. Lagrange, *Revue bibliq.*, 1901, p. 318, et 1902, p. 262 sq.). Olmstead, *Western Asia in the days of Sargon of Assyria*, 1908, se prononce catégoriquement contre cette théorie (cf. *Rev. bibliq.*, 1908, p. 631).

c) *Put* = ass. *Putu* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 251) désigne la contrée connue chez les anciens Égyptiens sous le nom de *Punt*, c'est-à-dire probablement la côte des Somalis et la région de l'Arabie méridionale qui lui fait face (cf. W-M.-Müller, *Asien und Europa*, p. 106-120; Glaser, *Punt und die südarabische Reiche*, *Mitteil. der vorderasiatisch. Gesellschaft*, 1899, 2; *Dict. de la Bible*, t. V, 1[a], col. 348).

d) *Canaan* (*Kĕna'an*) = El-Amarna : *Ki-na-aḫ-ni*, *Ki-na-aḫ-na*; *Ki-na-aḫ-ḫi* : gentilice, *Ki-na-ḫa-a-a-u* (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1908, p. 150 sq.).

e) *Fils de Kuš* — : Sĕbâ', Ḥăwilâ, Sabtâ, Rê'mâ, Sabtĕkâ.

Parmi les fils de *Rê'mâ* (Regma), à signaler : *Šebâ'* = assyr. *Saba'a* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 303; Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 196, 380), qu'il faut localiser dans l'Arabie méridionale; c'est le « royaume Sabéen, bien connu de nos jours, grâce aux nombreuses inscriptions rapportées du Yemen » (*Rev. bibliq.*, 1910, p. 530). Mais il dut exister aussi, « beaucoup plus au Nord, un autre Šebâ, sans doute colonie du premier », dont le souvenir est peut-être resté « dans le nom de l'ouâdy eš-Šabâ... sur le territoire de Médine » (Jaussen et Savignac, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 530; cf. Glaser, *Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens*, t. II, p. 390; Winckler, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 149 sq.).

En I Chron., I, 9, Šebâ est dit aussi fils de Rê'mâ; mais en Genèse, X, 28 = I Chron., I, 22, Šebâ, frère de Ḥăwilâ, d'Ophir, etc... est fils de Iŏqtan, et descend de Sem par 'Eber (Sebâ' et Šebâ' ne désigneraient-ils qu'un seul peuple? Cf. Ps., LXXII, 10; Is., XLIII, 3 et XLV, 14); — tandis qu'en Gen., XXV, 3 (J?) = I Chron., I, 32, Šebâ, frère de Dedan (comme Gen., X, 7, P) est fils de Iŏqšan, fils d'Abraham et de Qetûrâ (*Iŏqšan* peut être une faute de scribe pour Iŏqtan).

Histoire de Nemrod. (Gen., X, 8-12 (J). — Nemrod est dit fils de Kuš, homme puissant, grand chasseur, roi de Babel, Erech, Akkad et Kalnêh, au pays de Šin'ar; enfin fondateur de Ninive, et d'autres villes, en Assyrie. On a voulu l'identifier à Gilgameš, le héros de la grande épopée babylonienne (cf. Jeremias, *Izdubar-Nimrod*, 1891; Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 581, etc.). Delitzsch (*Paradies*, p. 220) dérivait son nom de *Nu-Marad* = « l'homme de Marad »; Kraeling (*Journal of american Orient. Soc.*, t. XLI, p. 201) de *En-Marad*, pour *Lugal-Marad*, 3[e] roi de la première dynastie d'Erech (cf. Clay, *A Hebrew deluge story in cuneiform*, p. 43 : *En-Marad*, *High-priest of Marad*). On est plutôt porté à rapprocher maintenant ce nom de celui de *Nin-urta* (cf. Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 40), dieu de la chasse et de la guerre chez les Babyloniens (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 409 et p. 581, n. 2). Ces hypothèses, même la dernière que Deimel regarde comme *fast sicher* (*Orientalia*, fasc. V, p. 30) demandent confirmation. En tout cas, la plupart des villes signalées ici comme dépendant de Nemrod, sont connues par les documents cunéiformes :

Babel, que Gen., XI, 9 (J) rattache à la racine *bâlal*, confondre (étymologie populaire, cf. *infra*, col. 774), est *Bâbili*, traduction akkadienne du sumérien KA-DINGIR-RA[ki] « porte de Dieu », auj. Hilleh (Dhorme, *Les origines babyloniennes*, dans les *Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 31; 45 sq.).

Erech est *Uruk*, aujourd'hui *Warka* (Delitzsch, *Paradies*, p. 221 sq.; Dhorme, *op. cit.*, p. 30).

Akkad est *Akkadû*, *A-ga-dé* dont le site était peut-être sur la colline d'ed-Dêr, à six milles au Nord-Est de Sippar (aujourd'hui *Abû-Habba*), d'après Langdon, dans *Cambridge ancient history*, t. I, 2[e] éd., p. 395 (cf. Dhorme, *Les orig. babyloniennes*, *Conf. Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 30).

Kalnêh (distincte de *Kalnêh*, Amos, VI, 2, ou *Kalnô*, Is., X, 9, qui correspond à *Kullanu*, située au pays de

Iâdi, et qui fut conquise en 738 par Téglath-Phalasar III, cf. Dhorme, *Rev. bibliq.*, p. 190), n'est pas identifiée. D'après une hypothèse assez séduisante de Jensen (*Theologische Literaturzeitung*, 1895, col. 510), *Klnh*, en Gen., x, 10, serait une faute de copiste pour *Klbh*, à lire *Kullâbâh*, et ce nom serait identique à celui de la ville de *Kullab* ou *Kullaba*, située dans la Babylonie méridionale. En 1891, Delitzsch, *Paradies*, p. 225, émettait une opinion à peu près équivalente : *Kalnêh* serait la transcription hébraïque de KUL-UNU[ki], nom sumérien de *Kullab* (cf. Brünnow, *A classified list...*, n. 1672 et 1679). Ces villes sont dites situées au pays de *Šin'âr* (LXX, Σενναάρ; Vulg., *Sennaar*, sauf en Jos., VII, 2). Ce nom se rencontre huit fois dans la Bible : Jos., VII, 21 (manteau de Šin'âr); Zach., v, 11 (pays de Šin'âr = LXX, γῆ Βαβυλῶνος); Is., XI, 11 (« Aššur, Misraïm, Pathros, Kuš, Élam, Šin'âr, Hamath et les îles de la mer, » LXX, τῶν Ἀσσυρίων καὶ ἀπὸ Αἰγύπτου καὶ ἀπὸ Βαβυλωνίας καὶ Αἰθιοπίας καὶ ἀπὸ Αἰλαμειτῶν καὶ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολῶν καὶ ἐξ Ἀραβίας); surtout Gen., x, 10 (Šin'âr, pays où sont les villes de Babel, Erech, Akkad); Gen., XI, 2 (pays où est Babel, cf. ℣. 9); Gen., XIV, 1, 9 (pays d'Amraphel, voir *Supplément*, mot : HAMMURABI, mentionné à côté d'Ellasar = Larsa, Elam, et Goïm = ? Gutium); — Dan., I, 2 (Nabuchodonosor, roi de Babel, a le temple de son dieu « au pays de Šin'âr », LXX, εἰς Βαβυλῶνα, εἰς γῆν Σενααρ). Le targum d'Onkelos rend toujours ce nom par *Babel*; le Pseudo-Jonathan et le targum de Jérusalem, tantôt par *Babel*, tantôt par *Puntôs*, le Pont (?); la version arabe, par *'al-Baghdad* (cf. Bochart, *Phaleg et Canaan*, édit. de 1692, col. 24). D'où l'on peut conclure que, d'après la Bible, Šin'âr est une désignation de la Babylonie, ou de la Basse-Mésopotamie, à l'exclusion de l'Assyrie. Il ne paraît pas possible cependant de regarder ce nom comme l'équivalent de *Šumer* des inscriptions cunéiformes, qui indique la Babylonie méridionale, par opposition à *Akkad* (Babylonie septentrionale).

On le rapprocherait plus volontiers aujourd'hui de *Šanḫar* (El-Amarna), et de *Sangara* (inscript. égyptiennes). Dans Knudtzon, *El-Amarna Taf*, nº 35, l. 49, le roi d'Alašia (Chypre) demande au Pharaon de ne faire alliance ni avec le roi des Ḫatti ou Hittites ni avec celui de *Ša-an-ha-ar*. *Sangara* est également rapproché de *Ḥeta* (Hittites) dans la liste des tributaires de Ramsès II (XIXe dynastie). Les *Annales* de Thutmès III (Breasted, *Ancient records of Egypt*, t. II, § 483 sq.) disent que ce roi reçut le tribut des princes du Liban et du prince de *Sangara*, et que parmi les présents offerts, il y avait du lapis-lazuli de *B-b-r'* (Babylone). Un texte cunéiforme de Boghazkeui mentionne côte à côte Assur, Babylone, et « le pays de la ville de *Ša-an-ha-ar* (cf. Knudtzon, *El-Armarna Taf.*, t. II, p. 1082).

Jirku (*Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 40 sq.) croit que tous ces noms, Šin'âr, Sanhar, Šangara désignent un même pays, et que ce pays, en raison surtout des deux derniers textes cités, ne peut pas être la Babylonie, mais doit être cherché plutôt en Mésopotamie septentrionale, par exemple aux environs du dj. Sindjar. Šin'âr *war demnach ein von Babylonien scharf zu unterscheidendes Land, das vielleicht im nördlichen Mesopotamien zu suchen sein wird* (cf. *Den Gebel Singar w. von Mosul!...*) (p. 41).

En réalité pourtant l'identité de *Sangara* = *Šanhar* = *Šin'âr* n'est peut-être pas indiscutable. D'après Winckler, Sangara des textes égyptiens (= Šanḫar d'El-Amarna) équivaudrait au pays de Que (= Cilicie, au sud du Taurus) et au Musri de Cappadoce (cf. *Altoriental. Texte und Untersuchung.*, p. 173; *Altorientalische Forschung.*, t. II, p. 107, p. 131, note 2; *Gesch. Israëls*, t. II, p. 265; *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 238). Mais cette identité fût-elle certaine, il n'en demeurerait pas moins que les textes bibliques et les plus anciens interprètes ne laissent aucun doute sur l'équivalence Šin'âr = Babylonie : les textes égyptiens et celui de Boghazkeui ne constituent pas un obstacle insurmontable à cette équivalence, puisque le roi de Šin'âr peut très bien offrir des produits de Babylone et que Babylone, ville du pays de Šin'âr, peut fort bien être mentionnée à côté de ce pays.

Aššur = [mat]*Aššur*[ki], l'Assyrie dont le dieu national était Ašur et dont l'une des villes principales fut également Aššur (aujourd'hui Kala'at-Šergat).

Ninive = assyr. *Ninuâ*, *Ninâ* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 260), sur la rive gauche du Tigre, en face de Mossoul : capitale de l'Assyrie depuis Ašur-bêl-kala (vers 1100) jusqu'à sa ruine en 612.

Reḥôbôt-'ir, que Delitzsch (*Paradies*, p. 261), regarde comme une traduction en hébreu de l'expression assyrienne *rêbit Ninuâ*, « faubourg de Ninive » (cf. *Assyr. Handwort.*, p. 601).

Kalaḥ = ass. *Kalhu*, *Kalhi*, *Kalha*, *Kalaḥ* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 261), aujourd'hui Nimrûd (du nom que la Bible donne à son fondateur), sur la rive gauche du Tigre, au sud de Ninive. Elle fut bâtie (ou rebâtie) vers 1290 par Salmanasar Ier qui en fit sa capitale.

Resen « entre Ninive et Kalaḥ » est inconnue. Delitzsch (*Paradies*, p. 261) rapproche de ce nom l'expression assyrienne *rêš êni* « tête de source » : c'est plus que douteux comme étymologie; en tout cas, cela ne nous donne pas d'identification.

f) Fils de Misraïm (x, 13, 14) : α) *Lûdim* (cf. Lûd, fils de Sem, Gen., x, 22). Peuple qui n'est pas identifié avec certitude, mais qui devait habiter en Afrique (cf. Dillmann, Gen., x, 13, contre Stade, *De populo Javan*, p. 5 sq. et cf. W.-M. Müller, *Asien und Europa*, p. 115).

β) *Pathrûsîm* (cf. sing. *Pathros*, Is., XI, 11; Jer., XLIV, 15; Ez., XXIX, 14, XXX, 14) = assyrien *Paturisi*, *Paturisu* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 310), nom égyptien de la Haute-Égypte (cf. Ermann, *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, t. X, 1890, p. 118 sq; Steindorff, *Beiträge zur Assyr.*, t. I, p. 344). Égypt. : *P(ĕ)-tĕres* = « pays du Sud ».

γ) *Pelištim*, les Philistins d'où le nom « Palestine ». Cf. assyrien *Palastu*, *Pilištu*, *Pilistu* (Delitzsch, *Paradies*, p. 288; (cf. Macalister, *Philistines*; et notes de Jirku, *op. cit.*, p. 42 sq.).

Les autres noms des peuples issus de Misraïm ne se rencontrent pas dans les inscriptions cunéiformes.

g) Fils de Canaan (x, 15-20) : α) *Sidon* = assyrien, *Sidunu*; El-Amarna : *Siduna*, *Ziduna*, *Zituna*, (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 283 sq.; Knudtzon, *El-Amarna*, t. II, p. 1582), auj. Ṣaida (cf. Dhorme, *Rev. bibliq.* 1907, p. 511 sq.)

β) *Ḥeth* (gentilice, *Ḥitti*) = assyr. *Ḫatti* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 269 sq.) El-Amarna, *Ḫatti*, *Ḫâti*, *Ḫâta* (Knudtzon, *El-Amarna*, t. II, p 1575; Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1909, p. 54 sq.).

γ) *'Emôri* (LXX, Ἀμοῤῥαῖος) = assyr. *Amurrû*, *î ê*, *â* (Delitzsch, *Paradies*, p. 271; F. Böhl, *Kanaanäer u. Hebräer*, p. 31 sq.; Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 43 sq.; Dhorme, *Revue bibliq.*, 1908, p. 502 sq.).

δ) *'Arqi* = assyr. *Arqâ* (cf. Delitzsch., *Paradies*, p. 282); El-Amarna : *Irqat*, *Irqata* (Dhorme, *Rev. biblique*, 1908, p. 509 = Tell'Arqâ entre l'Éleutheros et Tripoli; Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 45 = Kala'at-Arqa entre Byblos et Arwad).

ε) *'Arwâdi* = assyr. *Ar-ma-da*, *Aruada*, *i* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 281); El-Armana, *Arwada* (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1908, p. 508) aujourd'hui, île de *Ruad*

(voir : *Supplément*, mot : Arad, t. i, col. 597, 598)

η) *Sĕmâri* = assyr. *Simirra*, *Simirri* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 282; Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 191 sq.); El-Amarna, *Sumur*, *Sumura-i*, *Zumuri* (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1908, p. 507 sq.), aujourd'hui, Ṣumra à 25 minutes au Nord de l'Éleuthéros ou Nahr el-Kébîr.

θ) *Ḥămâthi* = assyr. *Amattu*, *i*, *Ḫamattu* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 275 sq., Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 63). La capitale de ce pays était *Ḥamat*, aujourd'hui, Ḥama (Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 375).

ι) Entre ʿArq et Arwâdi est mentionné *Sîni* : par le nom et la position Sîn doit correspondre à la localité de *Si-an-nu* (gentilice Sianaia), que les inscriptions des rois d'Assyrie signalent précisément dans le voisinage d'Arwad, de Ṣimirra et d'Arqâ (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 282; Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 65, 191 sq.).

Le territoire de Canaan est dit s'étendre « depuis Sidon, dans la direction de Gerar jusqu'à Gaza et dans la direction de Sodome, Gomorrhe, 'Adma et Ṣebôîm jusqu'à Lašaʿ » (x, 19). De tous ces noms géographiques seuls ceux de Sidon (voir plus haut col. 770) et de Gaza se rencontrent dans les inscriptions cunéiformes.

Gaza (*ʿAzzâh*) = assyr. *Ḫazzutu*, *Ḫazzati*, *Ḫaziti* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 290; Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 510); El-Amarna, *Ḫazati*, *Azzati* (Dhorme *Rev. bibliq*,, 1908, p. 513); Taʿannak, *Ḫazati* (Sellin, *Taʿannek*, t. ii, p. 37, l. 12; (cf. Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 49), aujourd'hui Ghazzéh, près de la côte sud de Palestine.

On ne peut ici rapprocher *Sebôîm* de la contrée de *Subiti* mentionnée dans les inscriptions cunéiformes, et qui devait se trouver en Transjordane, au sud de Damas, d'après Winckler (cf. *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 60 sq. et 135) ou, d'après Nöldeke (*Aram*, dans Cheyne, *Encyclopaedia biblica*; cf. *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, t. xxv, 1871, p. 113 sq.). Delitzsch (*Paradies*, p. 279 sq.), etc., entre Hamath et Damas, vers Ḥoms (Émèse). Pour *Aram-Sôbâ'* (II Sam., x, 6, 8; Ps., lx, 2, etc.) et *Sôbâ'* (II Sam., viii, 3, 5, 12 = I Chron., xviii, 3, 5, 9, etc.), cette région conviendrait fort bien, mais pour le cas présent, elle paraît située beaucoup trop au Nord.

Lâšaʿ ne peut guère être l'équivalent de *Luʿšu* de l'inscription de Zakir (Pognon, *Inscript. sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, IIe partie, 1908, nº 86, fragment i, l. 2) : ce pays de *Luʿuš* que Pognon cherchait dans la région de Ḥoms a été très heureusement identifié par Dussaud (*Rev. archéol.*, 1908, t. i, p. 225 sq.) avec le pays de *Luḫuti*, conquis par Ašur-nasir-pal II (884-860), et situé sur la rive gauche de l'Oronte, au sud-ouest de Ḥamath et au nord-ouest de Ḥoms (cf. Savignac, *Rev. bibliq.*, 1908, p. 597; Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1910, p. 60).

Le P. Savignac (*Rev. bibliq.*,, 1908, p. 597) croit qu' « on pourrait songer aussi au pays de *Nuḫašše*, mentionné dans les lettres d'El-Amarna et qui est à chercher dans la région d'Alep », après Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1908, p. 503 sq. Cette seconde suggestion paraît moins probable, mais de toute façon le pays de Luʿuš semble situé beaucoup trop au Nord pour qu'on puisse lui identifier le Lâšaʿ biblique (contre Barth, *Oriental. Literaturzeitung*, 1909, col. 10 sq.; cf. Böhl, *Kanaanäer u. Hebräer*, p. 10).

3) Les Sémites (Gen., x, 21-32; cf. xi, 10-32).

a) *Elam* = assyr.-babyl. *Elamtu* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 320 sq.).

b) *Aššur*, cf. *supra*, col. 770.

c) *'Arpakšad* n'a pas d'équivalent certain dans les textes cunéiformes. On le rapproche assez souvent de l'assyr.-babyl., *Arrapḫu*, *a*, l'Arrapachitis des auteurs grecs, situé « à l'Est du Tigre et au Sud du petit Zab » (cf. de Genouillac, *Revue d'assyriologie*, t. vii, 1910, p. 154) mais ce rapprochement demeure fort douteux (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 255, *Zeitschrift für Assyr.*, t. xv, 1901, p. 256, etc...). Le dernier élément de ce nom serait-il équivalent de Kaldu? (cf. *kasdîm* = les Chaldéens).

d) *Lûd* (cf. Lûdîm, fils de Misraïm, *supra*, col. 770).

e) *Arâm* = assyr.-babyl., *Arumu*, *Aramu*, *Arimu* (cf. Delitzsch, *Paradies*, p. 257 sq.). *Urumu* (Streck, *Klio*, t. vi, p. 197; Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 52). Les Araméens sont mentionnés sous ce nom d'abord dans les inscriptions de Téglath-Phalasar Ier (vers 1100), puis dans celles de ses successeurs, Ašurnaṣirpal, Salmanasar II, etc...; ailleurs sont mentionnées diverses tribus araméennes, plus ou moins nomades, comme les *Aḫlamê*, les *Sutî*, etc..., (cf. Dhorme, *Rev. bibliq.*, 1909, p. 67; Schiffer, *Die Arämaer*, 1911. *Supplément*, t. i, col. 598, 599).

f) *Fils d'Aram* : *a*) *ʿUs* = ? assyr. *Ussu*? D'après Delitzsch, un pays de Uṣṣu devrait être cherché dans le désert de Syrie, aux environs de Palmyre (*Zeitschrift fur Keilschriftforschung*, t. ii, p. 87sq.; cf. *Paradies*, p. 259; sur le pays de *ʿUṣ*, patrie de Job, voir *Dict. de la Bible*, au mot *Hus*, t. iii, 1a, col. 782 sq.).

β) *Maš*, 4e fils d'Aram. En *Gilgameš*, IX, ii, 1, 2; iv, 40, est mentionnée la montagne de *Mašu* que le P. Dhorme (*Choix de textes religieux*, p. 270 sq.) croit devoir être cherchée en Arabie, de même que *Hul* (2e fils d'Aram) et *ʿUṣ* (sur ce dernier cf. Glaser, *Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens*, t. ii, p. 411 sq.; et sur *Ḥul*, *op. cit.*, p. 421 sq.) « Hommel (*Grundriss d. Geogr. u. Gesch. d. A. O.*, p. 257, note 1) localise la montagne de Mašu au djebel Sammar dans l'Arabie centrale ». (Dhorme, *loc. cit.*) D'autres cherchent à l'identifier au mont Masius, τὸ Μάσιον ὄρος des écrivains grecs, aujourd'hui Tûr-ʿAbdîn, entre le Haut-Euphrate et le Tigre (cf. Jirku, *Altoriental. Kommentar z. A. T.*, p. 52). Le pays de *Maš* (*mât maš*) en Ašurbanipal, cyl. viii, 87, est une mauvaise lecture : il faut lire *mad-bar* = désert (cf. Muss-Arnolt, *Diction.*, p. 596 a).

g) *Petit-fils d'Arpakšad* : *Héber* (*ʿEber*) d'où le nom des Hébreux. Au point de vue philologique, ce nom doit être rapproché du nom *Ḫabiri*, *Ḫabiru*, des lettres d'El-Amarna; *Ḫabiri*, *Ḫabirieš*, *Ḫabiriaš* des textes hittites de Boghazkeui. Mais au point de vue réel, les Ḫabiri sont-ils les Hébreux? Certains auteurs l'ont cru, mais les raisons sur lesquelles ils se sont appuyés ne paraissent pas démonstratives, et il est plus sage de maintenir une distinction entre les Hébreux et les Ḫabiri (cf. Dhorme dans le *Supplément*, mot Amarna, t. i, col. 220, 221).

II. *La Tour de Babel* (Gen., xi, 1-9). Depuis un demi-siècle quelques auteurs ont cru trouver dans certaines inscriptions cunéiformes des récits plus ou moins parallèles au récit biblique relatif à la construction de la Tour de Babel et à la confusion des langues :

1) *K. 3657*. Texte publié par Chad. Boscawen avec transcription et traduction dans les *Transact. of the Soc. of biblic. archaeology*, t. v (1876), p. 304-311; traduit et commenté par Geo. Smith qui l'avait découvert, dans *Chaldean account of Genesis*, 1876, p. 161-163 (2e édition par Sayce, 1880, p. 163-165). M. Vigouroux (*Bible et découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. i, p. 372-374) a adopté l'opinion de G. Smith et de Sayce qui voient dans ce document : a) les hommes construisant une tour à Babylone; b) les dieux irrités de l'audace des hommes, confondant leur langage et anéantissant leurs travaux.

Le texte est dans un tel état de mutilation, qu'il est impossible d'y découvrir un sens suivi. La copie publiée par Boscawen est peut-être défectueuse : je ne puis en tout cas y reconnaître aucune expression qui indique soit une construction quelconque, soit une confusion des langues (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und. das A. T.*, p. 396 : *der... Text, K. 3657 vielmehr ganz anderen Inhalts ist*).

2) *K 1685* (duplic. *K. 1686, K 1687*) est une inscription de Nabuchodonosor II, dont Oppert traduisait en 1857, de la manière suivante, les lignes, I, 27-II, 15 : « Nous disons pour l'autre, qui est cet édifice-ci : Le temple des sept lumières de la terre, et auquel se rattache le plus ancien souvenir de Borsippa, fut bâti par un roi antique (on compte de là quarante-deux vies humaines), mais il n'en éleva pas le faîte. Les hommes l'avaient abandonné depuis les jours du déluge, en désordre proférant leurs paroles. Le tremblement de terre et le tonnerre avaient ébranlé la brique crue, avaient fendu la brique cuite des revêtements; la brique crue des massifs s'était ébranlée en formant des collines. Le grand dieu Mérodach a engagé mon cœur à la (sic) rebâtir; je n'en ai pas attaqué les fondations. Dans le mois du salut, au jour heureux, j'ai percé par des arcades la brique crue des massifs et la brique cuite des revêtements. J'ai inscrit la gloire de mon nom dans les frises des arcades. J'ai mis la main à reconstruire la tour et à en élever le faîte; comme jadis elle dut être, ainsi je l'ai refondée et rebâtie; comme elle dut être dans les temps éloignés, ainsi j'en ai élevé le sommet. » (*Études assyriennes*, p. 192 sq., ou *Journal asiatique*, t. x, 1857, p. 218 sq., cité en Vigouroux, *Bible et découvertes modernes*, 6e édition, t. I, p. 381 sq.)

Cette traduction, faite au début de l'assyriologie, est inacceptable aujourd'hui. Voici le sens de ce passage : « I, [27]. En ce temps-là, *Ê-ur-imin-an-ki* (= maison des sept planètes du ciel et de la terre, nom de la ziggurrat de Borsippa, dédiée à Nabû), la tour à étages de Borsippa [28] qu'un roi précédent avait faite [29] et élevée à la hauteur de 42 coudées [30] sans en monter le sommet, [31] était depuis longtemps tombée en ruines; [32] ses conduites d'eau n'étaient pas en bon état; II, [1] pluies et averses avaient arraché ses briques crues, [3] crevassé les briques cuites de son revêtement; [4] les briques crues de sa construction s'accumulaient en monceaux; [5] à la refaire le grand seigneur Marduk [6] détermina mon cœur. [7] Son emplacement je ne modifiai pas, je ne changeai pas sa pierre de fondation. [8] En un mois propice, en un jour favorable, [9] les briques crues de sa construction et les briques cuites de son revêtement [10] je rassemblai en étages; [11] ce qui en était tombé, je le remis debout. [13] Un écrit avec mon nom [14] dans l'angle de ses étages je plaçai. [11] Pour la refaire, et monter son sommet, j'élevai ma main (pour une prière à Nabû). » (cf. Langdon-Zehnpfund, *Die neubabylonische Königsinschriften*, p. 98-99).

On ne peut donc trouver, jusqu'ici, dans les documents cunéiformes aucun récit analogue à Gen., XI, 1-9, ni même aucune allusion à un fait de ce genre. Le fragment d'Abydène conservé par Eusèbe (*Præparat. évangel.*, IX, 14; *P. G.*, t. XXI, col. 703, et *Chron.*, I, 8, trad. armén. *P. G.*, t. XIX, 123) est-il emprunté à Bérose, ou bien ne dérive-t-il pas plutôt du récit de la Genèse? Quant à celui d'Alexandre-Polyhistor, conservé par le Syncelle (Didot, *Fragmenta hist. græcor.*, t. II, p. 502), on ne saurait le rattacher à des documents babyloniens : du moins son appel à la Sibylle en rend le témoignage fort suspect (cf. Condamin, *Babylone et la Bible* dans *Dict. apolog.*, t. I, col. 346).

Toutefois, il convient de remarquer que le récit biblique présente une couleur assez nettement babylonienne. Les hommes de Gen., XI, 3, moulent des briques qu'ils font cuire au feu, et se servent de ces briques en guise de pierres et d'asphalte en guise de ciment. Or on sait qu'en Basse-Mésopotamie la pierre à bâtir était très rare : fouilles et inscriptions nombreuses nous ont appris que les matériaux employés dans les constructions consistaient surtout en briques crues ou cuites (c'est-à-dire séchées au soleil ou au feu), assez souvent liées entre elles par du bitume (*kupru*) ou de l'asphalte (*iddû*) (cf. par exemple, texte de Nabopolassar dans Langdon-Zehnpfund, *Die neubab. Königsinschriften*, p. 61, l. 5-13).

De plus, ces hommes qui veulent bâtir une tour « dont le sommet soit aux cieux » (Gen., XI, 4) ressemblent au prince de Lagaš, Gudéa (vers 2550) qui se vante que l'*Ê-ninnu*, bâti par lui à Lagaš, « s'élève jusqu'au ciel », que « le ciel tremble devant lui », et que « son éclat imposant atteint jusqu'au ciel » (Cyl. A, VIII, 11-16, dans Thureau-Dangin, *Sümerisch-akkadische Königsinschriften*, p. 99); ou encore, à Nabopolassar qui déclare avoir reçu de Marduk l'ordre de rebâtir l'*Ê-temen-anki*, tour à étages de Babylone, « en fixant son fondement jusqu'au cœur de l'Arallû, et en égalant au ciel son sommet » (Langdon-Zehnpfund, *Die neubab. Königsinschriften*, p. 61, l. 32-41.)

Mais on n'a pu trouver jusqu'ici aucune allusion certaine à la confusion des langues. L'un des idéogrammes exprimant le nom de Babylone, TIN-TIR-KI, a été, il est vrai, interprété par F. Lenormant dans le sens « ville de la racine des langues » (cf. Vigouroux, *Bible et découvertes modernes*, 6e édition, t. I, p. 398) : ce sens est plus que problématique, le signe *TIN* exprimant l'idée de vie (Brünnow, *A classified list*, n° 9853), observer (*op. cit.*, n° 9854), boisson enivrante (*op. cit.*, n° 9856), homme (*op. cit.*, n° 9857) et le signe *TIR* ne contenant point parmi sa cinquantaine de valeurs connues l'idée de langue. J'ai dit plus haut (col. 737) que Zimmern interprète cet idéogramme ? *šubat balâti* = « habitation de vie ».

Gen., XI, 9, rattache le nom de Bâbel à la racine bâlal, confondre. Il ne faut voir là sans doute qu'une sorte d'étymologie populaire ou un jeu de mots sur le nom de la ville. L'interprétation babylonienne *bâb-ili*, « porte du dieu », est, en effet, garantie par l'idéogramme *KA-DINGIR-RA* ki, dont le sens est absolument indiscutable — et, d'autre part, Bâbel ne peut-être rattaché à la racine *bâlal* que si on le regarde comme une forme contractée d'un primitif *balebal* : genre de contraction dont je ne connais pas d'exemple en assyro-babylonien et qui ne se constate pas ailleurs en hébreu, sinon peut-être dans le nom propre *šâšaq* (dérivé de *šâqaq* d'après E. König, *Historisch-Komparativen Lehrgebaüdes der hebr. Sprache*, t. II, p. 463; ce nom se trouve I Chr., VIII, 14, 25).

II. CHRONOLOGIE. — Les Livres saints contiennent de très nombreuses indications chronologiques; mais ces indications sont fréquemment sources de graves difficultés. En effet :

A) Il y a parfois des divergences considérables entre le texte massorétique et les versions. Ainsi de la création d'Adam au déluge on compte 1656 ans, T. M.; 2242 ou 2262, LXX; 1307, Samaritain; — du déluge à la mort de Joseph : 653 ans, T. M. (om. Qaïnan après Arphaxad); 1433, LXX (inclus Qaïnan); — de l'Exode à la construction du Temple, d'après les données de Num., XXXII, 13 (40 ans dans le désert); Jud.; I et II Sam.; I Reg. (durées de Josué et Saül omises) : 554 ans, T. M.; 588, LXX, etc...).

B) Il y a des divergences entre les diverses données des textes sacrés. Ainsi, total des années du désert, des Juges et des premiers rois (moins Josué et Saül) : 554, T. M.; 588, LXX; en opposition avec I Reg., VI, 1, d'après qui entre l'Exode et la construction du Temple,

il s'écoula 480 ans, T. M., ou 440, LXX; — entre la mort de Salomon et la ruine de Samarie, la somme des années de règne des rois d'Israël est de 242, tandis que celle des rois de Juda est de 260; — de la mort de Salomon au meurtre de Joram et d'Ochozias (II Reg., IX, 24 sq.) : 95 ans pour les rois de Juda; 98 pour ceux d'Israël; — du meurtre de Joram et d'Ochozias à la ruine de Samarie : 165 ans pour les rois de Juda; 144 pour ceux d'Israël; — Saül régna deux ans, d'après I Sam., XIII, 1, T. M.; quarante ans, d'après Act., XIII, 21; — Joram roi d'Israël commença à régner la 2e année de Joram de Juda, fils de Josaphat, d'après II Reg., I, 17; — la 18e année de Josaphat d'après II Reg., III, 1; et si Joram, fils de Josaphat, roi de Juda fut associé au gouvernement du vivant de son père, ce fut, d'après II Reg., VIII, 16, la 5e année de Joram roi d'Israël, etc... (Pour une étude plus détaillée de ces difficultés, voir, en particulier, Deimel, *V. T. Chronologia*, Rome, 1912, p. 79 et sq., et dans le *Supplément* au mot CHRONOLOGIE.) Saint Jérôme renonçait à voir clair dans ces questions de chronologie biblique : *Relege omnes et Veteris et Novi Testamenti libros*, écrivait-il à Vital, *et tantam annorum reperies dissonantiam et numerorum inter Judam et Israel, id est, inter regnum utrumque confusum, ut hujusmodi hærere quæstionibus non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur* (*Epist.*, LXXII, *P. L.*, t. XXII, col. 676).

Les synchronismes apportés de nos jours entre la Babylonie, l'Assyrie, et les royaumes d'Israël et de Juda, grâce au déchiffrement des documents cunéiformes, fournissent un élément nouveau, qui, s'il ne simplifie pas le problème, permet du moins de déterminer de distance en distance des dates assez fermes. Que les divergences des chiffres bibliques proviennent d'erreurs de copistes ou de quelque autre cause, on ne peut pas, pratiquement, arriver à les corriger tous avec quelque certitude; moins encore s'y appuyer en toute sécurité; c'est pourquoi aujourd'hui catholiques et non-catholiques s'accordent à donner, sur ce point, la préférence aux renseignements chronologiques fournis par les textes cunéiformes : exception faite, évidemment, des cas où les dates assyro-babyloniennes se montrent fautives ou insuffisamment garanties : la raison de cette préférence, c'est qu'une bonne part de ces renseignements, consignés par écrit peu de temps après les événements, nous ont été conservés par les documents originaux eux-mêmes, et n'ont donc point eu à souffrir des erreurs qui se glissent fatalement dans les textes transmis d'âge en âge par copies successives.

Il serait trop long d'entrer ici dans tous les détails relatifs aux documents chronologiques de provenance babylonienne ou assyrienne : nous nous contenterons donc d'indiquer 1) quels sont ces documents, du moins les principaux d'entre eux; 2) quelles sont les dates d'événements racontés dans la Bible qu'ils permettent de fixer soit avec certitude, soit avec une grande probabilité.

I. *DOCUMENTS CHRONOLOGIQUES ASSYRO-BABYLONIENS.* — Les principaux de ceux que l'on connaissait avant 1912 sont réunis dans Deimel, *Veteris Testamenti Chronologia monumentis babylonico-assyriis illustrata*, Rome, 1912, part. I ; cf. aussi Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.*, 1909, p. 67-79; Rogers, *Cuneiform parallels to the Old Testament*, p. 201-240. Jusqu'à 1050 av. J.-C., Toffteen, *Anc. chronology*.

Voici les plus importants des documents actuellement connus :

1) *Les listes des limmû, ou Canons des Éponymes* — Pendant une partie notable de la période assyrienne, les années étaient désignées par le nom d'un personnage important de la cour ou de l'administration. (Comparez les archontes chez les Athéniens, ou les consuls chez les Romains, etc.) Il était donc nécessaire de dresser des listes de ces officiers éponymes. Un certain nombre de fragments de ces listes sont venus jusqu'à nous; on les distingue en deux catégories :

A) Canon A, donnant simplement le nom de chaque éponyme; les règnes sont séparés les uns des autres par un trait. Le roi régnant est éponyme de la première année de son règne, du moins le plus souvent; dans quelques exemplaires, on totalise à la fin de chaque règne le nombre des années. Les principaux fragments sont publiés en *II Rawlinson*, 68, nos 1-2; 69, n. 3-4; *III Rawlinson*, I, 7-13; (transcription et reconstitution des listes dans Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.*, p. 71-73; Deimel, *Chronologia...*, p. 5-12). Les fouilles d'Aššur ont apporté des fragments d'une grande tablette nouvelle, dont trois colonnes sur neuf sont totalement inutilisables : VAT. 11254 + 11255 + 11256 + 11257 + 11258 + 11259 + 11260, publiés par Schröder *Keilschrifttexte aus Assur verschied. Inhalts*, nos 21-24. Dans ce document est indiqué le nombre des années de chaque règne. Le canon A embrasse la période 893 à 659 av. J.-C., soit depuis le roi d'Assyrie Adad-nirârî II (911-890), jusqu'à Ašurbanipal (668-625).

B) Canon B, donnant, outre le nom de l'éponyme, sa qualité ou fonction, et parfois l'événement important de l'année : textes en *II Rawlinson*, 52, no 1; cf. Bezold, *Proceedings of the Soc. of biblic. archaelogy*, 1889, p. 286 sq. (Transcription et reconstitution en Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.*, p. 73-79; Deimel, *Chronologia*, p. 13-17, etc...) C'est ce document, qui va de 860 à 704, qui a servi à déterminer le rapport de ces années à l'ère chrétienne : en effet, sous l'éponymat de Bur-dSagali, est mentionnée une grande éclipse de soleil, observée en Assyrie au mois de siwân (juin). Les calculs astronomiques ont permis de constater que le 15 juin 763 av. J.-C., il y avait eu une éclipse de soleil totale pour Ninive (cf. Schrader, *Keilinschriften und die Geschichtsforschung*, p. 338 sq.). L'année 763 étant ainsi nettement fixée, il était facile de numéroter l'année de chaque éponyme.

Je rattache au canon B le fragment d'Aššur VAT. 8249, publié par O. Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur verschied. Inhalts*, no 20, qui contient seulement le nom du limmû avec l'indication de sa fonction, et embrasse la période qui va de 719 à 662 av. J.-C.

2) *Les listes royales.* — A) Le canon de Ptolémée, liste des rois babyloniens, perses, grecs, et romains, avec durée de leur règne, etc., depuis Nabonasar (747 av. J.-C.), jusqu'à Antonin (137-160 ap. J.-C.). Ce canon a été dressé au IIe siècle de notre ère par l'Égyptien Claude-Ptolémée. La première année de chaque roi est comptée à partir du 1er nisan qui suit son intronisation; le nom des rois qui ont régné moins d'une année, c'est-à-dire dont le règne a commencé et s'est terminé avant le 1er nisan, ne se trouve pas mentionné. Les noms sont souvent assez déformés. Ce travail a été fait dans un but astronomique plutôt qu'historique : il n'en demeure pas moins d'une très grosse importance pour nous. (Texte dans Deimel, *Chronologia*, p. 25 sq.; — jusqu'à Darius III, dans Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.*, p. 70.)

B) De ce canon rédigé en grec, se rapproche ce qu'on a appelé le canon *Saros* dont on possède deux fragments conservés au British Museum, Sp., II, 955 (de l'an 549 à 423) et Sp., II, 48 (de 405 à 99). Le texte cunéiforme en a été publié avec transcription, par le P. Strassmaier, S. J., en *Zeitschrift für Assyr.*, t. VII (1893)

p. 200 et VIII (1894), p. 106 (cf. Deimel, *Chronol.*, p. 30). C'est encore un document astronomique, qui partage le temps en périodes de 18 ans (Saros) depuis la 7e année de Nabonide (549), jusqu'à l'an 213 de l'ère des Séleucides (= 99 av. J.-C.). De Nabonide à Séleucus sont mentionnés seulement les rois pendant le règne desquels commence une période de 18 ans avec le n° de l'année. Ex. :

7e année de Nabonide (549)
8e — de Cyrus (531)
9e — de Darius (513), etc...

C) Liste babylonienne B. (BM. 38122). Elle contient au recto la série des rois de la première dynastie babylonienne, depuis Sumu-abi jusqu'à Samsu-ditana (11 rois) avec indication de la durée de leur règne; et au verso, les noms de 10 rois de la dynastie de ŠEŠ-KUG, ou du Pays de la Mer, mais sans indication de la durée de chaque règne. (Texte : Pinches, *Proceedings of the Soc. of biblic. archaeology*, 1880, p. 21 sq.; Winckler, *Untersuchungen zur Altoriental. Geschichte*, p. 145; etc.; cf. Winckler, *Keilinschrift. Texbuch zum A. T.*, p. 62; Deimel, *Chronologia*, p. 43, etc.)

Le verso de la liste B se trouve reproduit avec quelques variantes dans la liste A, I, 3-13 et en Assur 4128. *Ib*, 1-10 (vide *infra*).

D) Liste babylonienne A (BM. 33 332). Malheureusement très mutilée, elle donnait les noms des rois de Babylonie avec durée de chaque règne et durée totale de chaque dynastie. Ce qui nous en reste commence à la récapitulation de la première dynastie de Babylone et contient la première dynastie du Pays de la Mer, la moitié environ de la dynastie Kassite; une partie de la deuxième dynastie d'Isin (PA-ŠE = Išinu, Brünnow *A classified list*, n° 5636); la IIe dynastie du Pays de la Mer; celle de Bazi; les quatre derniers noms de la dynastie H; enfin, ceux de la dynastie J jusqu'à Kandalanu le prédécesseur de Nabopolassar. (Texte : Peiser, *Proceedings of the Soc. of biblical archaelogy*, 1884, p. 194 sq.; Winckler, *Untersuchungen zur altoriental. Geschichte*, p. 146 sq.; *cuneiform texts*, t. XXXVI, pl. 24, 25; cf. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.*, p. 68 sq.; Deimel, *Chronologia*, p. 43 sq., etc...) Malgré ses lacunes, que des découvertes plus récentes ont permis de combler au moins en partie, cette liste présente un gros intérêt pour la chronologie; il ne faut pas oublier cependant qu'elle date de la période néo-babylonienne : aussi pour les dynasties les plus anciennes surtout, en cas de divergence, les chiffres qu'elle donne seront-ils plus sujets à caution que ceux fournis par des documents contemporains, ou à peu près, de ces dynasties.

E) Listes de Nippur, de rédaction antérieure au IIe millénaire. Publiées par Poebel, *Historical and grammatical texts* (*University of Pensylvania. The Museum. Publicat. of the Babylon. Sect.*, 1914 v-1) nos 2, 3, 4, 5; transcrites par le même en *Historical Texts* (*University of Pensylvania*, t. IV), p. 73-140, et par Legrain, *Historical texts* (*University of Pensylvania*, 1922, t. XIII), p. 10-28. Un autre fragment important, publié par Legrain dans *The Museum Journal*, 1920, p. 175 sq., donne les dynasties de Hamazi, Adab et Mari. Les lacunes de ces listes sont partiellement comblées grâce à un autre fragment de Nippur publié, en 1906, par Hilprecht, *The babyl. Expedit.*, XX, I, n° 47 (= verso de Poebel, n° 5) et contenant les noms des dynasties d'Ur et d'Isin; grâce aussi au fragment Scheil (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscript...*, 1911, p. 606 sq. : six dynasties entre celle d'Akšak (Upi) et celle de Gutium). Ce fragment, qui provient de la collection Maimon, est appelé aussi « Tablette de Kiš ». Il a été republié par Scheil dans la *Revue d'assyriologie*, t. IX, 1912, p. 69 (en photogravure), puis par Thureau-Dangin, *La chronologie des dynasties de Šumer et d'Akkad*, pl. I sq. La tablette acquise par le British Museum y porte aujourd'hui le n° B. M. 108857. Tous ces fragments, et quelques autres publiés précédemment par King, *Chronicles concerning early babyl. kings*, t. II, p. 143 sq., ont été mis en ordre par Legrain, *Historical texts*, de manière à reconstituer une liste à peu près suivie. De cette reconstitution, il ressort que vers la fin du IIIe millénaire, on comptait, à Nippur, depuis le déluge jusqu'à la dynastie d'Isin inclusivement, vingt dynasties ayant régné sur onze villes : 1re de Kiš, 1re d'Erech, 1re d'Ur, Awân, 2e d'Ur, 2e de Kiš, Hamazi, 3e de Kiš, 2e d'Erech, Adab, Mari, Akšak (lu autrefois Upi-Opis), 4e de Kiš, 3e d'Erech, Akkad (Agadé), 4e d'Erech, Gutium, 5e d'Erech, 3e d'Ur, Isin. — Le nom de chaque roi est suivi du nombre des années de son règne; et à la fin de chaque dynastie est indiquée sa durée totale. Malheureusement, il y a encore trop de lacunes pour avoir une chronologie suivie : d'ailleurs, les premières dynasties, avec leurs chiffres d'années beaucoup trop fantastiques, restent dans le domaine du mythe ou de la légende; et plusieurs autres ont dû être simultanées et non consécutives.

F) La liste W.-B. 444, dont nous avons déjà parlé à propos des patriarches antédiluviens (*supra*, col. 746), publiée en 1924 par Langdon, *Oxford editions of cuneiform texts in the II. Weld-Blundell Collection of the Ashmolean Museum*, t. II (transcription et traduction p. 8-21, texte pl. 1 sq.) est du même genre que celles de Nippur : nom des rois avec durée de leur règne, puis durée totale de chaque dynastie. Elle débute par l'énumération de huit rois antédiluviens (*supra*, col. 746 sq.), et compte, du déluge à la dynastie d'Isin vingt dynasties : 1re Kiš, 1re Erech, 1re Ur, Awân, 2e Kiš, Hamazi, 2e Erech, 2e Ur, Adab, Mari, 3e Kiš, Akšak (*Upi*), 4e Kiš, 3e Erech, Akkad (Agade), 4e Erech, Gutium, 5e Erech, 3e Ur, Isin. Les vingt dynasties comprennent au total 125 rois, la liste W-B. 444 est donc en réalité une sorte de duplicata des listes de Nippur. La tablette W-B. 444 provient de Larsa d'après Langdon, *op. cit.*, t. II, p. 1. Sur cette liste voir, en particulier, Zimmern, *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, t. LXXVIII, 1924, p. 19-35; Dhorme, *Revue bibl q*, 1926, p. 66 sq.; 534 sq. Mêmes remarques à faire que pour la précédente : cette liste est en partie légendaire et plusieurs des dynasties dont elle parle ont dû être simultanées et non consécutives.

C'est à des listes de ce genre que Bérose dut se documenter. Les fragments conservés par Josèphe, Eusèbe et d'autres, indiquent : 1) dix rois antédiluviens, 432 000 ans (*supra*, col. 749); 2) après le déluge, six dynasties : *a*) 86 rois, 34 080 ans; *b*) 8 usurpateurs Mèdes (var. syr. 21), 244 ans (var. 34); *c*) 11 rois, 28 (ou 48?) ans; *d*) 49 chaldéens, 458 ans; *e*) 9 Arabes, 245 ans; 5) 45 rois, 526 ans; 3) récit des événements, depuis Nabonassar jusqu'à Alexandre le Grand. (Voir Schnabel, *Berossos*, p. 267-275 et p. 185 sq.)

G) Listes d'Aššur. — *a*) Un certain nombre de fragments de listes royales, avec ou sans durée de règne, publiés par O. Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur Verschied. Inhalts*, nos 9 (VAT. 11931); 11 (VAT. 11262); 13 (VAT. 11345); 14 (VAT. 9812); 15 (VAT. 11554); 17? (VAT. 9470); 18? (VAT. 12058).

b) Des fragments à colonnes doubles, d'un côté, rois d'Assyrie, et de l'autre, rois de Babylonie : *Keilschrifttexte aus Assur verschied. Inhalts*, nos 10 (VAT. 11261); 12 (VAT. 11338); 182 (Ph. 4198 : Ass. 13956 d. h.); et surtout la tablette, Ass. 4128, publiée intégralement par Weidner, *Mitteil. der vorderasia-*

tisch. Gesellschaft, 1921, fasc. 2, pl. 1 sq. (le verso seulement par Schröder, *Keilschrifttexte aus Assur verschied. Inhalts*, n° 216), qui se termine par cette mention intéressante : « 82 rois d'Assyrie depuis Erišu, fils d'Ilu-šuma jusqu'à Ašurbanipal, fils d'Asarhaddon; 98 rois du pays d'Akkad depuis Sumu-la-ilu jusqu'à Kandalanu ».

Ces listes d'Assur ont été étudiées surtout par Weidner, *Mitteil. der vorderasiatisch. Gesellschaft*, 1915 (t. xx, 4, *Studien zur assyrisch. babylonischen Chronologie und Geschichte auf Grund neuer Funde)* et 1921 (t. xxvi, 2, *Die Könige von Assyrien*).

3) *Les listes de dates.*—Lugal-zaggizi, patesi d'Umma et conquérant de Lagaš, paraît avoir daté les événements d'après le chiffre de ses années de règne « 1re année, 12e mois » — « 4e année, 4e mois » (Thureau-Dangin, *Sumerisch-Akkadische Königsinschriften*, p. 152; cf. *Cambridge anc. history*, t. i, p. 390); plus tard Lugal-Ušumgal, patesi de Lagaš au temps de Narâm-Sin et de Šargališarri, fit de même (*Cambridge anc. history*, t. i, p. 419). Mais cette méthode ne fut définitivement adoptée qu'à partir de la dynastie des Kassites (vers 1740, cf. *Cambridge anc. history*, t. i, p. 148). Jusqu'à cette époque le système le plus communément employé consistait à désigner chaque année par l'événement le plus important de l'année précédente; c'est de cette manière que sont datés les contrats, tablettes de comptabilité, sentences judiciaires, etc... de la période ancienne. Naturellement, pour s'y reconnaître, il était nécessaire de dresser des tables présentant par ordre les noms des années. Nous possédons quelques listes de ce genre du temps de la première dynastie de Babylone : listes A et B publiées par King, *The letters and inscript. of Hammurabi*, t. ii, pl. 228, nos 102 et 111, p. 212-253; listes A et C par Lindl, *Beiträge zur Assyr.*, t. iv, p. 338-402; liste D par King, *Chronicles concerning early babylonian kings*, t. ii, p. 97-109,183-193; liste de Larsa, AO. 7025, datée de l'an 39 de Hammurabi, publiée par Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, t. xv, (1918), p. 1-57; (cf. Ungnad, *Zeitschrift der deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft*, t, lxxiv, 1920, p. 423 sq.). Cette dernière est particulièrement importante : elle a permis d'établir que es dynasties d'Isin et de Larsa ont été contemporaines, et que la première dynastie de Babylone a commencé vers le milieu de leur durée.

Exemples de cette manière de dater :

1) Année où Gungunum (de Larsa) (devint roi);

2) Année où il introduisit dans le temple de Šamaš deux palmiers en cuivre;

3) Année où Bašimi fut dévasté;

4) Année qui suivit celle où Bašimi fut dévasté;

5) Année où Anšan fut dévasté;

6) Année où il élut par le moyen des présages le grand prêtre de Šamaš;

7) Année qui suivit celle où il élut par le moyen des présages le grand prêtre de Šamaš;

8) Année où il introduisit dans le temple de Šamaš une grande statue en cuivre;

et ainsi de suite jusqu'à la 27e année de Gugunum (Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, t. xv, 1918, p. 9 sq.).

Winckler, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, p. 323, a relevé dans la Bible des dates de même genre : Amos, i, 1 : « Deux ans avant le tremblement de terre »; Is., xiv, 28 : « Année où le roi Achaz mourut »; vi, 1 : « Année où le roi Ozias mourut »; xx, 1 « Année où le Tartan marcha contre Asdod ».

De ces listes de dates, on peut rapprocher ce que Toffteen appelle « *Minimum dates* » (*Ancient chronology*, t. i, p. 31 sq.) : les textes commerciaux, juridiques, etc... datés, permettent d'affirmer que tel roi, sous lequel ils ont été rédigés, a régné *au moins* tant d'années.

C'est ainsi par exemple que grâce aux contrats publiés par Clay, *The babyl. expedit.*, série A, t. xiv, p. 3 sq., on peut fixer la durée minima des règnes suivants :

Règne —	Durée d'après les tablettes	Durée d'après la liste royale
Burna-buriaš II	25 ans	x.
Kuri-Galzu III	23 ans	24 ans.
Nazi-Maruttaš II	24 ans	26 ans.
Kadašman-Turgu	16 ans	17 ans.
Kadašman-Enlil II	6 ans	6 (?)ans.
Kudur-Enlil	9 ans	8 (?)ans.
Šagarakti-Šuriaš	12 ans	13 ans.
Kaštiliaš III (IV)	6 ans	8 ans.

(D'après Toffteen, *Anc. chronol.*, t. i, p. 31.)

4) *L'histoire synchronique.* — (K. 4401 *a*+Rm. 854 et K. 4401 b+Sm. 2106); publiée par Winckler, *Untersuchung. zur Altorientalisch. Geschichte*, p. 148 sq.; republiée dans *Cuneiform texts*, t. xxxiv, p. 38 sq.). C'est une copie faite pour la bibliothèque d'Ašurbanipal. Le texte assez mutilé mentionne les guerres et les traités ou alliances entre l'Assyrie et la Babylonie depuis les règnes d'Ašur-bêl-nišê-šu, roi d'Assyrie, et de Kara-indaš Ier, roi de Babylone (vers 1450), jusqu'à l'époque d'Adad-nirâri III (810-782). Ce document ne nous fournit pas une liste complète des rois, mais il est précieux en raison des synchronismes qu'il établit.

Les Annales royales et certains autres documents, tels les lettres d'El-Amarna, peuvent à l'occasion confirmer ou compléter ces synchronismes.

5) *Les chroniques babyloniennes.* — La plupart de ces chroniques ont été rédigées ou copiées à l'époque néo-babylonienne. Plusieurs sont relatives à des événements d'un passé très lointain : aussi leurs renseignements ne sont-ils pas tous également garantis.

A) Chronique K. 1 (BM. n° 26472, dans King, *Chronicles*, t. ii, p. 3 sq.; Toffteen, *Chronol.*, t. i, p. 47 sq.), relative à Sargon d'Agadé, Narâm-Sin, Dungi, Bêl-ibni, Ilu-šuma. A part quelques synchronismes elle présente peu d'intérêt pour la chronologie.

B) Chronique K. 2 (BM. 96152, dans King, *Chronicles*, t. ii, p. 15 sq.; Toffteen, *Chronol.*, t. i, p. 51 sq.). Elle continue la précédente; rapporte la lutte entre Hammurabi et Rim-Sin roi d'Ur et de Larsa; puis la série de guerres engagées entre Babylone et le Pays de la mer; enfin l'invasion des Hittites au temps de Samsu-ditana, dernier roi de la Ire dynastie babylonienne. Elle est importante pour rétablir le véritable ordre chronologique des trois premières dynasties de la liste royale B.

C) Chronique K. 3. (BM. 27859 dans King, *Chronicles*, t. ii, p. 57-69,147-155.) Ce sont des extraits d'une chronique plus étendue rapportant les événements de Babylonie et d'Assyrie depuis Marduk-šâpik-zêr-mâti (xie siècle) jusqu'au viie siècle av. J.-C.

D) Chronique P, publiée par Pinches, *Journal of Royal Asiat. Soc.*, 1894, p. 807 sq.; cf. Winckler, *Altorientalische Forschung.*, t. i, p. 115 sq.; 297 sq.; Toffteen, *Chronol.*, t. i, p. 40 sq. Elle est très mutilée : le quart seulement de son texte primitif nous a été conservé. Ce qui reste commence au règne de Kadašman-ḫarbe Ier (vers 1350) et se termine avec Adad-šum-iddin (vers 1235). Quelques synchronismes intéressants avec l'Assyrie et l'Élam.

E) Chronique A ou S (K. 8532+K. 8533+K. 8534, Geo. Smith, *Transact. of the Soc. of biblic. archaelogy*, t. iii, p. 371 sq.; Winckler, *Unterschung. zur Altorientalischen Geschichte*, p. 153 sq.; King, *Chronicles*, t. ii. p. 46-56 et 143-145; Toffteen, *Chronol.*, t.i, p. 44 sq.),

Sur le recto on ne peut plus lire que trois noms de rois appartenant, me semble-t-il, à la première dynastie de Kiš, celle qui suivit le déluge : Ilu-illati, Enmen-nun-na et A-pil-kiš-šu. Au verso, des restes de noms de la Ire dynastie de Babylone et les noms avec dates et lieu de sépulture des rois des dynasties du Pays de la Mer, de Bazi et d'Élam.

F) Chronique B, ou chronique babylonienne, BM. 92502, anciennement 84-2-11, 356 (Pinches, *Proceedings of the society of biblic. archaeology*, t. VI, p. 193 sq.; Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 4e édit., p. 137-142; *Cuneiform texts...*, t. XXXIV, 43-50). Cette chronique rapporte avec leur date relative les principaux événements de Babylonie, d'Assyrie et d'Élam, depuis la troisième année de Nabonassar (745) jusqu'au début du règne de Šamaš-šum-ukîn (668). Elle est complétée et confirmée pour les années 680-668 par la tablette BM. 25091, qu'a publiée, en 1924, S. Smith, *Babylonian historical texts relating to the capture and downfall of Babylon*, pl. I-III, et p. 12-15.

G) Le fragment BM. 86379, publié par S. Smith (*op. cit.*, pl. IV et p. 23-26) est une sorte de chronique religieuse notant les interruptions et les reprises des fêtes du Nouvel An à Babylone de 680 à 625, et mentionnant à l'occasion divers événements politiques.

H) La Chronique BM. 21901, publiée par Gadd, *The fall of Nineweh. The newly discovered babylonian chronicle, no 21901 in the Brit. Mus., edited with transcription, translation, notes*, etc..., 1923 (cf. Dhorme, *Revue bibliq.*, 1924, p. 218-234; J. Plessis, *La fin du royaume d'Assyrie*, dans le *Livre du Cinquantenaire des Fac. cathol. de l'Ouest*, 1925, p. 197-209), raconte les événements des années 10 à 17 de Nabopolassar (616 à 609). Malgré son peu d'étendue et ses lacunes, elle est très importante pour l'histoire et la chronologie des dernières années de l'Assyrie.

I) La Chronique de Nabonide BM. 35382, publiée par Hagen et Delitzsch dans les *Beitrage zur Assyriologie*, t. II, p. 218 sq.; p. 248 sq., et rééditée récemment par Smith, *op. cit.*, pl. XI-XIV et p. 110-118, relate les faits de 555 à 538, et notamment la prise de Babylone par Cyrus.

J) Enfin, les fragments BM. 34660 et 36313 (Smith, *op. cit.*, pl. XV-XVII et p. 140-144) sont les restes d'une chronique relative aux années 321-312 (époque de Philippe Arrhidée, demi-frère d'Alexandre le Grand, et d'Alexandre, fils d'Alexandre le Grand); et le fragment BM. 92688 (Smith, *op. cit.*, pl. XVIII et p. 154-157), le reste d'une chronique d'Antiochus Ier Soter, pour les années 276 à 274.

6) *Les généalogies royales.* — En Assyrie surtout, les rois aimaient à donner, dans certaines de leurs inscriptions, leur généalogie. Ainsi Tukulti-Ninurta Ier se dit dans presque toutes ses inscriptions : « fils de Salmanasar (Ier), roi d'Assyrie, fils d'Adad-nirari (Ier) roi d'Assyrie »; Téglath-Phalasar Ier : « fils d'Ašur-rêš-iši (Ier), ...petit-fils de Mutakkil-Nusku..., fils légitime d'Ašur-dân (Ier) ...descendant (*liblibbi*) de Ninurta-apal-ekur (Ier)... » (*I Rawlinson*, 15, VII, 36-59); Adad-nirâri III énumère ses ascendants : Šamši-Adad V, Salmanasar III, Ašur-nâsir-apal II, Adad-nirâri II; il passe ensuite à Tukulti-Ninurta Ier et Salmanasar Ier pour remonter enfin à Bêl-Kapkapu, l'un des premiers souverains de l'Assyrie (*I Rawlinson*, 35, no 3), etc.

Si ces généalogies n'ont pas par elles-mêmes un bien grand intérêt pour la chronologie, elles peuvent, du moins, être utiles quelquefois pour combler des lacunes dans les listes royales.

7) Enfin divers renseignements chronologiques, qu'il ne faut pas toutefois accepter sans contrôle, se trouvent dispersés dans *les inscriptions royales.*

II. Dates bibliques que les documents assyro-babyloniens permettent de fixer. — Il ne s'agit point ici de relever toutes les dates bibliques que les inscriptions cunéiformes permettent de fixer avec certitude ou grande probabilité; il suffira d'indiquer celles qui sont nettement assurées par les textes d'Assyrie et de Babylonie, et qui servent de points fermes, pour rétablir approximativement la chronologie biblique :

854. Bataille de Qarqar où Salmanasar III fait prisonnier « 10 000 hommes d'Achab d'Israël ». (*Monolithe*, II, 91, 92.)

842. « Jéhu, fils de Humri » (Omri) roi d'Israël paye tribut à Salmanasar III. (*Obélisque noir.*)

738. « Menahem de Samarie » paye tribut à Téglath-phalasar III. (*Annales*, l. 150; cf. II Reg., XV, 19.)

722. Chute de Samarie au commencement du règne de Sargon (*Annales*, l. 10-17; cf. II Reg., XVII, 50; XVIII, 9 sq.).

701. Campagne de Sennachérib contre la Phénicie, Juda, etc..., la Philistie. (*Annales*, t. II, p. 34-III, 41; cf. II Reg., XVIII, 13 sq.)

612. Ruine de Ninive. (BM. 21901.)

609. Bataille de Mageddo où meurt Josias. (II Reg., XXIII, 29 sq.; II Chroniq., XXXV, 20 sq.; cf. BM. 21901.)

605. Bataille de Karkémiš, première année de Nabuchodonosor II, IVe année de Joachim. (Cf. Jer., XXV, 1; XXVI, 2.)

538. Prise de Babylone par Cyrus (BM. 35382).

Pour la période antérieure à Achab, les documents de Babylonie et d'Assyrie ne permettent pas de dater avec la même précision les événements bibliques; mais on peut espérer qu'un jour viendra où des textes nouveaux nous fourniront le moyen de compléter ou de rectifier les données fragmentaires que nous possédons actuellement.

III. Abraham et Hammurabi.

1. La chronologie d'Abraham. Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 8-14;

2. La famille et la patrie d'Abraham. Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 14-19;

3. Abraham et Amraphel. Voir dans le *Supplément* au mot Hammurabi.

IV. El-Amarna et Canaan. Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 207-225.

V. Histoire du peuple d'Israel et les documents historiques de Babylonie et d'Assyrie. — Il ne saurait être question ici de faire une histoire complète et suivie des peuples de l'Asie antérieure d'après la Bible et les inscriptions cunéiformes : il suffira de signaler les points, encore assez nombreux, où celles-ci viennent confirmer, préciser ou compléter les renseignements que fournissent les Livres saints. On trouvera d'ailleurs une étude plus étendue des rapports entre Israël-Juda et l'Assyrie dans les excellents articles du P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie* (*Revue bibliq.*, 1910, p. 54-75, 179-199; 368-390; 501-520; 1911, p. 198-218; 345-365, réunis en volume, Paris,, 1911), auxquels les découvertes récentes n'imposent que des modifications très rares, et en général peu importantes. — Les principaux textes étudiés ici sont réunis, avec transcription et traduction dans Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum alten Testam.*, 3e édit.; Rogers, *Cuneiform parallels to the Old Testam.*; H. Gressmann, Ungnad et Ranke, *Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testament* (2e édit. en cours de publication).

A. *Moïse et Sargon d'Agadé.* — Avant d'examiner les inscriptions historiques de Babylonie et d'Assyrie, il convient de signaler un certain parallélisme, fréquemment noté déjà, entre Ex., II, 1-10 (première enfance de Moïse) et la *Légende de Sargon, roi d'Agadé.* Voici la traduction de ce document

t(exte en *III Rawlinson*, 4, n° 7; *Cuneif. texts...*, t. XIII, 42 sq.; King, *Chronicles concerning early babylon. Kings*, t. II, p. 87 sq.) : « Sargon, le roi puissant, le roi d'Agadé, c'est moi! Ma mère était une pauvresse; mon père, je ne le connus point. Le frère de mon père habitait la montagne. Ma ville était Azupirânu, située au bord de l'Euphrate. Ma mère, la pauvresse, me conçut; en cachette elle m'enfanta. Elle me plaça dans une corbeille de roseau; avec de la poix elle ferma ma porte. Elle me confia au fleuve, qui ne monta pas au-dessus de moi. Il me souleva, le fleuve : vers Akki, le verseur d'eau, il m'emporta. Akki, le verseur d'eau, avec bienveillance me regar[da] : il me retira. Akki, le verseur d'eau, comme son fils [m'adopta]; il m'éleva. Akki, le verseur d'eau, comme son jardinier me plaça. Au temps où j'étais jardinier. Ištar m'ayant aimé, durant [5]5 ans j'exerçai la royauté... »

Moïse, caché par sa mère, puis exposé sur le Nil dans une corbeille de jonc enduite d'asphalte et de poix, et devenant enfin, par protection divine, chef de son peuple, a certes plus d'un trait de ressemblance avec Sargon d'Agadé. Mais les différences qui existent entre Ex., II, 1-10 et la *Légende de Sargon* (relativement aux parents de l'enfant, aux motifs pour lesquels on l'expose sur le fleuve, à sa découverte et à son éducation première, etc...) sont trop profondes pour laisser croire que le récit biblique dépende du récit babylonien (cf. E. Cosquin, *Rev. des quest. histor.*, 1908, p. 393 sq.). A plus forte raison le mythe de Tammuz n'a-t-il rien à voir ici : car si Tammuz est « déposé dans une barque », c'est une barque qui ne flotte pas, mais « s'enfonce dans les eaux » (*IV Rawlinson*, 2e éd.,30, n° 2, l. 10 b; *Cuneiform. texts...*, XVI, 10, col. 5, l. 4); et s'il est « jeté sur les flots » (*Cuneiform. texts...*, XV, 26-27, recto 22 sq.), ces flots, loin d'assurer son salut, l'entraînent dans le royaume des morts (cf. Zimmern, *Sumerisch-babylonische Tamûzlieder;* Langdon, *Tammuz and Ishtar*, p. 10 sq.; Plessis, *Ištar-Astarté*, p. 61 sq.).

B. *Israël et l'Assyrie.* — Les premiers contacts entre Israël et l'Assyrie relatés par les inscriptions cunéiformes ne sont pas antérieurs à l'année 854. A cette date, sixième année de son règne, **Salmanasar III** (859-824) défait, aux environs de Qarqar, dans la région de Hamath, une coalition dirigée par le roi de Damas, Adad-idri. Le monarque assyrien mentionne sa victoire dans plusieurs de ses inscriptions (*Obélisque noir*, l. 45-66; *Monolithe*, dans *III Rawlinson*, 8, col. 2, l. 87-102; *Inscription des Taureaux*, l. 71-74, *Statue provenant d'Aššur*, dans les *Keilschriftt. aus Assur histor. Inh.*, t. I, n° 30, l. 13 sq.); mais la liste des coalisés, avec l'indication de leurs forces respectives, n'est donnée que dans le *Monolithe* : « 1200 chars, 1200 cavaliers, 20.000 soldats d'*Adad-idri* de Damas; 700 chars, 700 cavaliers, 10.000 soldats d'Irhulêni de Hamath; 2.000 chars, 10.000 soldats d'*A-ha-ab-bu* mât *Sir-'i-la-a-a*; 500 soldats du pays de *Gu-u-a*; 1000 soldats du pays de *Muṣru*; 10.000 soldats du pays d'Irqanat; 200 soldats de Matinu-ba'li d'Arwad; 200 soldats du pays d'Usanat; 30 chars, 10 000 soldats d'Adunuba'li du pays de Šiana; 1000 chameaux de Gindibu' du pays d'Arabie; *x* mille soldats de Ba'sa, fils de Ruhub, du pays d'Ammon. » — *A-ha-ab bu* mât *Sir-'i-la-a a* est sans aucun doute Achab roi d'Israël. Quant au roi de Damas, son nom est écrit d*IM-id-ri*, et doit se lire *Adad-idri* (compar. le nom *Hadad'ezer*, roi d'Aram-Ṣôbâ au temps de David, II Sam.. VIII, 3 ; I Chr., XVIII, 3 sq. : *Hadar'ezer* à lire *Hadad'ezer*) plutôt que *Bir-idri*, lecture adoptée cependant, mais sans raisons décisives, par plusieurs assyriologues (Winckler, Delitzsch, Meissner, etc...). Comment ce nom est-il devenu *Ben-hadad* en I Reg., XX, où sont rapportés les combats d'Achab contre le roi de Damas, et le traité d'alliance qui les suivit? On ne saurait le dire. Ce qu'il importe de relever, en tout cas, c'est que les noms *Adad-idri* et *Ben-hadad* désignent le même personnage, et que l'alliance entre Damas et Israël, signalée en I Reg., XX, 34, se trouve confirmée par le récit du *Monolithe* de Salmanasar III.

Le successeur de Ben-hadad sur le trône de Damas, fut, d'après la Bible (II Reg., VIII, 7-15; cf. I Reg., XIX, 15) un certain Hazaël, homme de basse extraction (II Reg., VIII, 13). L'inscription de Salmanasar III sur une statue d'Aššur (dans les *Keilinschriftt. aus Assur. histor. Inh.*, t. I, n° 30, l. 25-27) nous apprend de même qu' « Adad-idri étant mort, *Ha-za-'i-lu*, *fils de personne*, s'empara du trône. »

Jéhu, successeur d'Achab et contemporain d'Hazaël qui « fit du mal aux enfants d'Israël... » (II Reg., VIII, 12; cf. X, 32 sq. et I Reg., XIX, 15-17) dut éprouver quelque plaisir en voyant son ennemi battu par le roi d'Assyrie. La XVIIIe année de son règne (842), Salmanasar III vint en effet attaquer Hazaël dans la région du mont Sanir (« partie nord de l'Anti-Liban » Dhorme, *Revue bibliq.*, 1910, p. 73), le défit, l'enferma dans Damas, sa capitale, et mit à feu et à sang son pays. Avant de retourner en Assyrie, le vainqueur reçut le « tribut des Tyriens, des Sidoniens, et de Jéhu, fils d'Omrî, *Ja-ù-a mâr Ḫu- um-ri-i* » (*III Rawlinson*, 5, n° 6, l. 24-26). L'*Obélisque noir* représente Jéhu ou son envoyé prosterné devant Salmanasar, et la légende gravée sous cette scène énumère les différents objets d'or, d'argent et de bois précieux que le roi d'Assyrie reçut comme « tribut de Jéhu, fils d''Omrî. » On remarquera que ce titre « fils d''Omrî » attribué dans les deux textes susmentionnés à l'usurpateur Jéhu, qui extermina la dynastie d''Omrî (cf. II Reg., X, 1-11), ne peut être pris dans le sens de « descendant »: c'est plutôt une sorte de gentilice synonyme d'Israélite, et qu'on pourrait rapprocher de *mâr Bâbili*, « fils (= citoyen) de Babylone » (cf. Meissner, *Assyrische Grammatik*, § 35). On sait en effet que les Assyriens regardaient 'Omrî comme le véritable fondateur du royaume d'Israël et désignaient ce royaume par l'appellation « pays d''Omrî » *mât Hu-um-ri-i* (*I Rawlinson*, 35, n° 1, l. 12), ou « pays de la famille d''Omrî » *mât bît Ḫu-um-ri-a* (*III Rawlinson*, 10, l. 17 et 26).

Adad- nirârî III (810-782,) fils de Šamšî-Adad V et de *Sa-am-mu-ra-mat* (la *Sémiramis* des écrivains grecs), fait, au cours des années 806 à 803, diverses campagnes vers l'Ouest et le Sud-Ouest. *L'inscription de Kalah* (*I Rawlinson*, 35, n° 1, l. 11 sq.) les résume ainsi : « Depuis l'Euphrate jusqu'à la grande Mer qui est au couchant du soleil, je soumis à mes pieds le pays des *Ḫat-te* (Hittites), le pays d'*Amurrû* en sa totalité, le pays de *Sur-ru* (Tyr), le pays de *Si-du-nu* (Sidon), le pays de *Ḫu-um-ri-i* (Israël), le pays d'*U-du-mu* (Edom), le pays de *Pa-la-as-tu* (Philistie), et je leur imposai tribut et taxe. » Ces événements se passèrent sans doute au temps de Joachaz, fils de Jéhu, roi d'Israël. Pendant le règne de ce prince, Israël fut en butte aux attaques continuelles d'Hazaël puis de son fils Ben-Hadad III, rois de Damas; mais Yahweh exauça les prières de Joachaz et envoya « un libérateur à Israël » (II Reg., XIII, 3-5). Comme Adad-nirârî, dont le nom signifie « Adad est mon *libérateur* », vint à cette époque assiéger Damas et imposer son joug au roi Mari', qui paraît être identique à Ben-Hadad (III) de la Bible (*Inscr. de Kalah*, *I Rawlinson*, 35, n° 1, l. 15-21), on a cru reconnaître en lui ce « libérateur » providentiel (Cf. Winckler, *Geschichte Israels*, t. I, p. 154; *Keilinschr. und Alte Testam.*, 3e éd , p.260s.)., L'hypothèse est séduisante, mais peut-être insuffisamment garantie : II Reg., XIV, 25-28 attribue la

délivrance d'Israël à Jéroboam II, fils de Joas et petit-fils de Joachaz.

Certains auteurs placent, d'ailleurs, l'expédition d'Adad-nirârî III dans l'Ouest, au temps de Joas, fils et successeur de Joachaz (cf. Jirku, *Altoriental. Komment. z. Alt. Testam.*, p. 171).

Téglath-Phalasar III (745-727), roi d'Assyrie, qui régna aussi à Babylone sous le nom de *Pu-lu* (= *Pûl* de la Bible, et Πῶρος du Canon de Ptolémée) fit en 738 une expédition au cours de laquelle il vainquit et soumit au tribut un certain *Az-ri-ia-u mât Ia-u-di* ou *Ia-u-da-a-a* (*Annales*, l. 92. sq., dans Rost, *die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III*, t. I, p. 18 sq.). On a longtemps admis que ce personnage n'était autre qu'Azarias ou Ozias roi de Juda, dont le règne est raconté en II Reg., XV, 1-7 et II Chr. XXIV. Il est peu croyable pourtant que le roi de Juda, Azarias-Ozias ait pu grouper autour de lui, dans une révolte contre l'Assyrie, « dix-neuf contrées de Hamath (Syrie septentrionale), avec les villes de leurs environs situées au bord de la mer qui est au couchant du soleil. » (*Annales*, l. 130 sq.; énumération de ces contrées, l. 126 sq.). En revanche, les inscriptions araméennes dites de Hadad et de Panammu (voir Cooke, *A Text-book of north-semitic inscriptions*, n°s 61 et 62; Lagrange, *Et. sur les relig. sém.*, 2e édit, p. 492-498, etc...) trouvées à Zindjirli, et datant précisément de la période où nous en sommes, nous ont fait connaître l'existence en Syrie septentrionale, au Nord de l'Oronte d'un petit royaume de *Iâ'di* ou *Iô'di*, qui par son nom et sa situation répond parfaitement au *mât Ia-u-di* de Téglath-Phalasar III (cf. Winckler, *Altoriental. Forschungen*, t. I, p. 1. sq.; — Dhorme, *Revue bibliq.*, 1910, p. 190 sq.).

Si Azarias de Juda n'eut point à subir le joug assyrien, il n'en fut pas de même du roi d'Israël, Menahem, son contemporain. Au dire de II Reg., XV, 19 sq., « Pûl, roi d'Assyrie, vint dans le pays, et Menahem donna à Pûl mille talents d'argent afin qu'il l'aidât à affermir la royauté dans sa main... Alors le roi d'Assyrie s'en retourna et ne s'arrêta pas dans le pays. » Ce renseignement est confirmé par les *Annales* de Téglath-Phalasar III (l. 150) : parmi les princes qui apportèrent leur tribut au roi d'Assyrie sont mentionnés *Ra-su-nu mât Dimašqi* et *Me-ni-hi-im-me ali Sa-me-ri-na-a-a*. Ce dernier, Menahem de Samarie, est certainement le roi d'Israël. Quant à *Rasûnu* de Damas, c'est le fameux *Rasôn* (Râṣîn, du texte massorétique), roi d'Aram, qui, avec l'appui d'Israël, attaquera Juda à la fin du règne de Joatham et au début de celui d'Achaz (II Reg., XV, 37 sq.; XVI, 5-9; II Chron., XXVIII, 5 sq.; Is., VII, 1 sq.).

En 734 d'après la *Chronique des Éponymes* (*Canon B*), Téglath-Phalasar III fit une campagne « en Philistie (*Pi-lis-ta*) », dont quelques faits sont rapportés dans la petite inscription, malheureusement mutilée, *III Rawlinson*, 10, n° 2, l. 6 sq. Après avoir soumis plusieurs villes côtières de la Syrie du Nord, le roi d'Assyrie descendit vers *Bît-Ḫu-um-ri-a* (Israël), s'empara de la ville d'*A-bi-il-ak-ka* (*Abel-beth-Ma'akâ* de II Reg., XV, 29, auj. Abil), puis alla piller Gaza, dont le roi *Ḫa-a-nu-u-nu* s'était, à son approche, enfui en Égypte. C'est à ce moment, sans doute, qu'Achaz, inquiété par les menaces de Rasôn, roi de Syrie, et de Péqah, roi d'Israël, fit appel au secours des Assyriens (II Reg., XVI, 7 sq.). Chargé du butin de Gaza, le conquérant revint en Israël, le livra au pillage, et emmena en captivité une partie de la population : Péqah fut renversé et mis à mort par une conjuration de gens partisans de l'Assyrie, dont le chef *A-u-si-'* (Osée), établi roi par Téglath-Phalasar, fut assujetti à un tribut de 10 talents d'or (*III Rawlinson*, 10, n° 2, l. 15-18 : cf. II Reg., XV, 29-30).

En 733 et 732 (*Chron. des Épon.*), ce fut le tour de Damas. Téglath-Phalasar marcha contre Rasôn, l'assiégea dans sa capitale « comme un oiseau dans une cage », abattit ses parcs, dévasta ses propriétés, pilla ses biens, fit de nombreux captifs; bref, « mit en ruines comme par un déluge 591 villes... de 16 districts du pays de Damas. » (*Annales*, l. 195-209; cf. II Reg., XVI, 9; Is., XVII, 1-3.)

Après avoir reçu la soumission de diverses tribus arabes, le roi d'Assyrie revint en Israël où, semble-t-il, Osée, son vassal, se trouvait aux prises avec une révolte : le récit des *Annales* (l. 228-234) est ici en mauvais état; on y voit du moins que Téglath-Phalasar parcourut le pays « comme un ouragan » et emmena en captivité les habitants de diverses villes, entre autres de *Ḫi-na-tu-na* (*Ḫannâtôn*, en Jos., XIX, 14, identifiée « généralement avec *Kafr-'Anân* au Sud-Ouest de Safed » *Revue bibliq.*, 1908, p. 519), d'*A-ru-ma* (*'Arûmâh*, en Jud., IX, 41, aujourd'hui *El-'Ormeh*, au Sud de Naplouse, *Revue bibliq.*, 1910, p. 197), de *Ma-ru-um* (cf. *Mêrôm*, en Jos., XI, 5, 7, « près du lac Hûleh » *Revue bibliq.*, 1910, p. 197), et peut-être de *Qa-[na]*, (« *Qânâh*, aujourd'hui *Qânâ*, au Sud-Est de Tyr » *Revue bibliq.*, 1908, p. 519), ou de *Qâ[d-šu]* (*Qedés*, de II Reg., XV, 29, probablement la moderne *Qades*, au nord-ouest du lac *Hûleh*).

Une tablette de Nimrûd (*II Rawlinson*, 67, l. 57-63; Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglath-Pilesers III*, t. I, p. 54, sq., et t. II, p. 24) énumère les différents princes des contrées de l'Ouest assujettis au tribut par Téglath-Phalasar III. Ce sont : Kuštašpi de Kumuḫa (Commagène); Urikki de Qûa (Cilicie, que Winckler, *Alttestam. Untersuch.*, p. 172 a reconnu dans *miqwêh*, I Reg., X, 28 = *miqwê'*, II Chron., I, 16); Sibitti-bi'il de Gubla (*Gebal*, Ez., XXVII, 9, Byblos, aujourd'hui Djebeil); Pisiris de Gargamiš (*Kark^e^mîš*, de la Bible, aujourd'hui Djerâbîs, sur la rive orientale de l'Euphrate); Eni-ilu de Ḫamath (bibl. *Ḥamat*, sur l'Oronte, aujourd'hui Ḥamâ); Panammu de la ville de Sam'al (sans doute capitale du petit royaume de Iâdi, *supra*, col. 785, et qu'il faut probablement localiser à Zindjirli, entre Antioche et Mar'aš, *Revue bibliq.*, 1910, p. 183 sq.); Tarhulara de Gurgum (aux environs de Mar'aš, Dussaud, *Revue archéolog.*, 1908, t. I, p. 230); Sulu[mal de Melid] (la Mélitène des Grecs, d'après Dussaud, *loc. cit.*); [Dadilu de Kaska]; Uassurme de Tabal (bibl. *Tûbal*, Gen., X, 2, etc.); Ušhiti de Tuna; Urballa de Tuḫana; Tuḫamme [d'Ištunda; Urîmme de Ḫubišna]; Matan-bi'ilu d'Arwad (*'Arwâd*, Ez., XXVII, 8, 11, aujourd'hui, île de Ruâd, voir : *Supplément*, t. I, col. 597, 598); Sanibu de Bît-Ammana (Ammon); Salamanu de Ma'ba (Moab); [? Osée d'Israël?]; Mitinti d'Ascalon; *Ia-u-ḫa-zi* de *Ia-u-da* (Achaz de Juda); Qaušmalaka d'Uduma (Edom); Mus... de...; Ḫanunu de Ḫazat (bibl. *'Azzâh*, Gaza).

Les rares documents cunéiformes relatifs au règne de **Salmanasar V** (727-722), fils et successeur de Téglath-Phalasar III, ne nous renseignent en aucune manière sur l'expédition qu'il fit contre Osée d'Israël d'après II Reg., XVII, 3. Ils ne nous renseignent pas davantage sur le siège de Samarie raconté en II Reg., XVII, 4 sq., et XVIII 9 sq. La *Chronique babylonienne B* (I, 27-28) dit bien, il est vrai, qu' « au mois de Tebet le 25e jour, Salmanasar en Assyrie s'assit sur le trône la ville de *Ša-ba*(ou *ma*)*-ra-'in* il détruisit. » La lecture *Šabara'in* est la plus probable : la ville ainsi désignée est sans doute identique à *Sibraîm* d'Ez., XLVII, 16, située entre la région de Damas et celle de Ḫamath, et peut-être à *S^e^pharwaîm* de II Reg., XVII, 24, mentionnée à la suite de Ḫamath. Mais, même si l'on adopte la lecture *Šamara'in*, il est bien difficile d'y reconnaître le nom de Samarie, écrit d'ordinaire *Sa-me-ri-na* : la gutturale faible à la dernière syllabe

serait inexplicable; d'ailleurs, la destruction de *Šabara'in* ou *Šamara'in* dut avoir lieu dès le début du règne de Salmanasar V, puisque la *Chron. bab. B.* n'indique point ici d'autre date : or Samarie ne fut certainement pas ruinée si tôt, si l'on en croit les récits bibliques et les affirmations de Sargon.

Sargon II (722-705), l'usurpateur qui succéda à Salmanasar V sur les trônes de Ninive et de Babylone, s'attribue expressément, en effet, en plusieurs de ses inscriptions, la conquête de Samarie et de tout le pays de Bît-Ḫumrî : il s'empara de la ville, déporta 27 290 de ses habitants (cf. II Reg., xvii, 6; xviii, 11), la repeupla en y amenant des gens d'autres pays conquis (cf. II Reg. xvii, 24 sq.), y établit comme gouverneur un de ses généraux, et lui imposa tribut. (*Inscript. des Fastes*, l. 23-25; *Annales*, l. 11-17; cf. *Inscript. de la salle XIV*, l. 15, et *du pavé des portes*, iv, l. 31 sq., au palais de Khorsabad, dans Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, 1889.)

Il est difficile d'admettre que Sargon ait revendiqué si nettement la prise de la capitale d'Israël, si cet événement se produisit durant le règne de son prédécesseur. Pourtant, les textes bibliques qui, sur plusieurs points, s'accordent admirablement avec ceux du roi d'Assyrie et les complètent, semblent bien, dans leur état actuel, attribuer cette conquête à Salmanasar V plutôt qu'à Sargon, dont ils ne font nulle mention.

II Reg., xvii, 3 sq. rapporte les démêlés de Salmanasar avec Osée roi d'Israël, et ajoute (5-6) : « Le roi d'Assyrie... monta (contre) Samarie et en fit le siège pendant trois ans. L'an 9 d'Osée, le roi d'Assyrie prit Samarie... » Bien que rien n'indique un changement de règne, on peut supposer d'après les déclarations de Sargon que « le roi d'Assyrie » qui mit le siège devant Samarie était Salmanasar, et que « le roi d'Assyrie » sous le règne de qui la ville succomba au bout de « trois ans » était Sargon.

II Reg., xviii, 9-11 se laisse moins aisément interpréter. « L'an 4 du roi Ézéchias, soit l'an 7 d'Osée fils d'Elâ, roi d'Israël, Salmanasar roi d'Assyrie monta contre Samarie et en fit le siège. [10] Il la prit (*Ket.*; ils la prirent *Qeri*) au bout de trois ans : l'an 6 d'Ézéchias, soit l'an 9 d'Osée roi d'Israël, Samarie fut prise. [11] Le roi d'Assyrie emmena Israël captif en Assyrie... » Au vers. 10, la leçon du *Qeri* « ils (les Assyriens?) la prirent » est fort douteuse : les LXX et la Vulgate ont le singulier qui est plus normal, puisqu'il n'a pas été fait mention des Assyriens dans les lignes précédentes; le sujet ne peut être que « Salmanasar, roi d'Assyrie » du v. 9. On pourrait supposer que le nom de Salmanasar a été introduit ici par influence de II Reg. xvii, 3 (cf. Dhorme, *Revue bibliq.*, 1910, p. 371); mais je croirais plutôt à l'intercalation au v. 10 du mot *wayyilkᵉdâh*, « et il la prit » : on comprend sans peine qu'un scribe ait ajouté ce terme à la mention du siège. En le retranchant, on obtient un texte parfaitement clair et qui n'offre plus de difficulté : Salmanasar... mit le siège devant Samarie; au bout de trois ans..., la ville fut prise, et le roi d'Assyrie (Sargon, au début de son règne) déporta Israël en Assyrie.

II Reg., xvii, 6 et xviii, 11 indiquent les régions où furent déportés les captifs de Samarie : « Ḥalaḥ, les rives du Ḥabûr, fleuve de Gôzân, et les villes des Mèdes. » Sur les « villes des Mèdes » (LXX : « montagnes des Mèdes ») situées sans doute à la frontière orientale de l'Assyrie, nous n'avons aucune précision. *Ḥalaḥ* (assyr. *Ḫa-laḫ-ḫa*, *Ḫa-laḫ-ḫi*, *Ḫa-la-ḫi*) était située dans le voisinage de Ḥarrân; le *Ḥabûr* (assyr. *Ḫa-bur*) est le Χαβώρας des écrivains grecs, affluent de la rive gauche de l'Euphrate, et la contrée de Gôzân (assyr. *Gu-za-na*) qu'il arrose est la Γαυζανῖτις de Ptolémée (*Geogr.*, V, xviii, 3, 4), au Sud de Nisibe, et à l'Est de Ḥarran (cf. II. Reg., xix, 12 = Is., xxxvii, 12).

Un certain nombre de lettres et de contrats, provenant des villes de *Kannu'* (cf. *Kannéh*, Éz., xxvii, 23) et de *Kar-A-U*, situées précisément dans la même région que Ḥarran, Ḥalaḥ et le pays de Guzana, contiennent des noms de signataires ou de témoins d'origine israélite, vivant en cette contrée, entre 650 et 606 environ, et qui sont sans doute des descendants des déportés de Samarie (cf. Schiffer, *Keilinschr. Spuren d. in d. zweiten Hälfte d. 8 Iahrhunderts von d. Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier* (*10 Stämme*), *Beihefte z. Oriental. Literaturzeitung*, 1907; Mgr L. Gry, *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie, Museon*, t. xxxv, 1923, p. 153-170).

Israël fut repeuplé par des gens que les Assyriens y amenèrent d'ailleurs (II Reg., xvii, 24) ; de Babylone, de Kutha (sumér. *Gú-dù-a*, assyr. *Ku-tu-u*, auj. Tell-'Ibrahîm), de 'Awwâ (inconnue), de Ḥamath, et de Sépharvaïm (probablement identique à *Šabara'in* de *Chron. bab. B*, t, i, p. 28, sup., col. 786). Ces colons nouveaux n'arrivèrent pas tous en un seul convoi, mais ils furent envoyés à des dates diverses, à mesure que des conquêtes nouvelles en fournissaient l'occasion. D'ailleurs, la liste donnée par la Bible, et qu'on n'a pas retrouvée dans les textes de Sargon, ne doit pas être considérée comme complète : on sait en effet qu'en 715, le roi d'Assyrie déporta dans la région de Samarie plusieurs tribus arabes : les *Ta-mu-di* (Tamudéens, des environs de Ḥégra); les *I-ba-di-di*, les *Mar-si-ma-nu* (Μαισαιμανεῖς de Ptolémée, cf. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*? p. 304), et les *Ha-ia-pa-a* (cf. *'Eyphâh*, « fils de Madian » Gen., xxv, 4) « tribus lointaines qui habitaient le désert, et que nul sage et nul scribe ne connaissaient. » (*Annales*, l. 95 sq.)

La seconde année de son règne (720), Sargon dut intervenir à nouveau dans l'Ouest pour réduire une double coalition, fomentée, ou, en tout cas, soutenue par l'Égypte. Après avoir usurpé le trône de Ḥamath, un aventurier, Iaubi'di, avait rassemblé à Qarqar, avec ses propres troupes, celles d'Arpad (*'Arpad*, II Reg., xviii, 34; xix, 13 = Is., xxvi, 19; xxxvii, 13, etc..., aujourd'hui Tell-Erfâd, au Sud de 'Azaz), de Ṣimirra (auj. Ṣumra), de Damas et de Samarie, dont la nouvelle population était composée en partie de colons que Sargon avait déportés de Ḥamath (II Reg., xvii, 24). Le roi d'Assyrie s'empara de Qarqar, y mit le feu, châtia cruellement les rebelles et descendit en hâte vers le sud de la Palestine, où Ḥanunu roi de Gaza et Sib'u général des troupes égyptiennes (*Sib'u turtânu Muṣuri*) avaient opéré leur jonction. Il les atteignit à *Rapiḫu* (aujourd'hui *Tell-Rifaḥ*) : Sib'u s'enfuit, Ḥanunu fut fait prisonnier, et la ville de Rapiḫu fut incendiée (*Annales*, l. 23-31; *Inscr. des Fastes*, l. 25-36 : en ce dernier document la campagne de Rapiḫu est racontée avant celle de Qarqar). *Sib'u*, le général égyptien ici mentionné et distingué de *Pir'u* (cf. hébr. *Par'ôh*) roi de *Muṣuri* (cf. *Fastes*, l. 27; *Annales*, l. 97), est probablement le même personnage que *Sô'* (ponctuer *Séwé'*, ou lire Sébé'?), avec qui Osée était entré en relations, vers 725, avant de refuser le tribut à Salmanasar (II Reg., xvii, 4) : si la Bible donne à *Sô'* le titre « roi d'Égypte » c'est qu'il était probablement en même temps que général en chef (*turtânu*) des armées égyptiennes, roitelet de l'une des principautés du Delta (cf. Maspero, *Hist. ancienne*, t. iii, p. 213, n. 1; Alt, *Israel und Aegypt*, p. 58), ou, peut-être, qu'il devint par la suite roi d'Égypte, sous le nom de Šabaka (cf. Hall, dans *Cambridge ancient history*, t. iii, p. 274 sq.).

Juda, où régnait probablement Ézéchias, n'est pas mentionné parmi les rebelles : il avait dû faire acte

de vassalité, et donner ainsi à Sargon l'occasion de se proclamer dans l'*inscript. de Nimrûd*, l. 8 (datée de 717), « celui qui a soumis le pays de *Ia-u-du* dont le site est lointain. » L'expression « dont le site est lointain » ne permet guère, en tout cas, de reconnaître ici le pays de Iâdi (*sup.*, col. 785) en Syrie septentrionale, localisé presque sur la frontière occidentale de l'Assyrie.

Une nouvelle révolte rappela Sargon en Philistie au cours de l'année 711. Le roi d'Assyrie avait déposé *Azuri*, roi d'Asdod, qui cherchait à détourner ses voisins de payer le tribut : il avait établi à sa place son frère *Ahimîti*. Mais ce dernier n'avait pas tardé à être détrôné et à être remplacé par un certain *Iamâni*. Cet aventurier s'était empressé de reprendre les louches manœuvres d'Azuri, et s'efforçait d'entraîner dans une coalition contre l'Assyrie, la Philistie, Juda, Édom, Moab, la côte méditerranéenne, contrées assujetties au tribut, et surtout « *Pir'u*, roi d'Égypte, un prince qui n'était pas capable de les secourir. » Sargon se mit aussitôt en campagne, ou plutôt, envoya son *turtânu*, général en chef (cf. Is., xx, 1) réduire le rebelle et mettre le siège devant Asdod. *Iamâni* s'enfuit vers l'Égypte, mais fut livré au vainqueur par le roi de *Meluhha*. Asdod, Gath (*Gi-imt-u*) et Asdod maritime (*As-du-di-im-mu*) furent prises et pillées (voir *Fastes*, l. 90-112; *Annales*, l. 215 sq.; *Prisme* S. 2022..., l. 1 sq.). — Il est probable que docile aux directions d'Isaïe qui s'appliquait à mettre Juda en garde contre le danger de s'appuyer sur l'Égypte pour secouer le joug assyrien (cf. Is., xx, 5-6), Ézéchias ne répondit point aux avances de Iamâni; son royaume en tout cas, n'eut point à souffrir de l'expédition de Sargon contre Asdod.

C'est au temps de Sargon que commence à agir en Babylonie *Mérodach-baladan II* (bab. *Marduk-apal-iddin*), dont II Reg., xx, 12 sq. (= Is., xxxix) rapporte les relations avec Ézéchias. Monté sur le trône de Babylone trois mois après l'intronisation de Sargon en Assyrie (*Chron. bab. B.*, t. i, p. 31), il fut attaqué, et mis en fuite, la douzième année de son règne (710) par le roi d'Assyrie qui, en nisan 709, se fit reconnaître roi de Babylone. Dépouillé de sa couronne, mais non découragé, Mérodach-baladan se réfugia dans les marais du Bît-Iakin, sur la côte nord-est du golfe Persique, et attendit l'occasion propice pour rentrer en scène. La mort de Sargon, en 705, la lui fournit; il sortit de sa retraite à la tête de bandes de Chaldéens et d'Araméens, renversa Marduk-zâkir-šuma qui s'était emparé du trône, et redevint roi pendant neuf mois (704). C'est sans doute à cette époque qu'il envoya une ambassade à Jérusalem : en prévision d'une attaque possible des Assyriens, il avait intérêt à chercher dans l'Ouest des alliés susceptibles de leur créer des difficultés. Sa démarche fut inutile : **Sennachérib (705-681)**, fils et successeur de Sargon II, à peine affermi sur le trône, s'empressa de descendre en Babylonie; battu, avec les Élamites ses alliés, dans la région de Kiš (aujourd'hui El-Oheimir), Mérodach-baladan dut s'enfuir de nouveau dans les marais, puis en 700, à Nagiti-raqqi sur la côte élamite, où le roi d'Assyrie vint, en 694-693, lui infliger une défaite définitive.

Pendant que Sennachérib refaisait la conquête de la Babylonie, et soumettait les Araméens nomades et les Kassites (*Kaššî*, Κοσσαιοι des Grecs), puis les peuplades de la frontière médique (704-702), l'Occident recommençait à s'agiter : confiants dans les secours de l'Égypte, les rois et les princes de la côte méditerranéenne croyaient venue l'heure de secouer le joug. Sennachérib consacra à les réduire sa troisième campagne, celle de l'année 701. Le récit assez détaillé des faits nous est conservé dans le *Prisme de Taylor* (*I Rawlinson*, 37-42), II, 34-III, 41, et dans le *Prisme B. M.* 103 000 (*Cuneiform texts...*, t. xxvi), ii, 58-iii, 81. L'approche des troupes assyriennes effraya le roi de Sidon, *Lu-li-i* (Ἐλουλαῖος; cf. Josèphe, *Antiquités jud.*, IX, xiv, 2) qui s'enfuit par mer. Sidon la Grande et Sidon la Petite (= probablement Sidon maritime et Sidon continentale, *Sidôn yâm* et *Sidôn šêd* de l'inscription de Bod'aštart, en Clermont-Ganneau *Recueil d'archéol. orient.*, t. v, p. 217 sq., cf. *Revue bibliq.*, 1903, p. 413, et 1910, p. 506); *Bît-zi-il-te* (auj. *Zaitâ*); *Sa-ri-ip-tu* (*Sârᵉphat*, Abd. 20, auj. Sarafend); *Ma-hal-li-ba* (« *Mehalleb* qu'il faut lire au lieu de *'Ahlâb* et de *Hélbâh*, dans Jud., i, 31, et au lieu de *Mêhêbél* dans Jos., xix, 29 » *Revue bibliq*, 1910, p. 506); *U-šû-ú* (auj. Râs-el-'Aïn, *Revue bibliq.*, 1908, p. 511 sq.); *Ak-zi-bi* (*'Akzîb* Jud., i, 31; Jos., xix, 29; auj. Ez-zib), *Ak-ku-u* (*'Akkô*, Jud., i, 31, etc.., auj. 'Akkâ, Saint-Jean-d'Acre) s'empressèrent de se soumettre. Sennachérib leur donna comme roi *Tu-ba-'a-lu*, (cf. le nom du père de Jézabel, *'Etba'al*, I Reg., xvi, 31, et Ἰθόβαλος, Εἰθώβαλος, Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, xiii, 1-2; *C. Ap.*, i, 18), auquel il imposa un tribut annuel. En même temps que ce nouveau roi de Phénicie, d'autres princes de la région affirmèrent leur vassalité en apportant leurs présents : ce sont *Minhimmu* de Samsimurûna, *Abdi-li'ti* d'Arwad, *Uru-milki* de *Gu-ub-la* (Byblos), *Mitinti* d'Asdod, *Budu-ilu* d'Ammon (*Bît* ᵖᵖ*Am-ma-na*), *Kammusu-nadbi* de Moab (*Ma-'a-ba*), et *Malik-râm* d'Édom (*U-du-um-ma*) : bref, « l'ensemble des rois d'*Amurrû*. »

Le roi d'Ascalon (*Is-qa-al-lu-na*, bibl. *'Ašqᵉlôn*, auj. *'Asqalân*), *Si-id-qa-a* (cf. le nom du roi de Juda *Sidqiyyâhû*, II Reg., xxiv, 17 etc...), qui refusait de se soumettre, fut fait prisonnier et déporté en Assyrie avec ses dieux et sa famille; le fils de Rukibtu, son prédécesseur, nommé *Šarru-lû-dâri*, fut établi, à sa place, sur le trône par les Assyriens, et assujetti au tribut. Les villes de *Bît-Da-gan-na* (bibl. *Bêit-Dâgôn*, auj. Beit-Dedjân), *Ia-ap-pu-u*(bibl. *Yâphô*, *Yâphô'*, auj. Jâfâ), *Ba-na-a-a-bar-qa* (bibl. *Benêi-Bôrâq*, Jos., xix, 45, auj. Ibn-Ibraq), et *A-zu-ru* (auj. Jâzûr), qui dépendaient de Sidqâ, essayèrent de résister : Sennachérib y mit le siège, s'en empara et les livra au pillage.

Restait à soumettre Accaron et le royaume de Juda. Le roi d'*Accaron* (*Am-qar-ru-na*, bibl. *'Eqrôn*, auj. 'Aqîr), *Pa-di-i*, était un vassal fidèle de l'Assyrie; les ministres, les princes et le peuple de sa ville s'étaient révoltés contre lui, et l'avaient livré enchaîné à Ézéchias de Juda (*Ha-za-qi-a-ú mât Ia-u-da-a-a*) qui le retenait en prison. L'arrivée de Sennachérib en Palestine inquiéta les rebelles qui s'empressèrent de faire appel « aux rois d'Égypte (*Mu-su-ri*) ainsi qu'aux archers et aux chars à chevaux du roi d'Éthiopie (*Me-luh-hi*). » Le choc entre Égyptiens et Assyriens eut lieu au voisinage d'*Al-ta-qu-ú* (bibl. *'Eltᵉqêh*, *'Eltᵉqê'*, Jos., xix, 44; xxi, 23) : Sennachérib victorieux assiégea, prit et pilla *Al-ta-qu-u* et *Ta-am-na-a* (bibl. *Timnâh*, Jos., xv, 10; xix, 43, etc...; auj. Tibneh). Puis il se tourna vers Accaron, mit à mort et empala autour de la ville les chefs de la révolte, emmena en captivité les autres coupables, et fit grâce aux innocents. Padî, relâché par Ézéchias, fut remis sur le trône et assujetti de nouveau au tribut.

Infidèle aux directions d'Isaïe, et trop rempli de confiance en la valeur des travaux exécutés pour la défense de Jérusalem (II Chron., xxxii, 1 sq.; cf. Is., xxii, 8 sq.) et en l'efficacité du secours de l'Égypte (cf. Is., xxx-xxxi), le royaume de Juda méritait un châtiment. Voici comment Sennachérib raconte son expédition contre Ézéchias : « Quant à Ézéchias le Judéen qui ne s'était pas soumis à mon joug, j'assié-

geai et je pris 46 de ses villes fortes entourées de murs, et des villes sans nombre, de moindre importance, situées dans leurs alentours, grâce au pilonnement des béliers, au choc des engins de siège, aux assauts d'infanterie, aux mines, brèches et démolitions. J'en fis sortir 200 150 personnes, grands et petits, hommes et femmes, des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, du gros et du petit bétail sans nombre, que je comptai comme butin. Lui-même, je l'enfermai dans Jérusalem (*Ur-sa-li-im-mu*) sa capitale, comme un oiseau en cage. J'établis contre lui des circonvallations, et quiconque sortait par la porte de sa ville, malheur à lui! Ses villes, que j'avais pillées, je les retranchai de son pays pour les donner à Mitinti, roi d'Asdod, à Padî, roi d'Accaron, et à Ṣilli-Bêl, roi de Gaza : j'amoindris ainsi son pays. Au tribut que précédemment donnait leur pays, j'ajoutai et leur imposai des dons et présents pour ma Majesté. Quant à Ezéchias (*Ha-za-qi-a-ú*), la redoutable splendeur de ma Majesté l'abattit! les Arabes (*Ur-bi*) et ses meilleurs (?) soldats, qu'il avait fait entrer à Jérusalem sa capitale pour la rendre plus forte, firent défection. Avec 30 talents d'or, 800 talents d'argent, des pierres précieuses, des collyres, de la pierre DAG-GAS-SI, de gros morceaux de pierre AN-GUG-ME, des lits en ivoire, des fauteuils en ivoire, de la peau d'éléphant, des dents d'éléphant, de l'ébène, du buis, divers objets, un lourd trésor, et ses filles, les dames de son palais, les chanteurs, les chanteuses, je les emmenai derrière moi à Ninive, ma capitale; et il envoya ses messagers pour donner le tribut et faire acte de soumission. » (*Prisme de Taylor*, III, 11-41; *BM.* 103 000; III, 38-81.)

De ce récit on rapproche communément II Reg., XVIII, 13-XIX, 37 (reproduit avec légères variantes en Is., XXXVI-XXXVII, et résumé en II Chron., XXXII, 1, 9-22) : Sennachérib s'empare des villes fortes de Juda : Ezéchias lui envoie demander ses conditions de paix, à Lachis, et lui verse un tribut de « 300 talents d'argent et 30 talents d'or ». Néanmoins, le roi d'Assyrie ne se retire pas : de Lachis il dépêche une ambassade à Jérusalem pour engager la ville à se soumettre, sans se laisser tromper plus longtemps par Ézéchias. Finalement, à la prière de ce dernier, Dieu lui-même vient : l'Ange de Yahweh sème la mort dans le camp des Assyriens; la ville est ainsi miraculeusement délivrée, et Sennachérib, ayant perdu 185 000 hommes, rentre à Ninive où quelque temps après il est assassiné.

Il est certain que II Reg., XVIII, 13-16 (les versets 14-16 sont omis en Is., XXXVI et II Chron., XXXII) est un résumé des faits que les *Annales* de Sennachérib rapportent plus longuement. Deux divergences seulement apparaissent entre les deux récits : l'une, relative au nombre des talents d'argent payés par Ézéchias (Bible 300; Senn. 800), peut s'expliquer par la valeur différente des poids chez les Hébreux et les Assyriens; — l'autre est plus surprenante peut-être : les *Annales*, plus détaillées pourtant, ne parlent point ici de Lachis, où, d'après la Bible, les envoyés d'Ézéchias vinrent trouver Sennachérib.

Que ce dernier ait fait un séjour à Lachis, on n'en saurait douter. Le British Museum possède en effet, une série de reliefs représentant le siège, l'assaut et la prise de cette ville par Sennachérib (Layard, *Monuments of Niniveh*, t. II, pl. 21-23). Sur l'un d'entre eux, une petite inscription donne de la scène figurée l'explication suivante : « Sennachérib, roi du monde, roi d'Assyrie, s'assit sur un fauteuil, et le butin de Lachis (*La-ki-su*) passa devant lui. » Mais si cette conquête, à laquelle les reliefs en question paraissent attribuer une importance relativement considérable, eut lieu durant l'expédition de 701, on demeure étonné que les *Annales* n'en fassent point explicitement mention. Ne conviendrait-il pas dès lors, de supposer que la prise de Lachis eut lieu plutôt après l'an 691, date à laquelle s'arrêtent les inscriptions officielles de Sennachérib, et que le mot *Lakišah*, en II Reg., XVIII, 14, est une addition suggérée par le verset 17?

Cette hypothèse paraît bien être confirmée par la suite du texte biblique. Ézéchias s'étant soumis aux conditions dictées par Sennachérib, celui-ci n'a plus aucune raison de continuer le siège de Jérusalem : le récit II Reg., XVIII, 17-XIX, 37 (= Is., XXXVI, 2-XXXVII, 38) a donc des chances sérieuses de rapporter des faits survenus à une époque différente, comme l'ont reconnu, entre autres G. Rawlinson (*Herodotus*, 3e édit., t I, p. 484), Winckler (*Alttestamentl. Untersuch.*, p. 26 sq.; *Gesch. Bab. u. Ass.*, p. 254 sq.) Dhorme (*Revue bibliq.*, 1910, p. 511 sq.) etc... De fait, le séjour de Sennachérib à Lachis et la délivrance miraculeuse de Jérusalem y sont représentés comme des épisodes d'une même campagne, laquelle, semble-t-il, est d'une date notablement postérieure à 701. En effet : *a*) entre les deux messages de Sennachérib à Ézéchias, le roi d'Assyrie, qui a quitté Lachis pour aller assiéger Libnâ (dans le sud-ouest de la Palestine), apprend que Tirhâqâ, roi de Kuš, est en marche pour l'attaquer (II Reg., XIX, 8-9 = Is. ,XXXVII, 8-9). Or, il est probable, pour ne pas dire plus, que Tirhâqâ ne commença pas à régner avant 693 (cf. Maspero, *Hist. anc.*, t. III, p. 361.)

b) D'après II Reg., XIX, 35-37 (= Is., XXXVII, 36-38), après son échec devant Jérusalem, Sennachérib s'en retourna et demeura à Ninive; puis il périt assassiné en 681. Ce renseignement, difficilement explicable si la défaite du roi d'Assyrie eut lieu lors de sa troisième campagne (701), se comprend assez aisément si elle se produisit à une date plus rapprochée de la fin du règne.

c) On sait d'ailleurs qu'après la bataille de Ḫalûlê (691), et probablement avant la seconde conquête de Babylone (689), Sennachérib fit une nouvelle expédition vers le Sud-Ouest. Une tablette en assez mauvais état, dont le P. Scheil avait publié d'abord la transcription et la traduction (*Oriental. Literaturzeitung*, 1904, col. 69 sq.; texte publié par Ungnad, *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, t. I, n° 77, p. 73-75) donne, en effet, à la suite de la bataille de Ḫalûlê, les renseignements suivants (l. 22-27) : « ...[*Telḫu*]*nu*, reine des Arabes (*A-ri-bi*), au sein du désert,... je lui pris des chameaux. Elle, avec Ḫazailu, [la redoutable splendeur de ma Majes]té les abattit, ils abandonnèrent leurs tentes;... dans la ville d'*A-du-umma-te*, pour (sauver) leur vie, ils s'enfuirent... *A-du-um-ma-tu*, située au sein du désert..., (lieu) de soif, où il n'y a ni nourriture ni boisson... » (Cf. Asarhaddon, *Prismes A et C.*, II, l. 55 sq.; *Prisme S.*, IV, 2 sq. « *A-du-mu-u*, forteresse du pays d'*A-ri-bi*, que Sennachérib, roi d'Assyrie, le père qui m'a engendré, avait conquise, et dont il avait emmené les dieux en Assyrie... »). Cette ville d'*Adummatu* est identifiée par le P. Dhorme « avec la *Dûmâh* biblique, qui correspond à Dûmat-el-Djendel, aujourd'hui El-Djôf, à l'entrée du Nefoud. » (*Revue bibliq.*, 1910, p. 516.)

Cette victoire sur les Arabes explique le titre « βασιλέα Ἀραβίωντε καὶ Ἀσσυρίων » dont Hérodote qualifie Sennachérib dans le récit d'une expédition de ce roi contre l'Égypte, terminée par un échec assez analogue à celui que rapporte la Bible. (Hérod., II, 141.)

De ces divers indices, on peut conclure,avec une sérieuse probabilité, que la prise de Lachis, le siège de Libnâ, la marche de Tirhâqâ contre Sennachérib et l'anéantissement miraculeux de l'armée assyrienne devant Jérusalem, événements racontés en II Reg., XVIII, 17-XIX, 37; Is., XXXVI-XXXVII et II Chron., XXXII, 9-22, sont postérieurs à la conquête des Arabes

par Sennachérib, et ont eu lieu à une date comprise entre 690 et 681.

Sur la mort du roi d'Assyrie, la Bible fournit le renseignement suivant : « Il arriva que tandis qu'il était prosterné dans le temple de Nisrok son dieu, 'Adrammélek et Šar'éṣer le frappèrent de l'épée, puis ils s'enfuirent au pays d''Ararat. Et 'Asarhaddon son fils régna après lui. » (II Reg., xix, 37 = xxxvii, 38, où est accolée à 'Adrammélek et Šar'éṣer l'épithète : « ses fils ».) La mention de Ninive, au verset précédent a donné occasion de croire que le meurtre de Sennachérib avait eu lieu en cette ville; mais le texte ne le dit point explicitement. Divers documents cunéiformes confirment et précisent de manière intéressante ce passage de la Bible.

a) *Chronique babyl. B.*, iii, 34-37 : « Le 20 Tebet (décembre-janvier), Sennachérib, roi d'Assyrie, *son fils* le tua dans une révolte... Du 20 Tebet au 2 Adar (février-mars) la révolte domina en Assyrie. Le 18 Adar, Asarhaddon, son fils, s'assit sur le trône en Assyrie. »

b) Grâce à plusieurs *duplicata* (Scheil, *Le Prisme S d'Assarhaddon*; — VAT 3458 dans *Altoriental. Texte und Untersuchungen*, I, 2, 1916, p. 136-138), F. Schmidtke a pu reconstituer à peu près intégralement le début du *Prisme brisé B* d'Asarhaddon, *III Rawlinson*, 15-16 (*Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien, und seine Thronbesteigung in Assyrien, 681 v. Chr.*, dans *Altoriental. Texte und Untersuch.*, I, 2, 1916, p. 90 sq.). De cette reconstitution, il ressort que Sennachérib établit prince-héritier l'un de ses fils, Asarhaddon; que *des frères* de celui-ci, furieux de ce choix, organisèrent une révolte et tuèrent leur père, puis s'enfuirent au pays de Ḫanigalbat, en Mésopotamie septentrionale; qu'Asarhaddon dût les poursuivre et réprimer la révolte avant d'entrer à Ninive et de prendre possession du trône.

c) Ašurbanipal (*Rassam*, iv, l. 70 sq., *V Rawlinson*, 4) raconte que, lors de sa conquête de Babylone, en 648, « le reste des gens, eux vivants, entre le *šêdu* et le *lamassu*, où ils avaient massacré Sennachérib, le père du père qui m'a engendré, là même, moi aussi, en sacrifice funéraire pour lui, je massacrai alors ces gens-là. Leurs chairs, dépecées, je les fis manger aux chiens, aux porcs, aux vautours, aux aigles, aux oiseaux des cieux, aux poissons de l'*Apsû*. »

Ce dernier passage indique nettement que Sennachérib fut assassiné à Babylone, et probablement à l'entrée du temple (Cf. *Code de Hammurabi*, xxv, 48 sq. : « ... le *šêdu* et le *lamassu*, dieux qui sont à l'entrée de l'*Ê-sag-il*... ». L'*Ê-sag-il* était le nom du temple de Marduk à Babylone. Or, Winckler a reconnu que l'inexplicable *Nsrk* du texte biblique n'était qu'une déformation intentionnelle de *Mrdk* = *Marduk*, analogue à celle qui a transformé, en Dan., ii, 49, etc..., le nom propre *'Abd-Nebô* en *'Abd-Negô*, *Die Keilinschrift. u. d. alte Testam.*, 2ᵉ édit., p. 85).

Des deux autres textes, il ressort qu'au cours d'une révolte fomentée par plusieurs fils de Sennachérib, l'un d'entre eux tua son père. Or, on connaît aujourd'hui les noms de cinq fils de Sennachérib : Asarhaddon, qui est hors de cause ici; Ašur-nâdin-šûma; Arad-Ninlil; Ašur-šûm-ušabši, et Ašur-ilu-muballitsu (Schmidtke, *Altorient-Texte u. Untersuch.*, t. i, 2, p. 104). Le seul qui puisse être rapproché de l''Adrammélek biblique (à lire probablement *'Arad-mélek*) est *Arad-Ninlil*, dont le second élément a pour équivalent sémitique *Bêltu*, *Bêlit*, « la dame », et peut-être aussi, bien que les textes ne l'aient point encore attesté, *malkatu*, « la princesse » (*Die Keilinschrift. u. d. alte-Testam.*, 3ᵉ édit., p. 84, n. 2. — Je dois signaler pourtant qu'en 1897, le P. Scheil croyait retrouver l'équivalent d'Adrammelek dans Ašur-šûm-ušabši, écrit idéographiquement *Ašur-MU-LI-IG*, *Zeitschr. für Assyriologie*, t. xi (1897), p. 425 sq.; *Revue bibliq.*, 1897, p. 207.)

Quant à Šar'éṣer, il est impossible de le ramener à l'un quelconque des noms cités; mais il correspond exactement à la seconde partie de *Nabû-šar-uṣur*, nom de l'éponyme de 682-681, et l'on ne peut guère douter qu'il représente ce personnage (cf. P. Rost, qui rétablit le texte biblique de la manière suivante : « Arad-melek [son fils et Nab] û-šar-uṣur... », *Die Keilinschrift. und das Alte Testam.*, 3ᵉ édit., p. 84, n. 3).

Durant le règne **d'Asarhaddon** (680-669), l'Égypte chercha encore, semble-t-il, à contrebalancer l'influence assyrienne dans les petits royaumes de Phénicie et de Palestine : c'est elle, vraisemblablement, qui suscita la révolte d'*Abdi-milkutti*, roi de Sidon, durement réprimée en 677 et 676; c'est, en tout cas, avec l'appui de *Tar-qu-u* roi de *Ku-u-si* (Tirhâqa roi de Kuš, cf. *supra*, col. 792) que *Ba'alu* roi de Tyr viola, en 671, le traité qu'il avait conclu peu de temps auparavant avec le roi d'Assyrie. Quoi qu'il en soit, Asarhaddon, jugeant dangereux cet adversaire de toujours, se fixa pour tâche de l'humilier et de l'abattre. Une première campagne en Égypte, en 675, échoua piteusement : « l'armée assyrienne dut s'enfuir par suite d'un violent cyclone. » (*BM 25091*, recto 15, dans S. Smith, *Babyl. historical texts*, pl. i et p. 12 et 14.) Une seconde, en 674, ne paraît pas avoir eu beaucoup plus de succès. Mais, en 671, tandis qu'une partie de ses troupes assiégeait Tyr révoltée, Asarhaddon faisait la conquête de l'Égypte, la morcelait, et en confiait l'administration à des roitelets, gouverneurs et fonctionnaires dévoués à l'Assyrie (*K 3082 + 3086 + S 2027*, dans Rogers, *Two texts of Esarhaddon, Haverford College studies*, nᵒ 2, + *Inscript. de Zindjirli*, verso l. 37 sq., dans Ungnad, *Vorderasiat. Schriftdenkm.*, t. i, nᵒ 78; cf. Dhorme, *Revue bibliq.*, 1911, p. 214 sq.). Un retour offensif de *Tarqû* (Tirhâqâ) contraignit l'armée assyrienne à se remettre en marche vers l'Égypte en 669; mais Asarhaddon mourut en route (*Chron. bab. B.*, t. iv, p. 30-31; *BM. 25091*, verso, 5-7). Il ne semble pas qu'Asarhaddon ait mené d'opérations militaires contre le royaume de Juda. Manassé, qui avait succédé à Ézéchias, est mentionné parmi les tributaires auxquels le roi d'Assyrie demanda du bois et d'autres matériaux pour la construction de son palais à Ninive : « Ba'alu roi de Tyr, Manassé roi de Juda (*Me-na-si-e šar* ᵃˡⁱ *Ia-u-di*), Qauš-gabri roi d'Édom, Muṣuri roi de Moab, Ṣillî-Bêl roi de Gaza, Mitinti roi d'Ascalon, Ikausu roi d'Accaron, Milkiašapa roi de Byblos, Matan-ba'al roi d'Arwâd, Abiba'la roi de Samsimuruna, Budu-ilu roi de Bît-Ammana (Ammon), Aḫi-milku roi d'Asdod » plus, dix rois de Chypre... (*Prisme B*, en *III Rawlinson*, 15-16, v, 13 sq.). Le roi impie, dont la conduite attira sur Juda les châtiments divins (cf. II Reg., xxi, 10-15; xxiii, 26; xxiv, 3-4; Jer., xv, 4) paraît d'ailleurs avoir accepté assez gaillardement l'influence, même religieuse, de l'Assyrie : en prenant le contre-pied de son père Ézéchias, en introduisant dans son pays, et jusque dans le Temple de Yahweh des cultes de divinités astrales et des pratiques de magie et de divination (cf. II Reg., xxi, 3 sq.) importés d'Assyrie et de Babylonie, il avait sans doute en vue d'attirer sur lui-même et sur son peuple les bonnes grâces du puissant roi de Ninive. Son long règne fut, en tout cas, une période de prospérité matérielle et de paix, dont Juda garda longtemps le souvenir : après la ruine de Jérusalem en 586, et le meurtre de Godolias, les Juifs réfugiés en Égypte répondront encore aux reproches de Jérémie par l'évocation des temps heureux, antérieurs à la Réforme de Josias, où leurs pères pouvaient offrir librement leurs hommages à la « Reine des

Cieux ». dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem (Jér., XLIV, 17-19).

Lorsqu'**Asurbanipal** (668-625), fils et successeur d'Asarhaddon, envoya ses troupes poursuivre la campagne préparée par son prédécesseur contre « Tarqû (Tirhâqâ) roi de *Mu-sur* (Égypte) et de *Ku-u-si* (Éthiopie) », il enjoignit à ses tributaires, « les vingt-deux rois de la côte de la mer, de l'intérieur de la mer (île de Chypre) et de la terre ferme » de mettre à la disposition de l'armée expéditionnaire leurs vaisseaux et leurs soldats (*Cyl. de Rassam*, I, 68 sq., dans *V Rawlinson*, 1). Manassé de Juda (*Me-na-si-e šar mât Ia-u-di*) figure encore au second rang dans la liste de ces princes soumis à l'Assyrie (*Rm.* 3, II, 26-49, dans Delitzsch, *Assyr. Lesest.*, 4e édit., p. 44), laquelle est identique (sauf les noms de *Iakin-lû* roi d'Arwâd, et d'*Ammi-nadbi* roi d'Ammon) à celle d'Asarhaddon, (*supra*, col. 794). — C'est au cours de cette campagne d'Égypte que fut saccagée Thèbes *Nô'' Amôn*), dont la ruine apparaîtra bientôt à Nahum (III, 8-10) comme une image anticipée de l'anéantissement de Ninive.

Les textes actuellement connus d'Ašurbanipal mentionnent deux expéditions de ce roi sur la côte de Phénicie et de Palestine : l'une, après son retour d'Égypte, vers 665 contre Ba'alu roi de Tyr (*Cyl. de Rassam*, II, 49 sq.); la seconde, probablement vers 648, contre les villes d'*U-su-u* (auj. Râs-el-'Aïn) et d'*Ak-ku-u* (Saint-Jean-d'Acre), qui s'étaient révoltées (*Cyl. de Rassam*, IX, 115 sq.). Mais ils ne rapportent aucune opération contre Juda.

Pourtant, si l'on en croit II Chron., XXXIII, 11-13, Manassé, chargé de chaînes, fut emmené captif à Babylone par les princes de l'armée du roi d'Assyrie; dans son exil, il s'humilia et obtint de Yahweh la faveur de revenir en son royaume. Ce renseignement, dont le IIe livre des Rois ne nous a conservé aucune trace, n'est pas confirmé positivement par les documents cunéiformes; mais leur silence n'autorise nullement à lui refuser toute valeur. En effet : *a*) En 652, le roi de Babylone, Šamaš-šûm-ukîn, frère d'Ašurbanipal, se révolta avec l'appui du roi d'Élam et « des rois de Gutium, d'Amurrû et de Meluhha. » (*Cycl. de Rassam*, III, 100 sq.) Il est possible que Manassé, l'un des rois d'Amurrû, c'est-à-dire de la région située à l'ouest de la Babylonie, ait fait partie de cette coalition contre l'Assyrie, et ait encouru par là quelque châtiment.

b) De fait, deux contrats assyriens trouvés à Gézer (Macalister, *The excavations of Gezer*, t. I, p. 22 sq.), dont l'un est daté du « 17 Siwan de l'année qui suivit l'éponymat d'Asur-dûra-usur, préfet de Mašhalzu », c'est-à-dire de 649, paraissent prouver qu'à ce moment « Gézer devait être occupée par une garnison assyrienne. » (*Revue bibliq.*, 1904, p. 585.)

c) Ašurbanipal savait, à l'occasion, user de clémence envers des rebelles qu'il estimait aptes à servir avantageusement par la suite ses propres intérêts. Ainsi, agit-il, vers 666, à l'égard de l'Égyptien Néchao Ier, qui avait été amené captif à Ninive : il le délivra de ses chaînes, lui fit cadeau de vêtements et d'insignes royaux, et le rétablit roi de Saïs (*Cyl. de Rassam*, II, 8 sq.). Il n'est donc pas impossible qu'il ait observé la même conduite à l'égard de Manassé.

L'Assyrie, qui avait atteint l'apogée de sa splendeur avec Ašurbanipal, ne tarda pas à décliner après la mort de ce roi, dont les successeurs, **Asur-étil-ilâni, Sin-sar-iskut et Asur-uballit II** se trouvèrent aux prises avec des difficultés trop graves pour pouvoir intervenir dans les affaires de Palestine. C'est Babylone maintenant qui va chercher à prendre dans le monde oriental la suprématie que s'était assurée Ninive.

C. *Israël et Babylone.* — A peine installé à Babylone, où il succédait à Kandalânu, **Nabopolassar** (625-605) s'appliqua à secouer le joug de Ninive et à reconquérir peu à peu son indépendance. Une tablette néo-babylonienne, *BM. 21 901* (publiée en 1923 par C.-J. Gadd, *The fall of Nineveh. The newly discovered babylonian Chronicle, no 21 901, in the British Museum, edited with transcription, translation, notes, etc...*; cf. Dhorme, *Revue bibliq.*, 1924, p. 218 sq.; J. Plessis (*La fin du royaume d'Assyrie*, dans le *Livre du Cinquantenaire de l'Univ. cathol. d'Angers*, 1925, p. 197 sq.), rapporte, pour les années 616 à 609, les principales phases de cette lutte qui aboutit à la ruine définitive de l'Assyrie. Soutenu alors par l'Égypte, le roi d'Assyrie, Sin-šar-iškun, essaya de s'opposer, avec des alternatives de succès et de revers, à l'envahissement progressif de son territoire. Mais, en 612, les armées babyloniennes de Nabopolassar jointes aux troupes médo-scythes de Cyaxare, s'emparèrent de Ninive et la ruinèrent pour jamais, réalisant ainsi surabondamment la prophétie de Nahum. Deux ans plus tard, Babyloniens et Médo-Scythes prirent et dévastèrent Ḫarran, dont le successeur de Sin-šar-iškun, *Ašur-uballit*, avait fait sa capitale. C'est alors que, appelé sans doute par le roi d'Assyrie, Néchao II, roi d'Égypte, s'empressa de se diriger vers l'Euphrate pour lui prêter main-forte : Josias, roi de Juda, qui tenta de s'opposer à son passage en Palestine, fut battu et tué à Mageddo, en 609 (II Reg., XXIII, 29-30; II Chron, XXXV, 20-25; cf. J. Plessis, *op. cit.*, p. 206 sq.). Après quelques dernières convulsions sur lesquelles nous ne sommes pas encore suffisamment renseignés, l'Assyrie disparut définitivement de la scène du monde, vers 606 : Nabopolassar et Cyaxare s'en partagèrent les dépouilles.

Pendant ce temps, Néchao II affirmait sa suzeraineté sur Juda (II Reg., XXIII, 33 sq.; II Chron., XXXVI, 3 sq.), la Phénicie et la Syrie septentrionale. Vieux et déjà malade, Nabopolassar confia à son fils Nabuchodonosor le soin de châtier celui qu'il regardait comme un satrape rebelle (cf. Bérose, dans Josèphe, *C. Ap.*, t. I, p. 19; Schnabel, *Berossos...*, p. 272). La rencontre eut lieu à *Karkémiš* (auj. Djérabîs), sur la rive droite de l'Euphrate (cf. Jér., XLVI) : Néchao, vaincu, dut reprendre la route d'Égypte, tandis que Nabuchodonosor rentrait en hâte à Babylone pour y recueillir la succession de son père qui venait de mourir (605).

Les inscriptions de **Nabuchodonosor II** (605-562), presque toutes relatives à des constructions de temples et de palais, ne nous apportent guère de renseignements précis sur ses expéditions militaires en général, et sur ses rapports avec la Palestine en particulier. Signalons cependant :

a) Pognon, *Les inscriptions babyloniennes du Wadi-Brissa* (1887), no 9, p. 120 sq. = Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im W. Brisa und am Nahr el-Kelb* (1906), pl. 39-40, col. IX, l. 13 sq. : « [13] En ce temps-là, le mont Liban (*šadû La-ab-na-nu*), montagne [des cèdres]... [23] qu'un ennemi étranger tenait en sa possession, [24] et dont il s'appropriait les produits : [25] ses habitants s'étaient envolés pour s'établir au loin. [26] Par la force de Nabû et Marduk, mes seigneurs, [27], au Liban, pour [faire lutte] [14] je rangeai [mes troupes]. [28] Son ennemi, en haut et en bas, [29] je le repoussai. Au cœur du pays je fis plaisir : [30] ses habitants dispersés [je les rassemblai] [32] et les ramenai chez eux... [47] Les habitants du Liban [48] en sécurité je les fis demeurer : [49] d'agresseur je ne tolérai pas chez eux. [50] Pour que nul n'y causât de dommage, [51] ma statue royale pour toujours [j'y dressai]... » Ce texte peut se rapporter à l'expédition de 605 contre Néchao (cf. Winckler, *Altoriental.*

Forschungen, t. I, p. 504 sq.), ou à une campagne postérieure.

b) *BM. Sp. II 407* (Strassmaier, dans *Hebraica*, t. IX, p. 5), *verso*, texte fort mutilé, et dont le sens est assez obscur :

2 .... chemin de montagne ....
3 .... chemin (?) de mort. Les armes. .....
4 les habitants du pays de *Ḫattu* (Syrie du Nord), au mois d'Yyyar, l'an 3
5 [de Nabuchodonosor roi de] Babylone, prirent position contre ses troupes.
6 [...ses troupes] il leva, et, en 13 jours, au
7 [pays de Ḫattu] quand il fut parvenu, des gens qui habitaient la ville d'*Am-ma-na-nu* (Anti-Liban).
8 .... leur ......leur tête il trancha
9 .. ..il pendit.
10 ....il fit prendre (route).

Cette campagne dans l'Ouest, la IIIᵉ année de Nabuchodonosor, est sans doute la même que celle dont il est question en II Reg., XXIV, 1 sq. : après avoir été assujetti à Nabuchodonosor « pendant trois ans », Joaqîm, roi de Juda, prit part à une révolte qui attira dans son royaume « des bandes de Chaldéens, d'Édomites (lire probablement *'édôm*, au lieu du texte massorétique *'arâm*), de Moabites et d'Ammonites, pour le détruire.

c) *L'inscription d'East India House* (*I Rawlinson*, 53-64, II, 12-29), présente une sorte de vue d'ensemble sur les expéditions de Nabuchodonosor, plutôt que la description d'une campagne déterminée : « Grâce au noble soutien (de Marduk), en des pays lointains, vers des montagnes distantes, de la Mer supérieure (Méditerranée) à la Mer inférieure (golfe Persique), par des chemins raides, des sentiers non frayés où la marche était embarrassée, où le pied n'était pas (sûr), par des routes difficiles et des chemins altérants, je me mis en marche : ceux qui n'obéissaient pas, je les tuai; je fis captifs les ennemis! le pays je le dirigeai! les gens, je les fis prospérer, en écartant d'eux méchants et rebelles. »

d) Une petite tablette du British Museum, publiée d'abord par Th. G. Pinches, *Transact. of the Society of bibl. archaeology*, t. VII (1881) p. 210 sq.; puis par le P. Strassmaier, *Babylonische Texte*, VI, nᵒ 329 (p. 194), contient, à la suite d'une prière à la déesse *Gula*, le récit d'une invasion de l'Égypte (*Mi-ṣir*) par Nabuchodonosor, la XXXVIIᵉ année de son règne (569) : en dépit de lacunes regrettables, le texte paraît indiquer qu'Ahmasis roi d'Égypte et un prince de *Putu-Iâman* subirent « un écrasement..., une destruction..., un anéantissement... » (l. 13-28). Cette expédition réalisa donc, au moins partiellement, les prophéties de Jérémie (XLI, 13-26) et d'Ézéchiel (XXIX-XXXII) contre l'Égypte (cf. J. Plessis, *Les prophéties d'Ézéchiel contre l'Égypte*, Paris, 1912).

S'il est regrettable que les documents babyloniens de cette époque n'aient encore apporté aucune précision nouvelle sur les dernières années du royaume de Juda, le siège final et la ruine de Jérusalem, et les diverses déportations de Juifs en Babylonie, il est heureux, en revanche, que des textes plus tardifs aient jeté quelque lumière sur la situation des exilés. Les fouilles de Nippur ont mis au jour des actes nombreux (plus de 730), datés des règnes d'Artaxerxès Iᵉʳ (465-424) et de Darius II (424-404), qui faisaient partie des archives d'une banque gérée par les fils et petits-fils d'un certain Murašû (Hilprecht et Clay, *Business documents of Murashu Sons of Nippur*, *Bab. Exped...*, série A, t. IX, 1898, et t. X, 1904; Clay *Bus. doc. of Mur. Sons, Univ. Pensylv., Babyl., Sect.*, II, 1ᵉ p., 1912). On a pu relever dans ces pièces les noms de nombreux Juifs, descendants de ceux que Nabuchodonosor avait déportés environ un siècle et demi plus tôt (cf. Sam. Daiches, *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to babylonian inscriptions*, Londres, 1910, p. 11 sq.; Mgr L. Gry, *Israélites en Assyrie, Juifs en Babylonie*, dans *le Muséon*, t. XXXV, 1922, p. 170-185; t. XXXVI, 1923, p. 1-26). Ces « fils de la Captivité » vivaient à Nippur et dans les environs, sur les bords du [nâr] *Ka-ba-ru*, « le Grand Canal » (*Babyl. Expedit.*, IX, nᵒ 84, l. 2), — le *Nᵉhar-Kᵉbâr* d'Ézéchiel (I, 1, 3, etc...) — probablement identique au [nâr] *Purât-Nippur*-[ki] (« l'Euphrate de Nippur »), le Šatt-en-Nîl actuel.

Leur condition était en somme assez prospère : jouissant d'une complète liberté, comme les Perses et les Babyloniens au milieu desquels ils se trouvaient, ils pouvaient posséder des terres et des capitaux, et se livrer au commerce. Certains parvenaient à des situations officielles : plusieurs étaient devenus receveurs de contributions, et un certain Ḫanani', fils de Minaḫḫîm, au temps de Darius II, était « préposé aux oiseaux du roi » (*Babyl. Expedit.*, X, nᵒ 128, l. 15). Leurs noms témoignent, du reste, que, dans l'ensemble, ils demeuraient « fidèles à leur Dieu et à l'idéal d'Israël. » (Daiches, *op. cit.*, p. 36.) Si l'on relève chez eux un certain nombre de noms étrangers, d'aspect païen et polythéiste, cela tient sans doute au fait des mariages mixtes, mais n'implique pas nécessairement une apostasie : les livres d'Esdras et de Néhémie connaissent plusieurs Juifs authentiques et bien fidèles, dont les noms pourtant ont un cachet nettement babylonien (Zorobabel = *Zêr-Babîli* « semence de Babylone »; Mardochée = *Mar-duk-a-a* « celui de Marduk » LXX : Μαρδοχαῖος).

Sans doute, leurs pères, arrivés dans le pays comme prisonniers de guerre, donc comme esclaves, ne devaient point avoir les mêmes avantages. Pourtant, s'ils étaient astreints à la culture de la terre et, vraisemblablement, aux corvées que nécessitaient les grands travaux entrepris par Nabuchodonosor, puis par Nabonide, ils jouissaient, dès le début, d'une liberté relative. Au témoignage des Écrivains sacrés, contemporains de l'Exil, ils pouvaient se bâtir des maisons et posséder des jardins (Jer., XXIX, 5), constituer des villages (par exemple « Tell-'Abîb... sur le *Nᵉhar-Kᵉbâr* » Ez., III, 15), dont l'administration appartenait, semble-t-il, aux *anciens* (Ez., VIII, 1; XIV, 1; XX, 1); Daniel, même, entré comme esclave à la cour, finit par y obtenir une situation de premier ministre (Dan., VI, 2).

On peut donc dire que les documents des fils de Murašû sont venus corroborer dans une certaine mesure les renseignements bibliques relatifs à la condition des exilés. En montrant la prospérité matérielle à laquelle bon nombre de ceux-ci étaient parvenus, ils permettent en outre de comprendre pourquoi, à la fin de la Captivité, le chiffre des Juifs qui revinrent en Juda fut relativement faible : les 42.360 personnes, plus 7.337 esclaves des deux sexes, ramenées par Zorobabel (Esd., II, 64 sq. = Neh., VII, 66 sq.), et les 1.765 hommes ramenés plus tard par Esdras (Esd., VIII, 1 sq.) représentent en effet un total de rapatriés assez peu considérable, surtout si l'on admet, avec Van Hoonacker (*Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone*, 1896, p. 62) que le nombre des captifs déportés en 597 et en 586 dépassa « de loin le chiffre de 200 000. » La plupart de ceux qui s'étaient fait sur la terre étrangère une situation avantageuse jugèrent sans doute plus prudent de n'en point partir!

Des relations qu'eurent avec les Juifs les successeurs de Nabuchodonosor II nous ne savons rien en dehors de ce que nous rapporte la Bible.

Awêl-Marduk ou **Amêl-Marduk** (561-560), l'Ewil-Mérodach de la Bible (II Reg., XXV, 27 sq.; Jer., LII, 31 sq.) délivra la roi Joakin et le traita avec honneur.

Son successeur, **Nergal-sar-usur**, (559-556) est peut-être le même personnage que l'officier de Nabuchodonosor, *Nergal-šar-eṣer, le rab mugi*, mentionné en Jer., XXXIX, 3 et 13.

Après lui passa sur le trône un enfant, **Labasi-Marduk**, qui mourut assassiné au bout de neuf mois de règne, et fut remplacé par un usurpateur, *Nabû-nâ'id* (Nabonide).

Ce **Nabonide** (555-538) offre quelque ressemblance avec le Nabuchodonosor du livre de Daniel. Il se prétend assez fréquemment favorisé de songes que lui envoient les dieux (*V Rawlinson*, 64, I, 16 sq.; II, 61; — *I Rawlinson*, 69, II, 48 sq.; — *Stèle*, VI, 12 sq.; dans Messerschmidt, *Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch.*, 1896-1; — cf. les songes de Nabuchodonosor, en Dan., II, 1 sq.; IV, 2 sq.); — son fils, le prince héritier, se nomme *Bêl-šar-uṣur* (*I Rawlinson*, 69, II, 26; III, 59, etc...; cf. *Bêlša'ṣar* de Dan., V, 1...; VIII, 1..., cf. Baruch, I, 11-12) et gouverne, en fait, le royaume pendant que Nabonide, peut-être malade (?) (cf. Dan., IV, 22, 28 sq.), réside à *Têmâ*, auj. oasis de Teima', dans le nord-ouest de l'Arabie (*Chron. BM. 35 382*, II, 5 sq. dans S. Smith. *Historic. bab. texts*).

Quoi qu'il en soit, Nabonide fut le dernier roi de Babylone. La *Chron. BM. 35 382*, III, 5 sq., raconte assez brièvement les événements qui marquèrent la fin de son règne. La XVII[e] année (538), Cyrus, roi des Perses, pénétra en territoire babylonien, avec la complicité de *Gubaru*, gouverneur du pays de Gutium (le *Gobryas* de Xénophon, cf. Scheil, *Revue d'assyriologie*, t. XI, 1914, p. 165 sq.). En Tišrî (septembre-octobre) les troupes d'Akkad furent battues à *Akšak* (Opis); le 14 du même mois, Sippar fut prise sans combat, et Nabonide s'enfuit; deux jours plus tard, Gubaru (écrit ici *Ug-ba-ru*) pénètra, sans coup férir (cf. *Cyl. de Cyrus*, I, 17, dans *V Rawlinson*, 35) avec l'armée perse, dans la ville de Babylone, où Nabonide fut fait prisonnier. Au bout d'une quinzaine, le 3 d'Araḫsamnu (octobre-novembre), Cyrus fit une entrée triomphale à Babylone, et y proclama la paix. Gubaru, chargé d'administrer le pays conquis, eut à peine le temps d'y établir des préfets : il mourut dans la nuit du 11 Araḫsamnu. Au début de l'année suivante, le 4 nisan (mars-avril) Cambyse (*Kam-bu-zi-ia*), fils de Cyrus, fut associé, semble-t-il, au gouvernement, et établi roi, ou plutôt vice-roi de Babylone.

Ainsi, moins d'un siècle après avoir été reconstitué sur les ruines de l'Assyrie, l'empire babylonien disparaissait à son tour, comme l'avaient prédit les Prophètes (Is., XIII; XLVI, 1-2; XLVII; — Jer., L-LI).

D. — *Cyrus et le retour de l'exil.* — Isaïe avait annoncé que la liberté serait rendue aux captifs par **Cyrus** (babyl., *Ku-ra-aš*), l' « Oint » de Yahweh (Is., XLIV, 28-XLV). De fait, l'un des premiers actes du roi des Perses, après la conquête de Babylone, fut de publier un édit autorisant les Juifs à rentrer dans leur pays et à rebâtir le temple de Yahweh (II Chron., XXXVI, 22 sq.; Esd., I). Le cylindre de Cyrus (*V Rawlinson*, 35) est muet sur ce point : il éclaire cependant dans une certaine mesure les textes bibliques avec lesquels il présente parfois un curieux parallélisme. Après avoir décrit l'impiété de Nabonide qui avait excité la colère de Marduk et des autres dieux, Cyrus poursuit : « (Marduk) considéra les pays dans leur totalité; il les vit et chercha un prince droit, selon son cœur, qu'il saisirait par la main. Il le nomma Cyrus, roi d'Anšan, et il désigna son nom pour le principat sur toutes choses (l. 11-12, cf. Is., XLV, 3-4)... Il lui ordonna d'aller à Babylone, sa ville; il lui fit prendre la route de Babylone et marcha à ses côtés comme un ami et un compagnon (l. 15, cf. Is., XLIV, 28, où il serait séduisant de lire : « Cyrus, mon ami », *rê'î*, au lieu de « mon berger », *rô'î*.)... Les citoyens de Babylone et de ..., [je les affranchis] d'un joug qui ne leur convenait pas... L'ensemble des rois qui habitent des palais, ceux de toutes les régions de la Mer supérieure à la Mer inférieure, qui habitent [des maisons], les rois d'Amurrû qui habitent des tentes, eux tous, apportèrent leur lourd tribut, et, à Babylone, baisèrent mes pieds (l. 25-30, cf. Is., XLV, 1-3). Depuis... jusqu'à Aššur et Suse, Agadé, le pays d'Ešnunak, Zambân, Me-Turnu, Dêr, jusqu'à la frontière du pays de Gutium, aux localités d'au delà du Tigre dont l'établissement remonte aux temps anciens, les dieux qui y habitaient, je les ramenai à leur place, et les fis habiter une demeure éternelle. L'ensemble de leurs gens je les rassemblai et les ramenai à leurs habitations (l. 30-32, cf. Esdr., I). Quant aux dieux de Šumer et Akkad que Nabonide, pour irriter le Seigneur des dieux, avait introduits à l'intérieur de Babylone, sur l'ordre de Marduk le grand seigneur, en paix dans leurs sanctuaires, je les fis habiter la demeure qui plaisait à leur cœur. Que tous les dieux que j'ai fait rentrer dans leurs localités, chaque jour, devant Bêl et Nabû, prononcent la prolongation de mes jours, parlent en ma faveur... » (l. 33-35).

Cyrus cherche à se concilier les peuples qu'il a conquis en faisant preuve de respect pour les dieux qu'ils honorent : on aurait donc tort d'interpréter des textes bibliques tels que Esd., I, 2-4, comme s'ils marquaient une véritable conversion du roi de Perse au culte de Yahweh.

II. Législation. — I. LES TEXTES BABYLONIENS ET ASSYRIENS. — Les textes législatifs de provenanc babylonienne ou assyrienne actuellement connus sont les suivants :

1° *Textes sumériens* probablement antérieurs à Hammurabi : A) Tablette publiée par Clay, *Miscellaneous inscriptions in the Yale babylonian collection* (*Yale oriental series*, I) 1905, n° 28, transcrite et traduite p. 20-23. Malheureusement fragmentaire, cette tablette ne contient plus que 9 articles d'un recueil intitulé : *Lois de la déesse Nisaba et du dieu Ḫani.*

B) Trois fragments de Nippur, dont deux sont parallèles, publiés par Lutz, *Selected sumerian and babylonian texts* (*Univers. of Pensylv.*, *Babyl. Section*, I, 2), 1919, n[os] 100 = 101, et 102; transcrits et traduits par Scheil, *Revue d'assyriologie*, t. XVII (1920), p. 35-43. Ils contiennent 16 (ou 17) articles.

S. Langdon a donné également une transcription et une traduction de ces fragments, et à la suite la transcription et la traduction de la tablette A, en numérotant les articles d'une manière continue : B, art. 1 à 17; A, art. 18 à 26 (*Journal of royal asiatic Society*, oct. 1920, p. 497 sq.).

2° *Texte suméro-akkadien*, connu sous le nom de *Lois de famille sumériennes*. Ce sont quelques articles d'un code, rédigé probablement au temps de la I[re] dynastie babylonienne, peut-être même à une époque plus ancienne, et qui ont été conservés sur une copie de tablette scolaire de la bibliothèque d'Ašurbanipal. Texte en *V Rawlinson*, 25, col. III, 23-IV 26; P. Haupt, *Die sumerischen Familiengesetze*; Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 4[e] édit., p. 115 sq.

3° *Textes akkadiens* (babyloniens et assyriens) : A) *Code de Hammurabi*, trouvé à Suse par M. de Morgan, en décembre 1901-janvier 1902, édité, transcrit et traduit par le P. Scheil. dans les *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. IV (1902), p. 11-162 (traduction seule par le même, *La loi de Hammourabi*, Paris, 1903; 3[e] édit., 1906). Les articles effacés ont pu être rétablis en partie à l'aide de fragments de

diverses copies du même code : *a*) *Mémoires de la Délég. en Perse*, t. x (1908), p. 81-84; — *b*) *Rm. 277*; — *c*) Poebel, *Historical and grammatical texts* (*Univers. of Pensylvania, Babyl. Section*, v), pl. xxxix; transcription et traduction : Scheil, *Revue d'assyriologie*, t. xiii (1916), p. 49 sq.; — *d*) Schröder, *Keilschrift. aus Assur. verschiedenen Inhalts*, n°s 7, 190-192; — cf. aussi Meissner, *Altbabyl. Gesetze*, en *Beitrage z. Assyriologie*, t. iii, p. 493-523; — *e*) fragment de Suse. Scheil, *Revue d'assyriologie*, t. xviii (1921), p. 147 sq.

Parmi les différentes éditions de ce Code parues depuis 1902, qu'il suffise de signaler ici : Kohler, Peiser und Ungnad, *Hammurabis, Gesetz*, 1903-1910; — P. Deimel, *Codex Ḥammurabi Textus primigenius, transcriptio, translatio latina, vocabularia, tabula comparationis inter leges Mosis et Ḥammurabi*, Roma, 1910.

La découverte de ce code de lois notablement antérieur à Moïse, a été l'occasion de nombreux travaux dont on trouvera l'énumération assez complète dans Johns, *The laws of Babylon and the laws of the hebrew Peoples* (*Schweich Lectures*, 1912), 2e édit., 1917, p. 65 sq.

B) *Anciennes lois assyriennes* (du xve siècle environ avant J.-C.). Plusieurs tablettes trouvées dans les fouilles d'Aššur et publiées par O. Schröder, en 1920 (*Keilschriftt. aus Assur verschied. Inh.*, nos 1-6, 143, 144, 193) contiennent environ 80 articles d'un vieux code assyrien. Ces tablettes ont été traduites par le P. Scheil, *Recueil de lois assyriennes*, 1921; Jastrow, *An assyrian law code, Journal of Americ. Or. Society*, t. xli (1921); Tallqvist, *Old assyrian laws*, 1921; Ehelolf, *Ein altassyrisches Rechtsbuch*, 1922; cf. Cruveilhier, *Recueil de lois assyriennes, traduction annotée, étude, comparaison*, dans *Le Museon*, t. xxxviii (1926), p. 189 sq.; t. xxxix (1927), p. 325 sq.

C) *Lois néo-babyloniennes* : quelques articles seulement étudiés par Peiser, *Sitzungsberichte d. Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1889, p. 823 sq.; et Meissner, *ibid.*, 1918, p. 280 sq., et *Babyl. u. Assyr.*, t. i., p. 168 sq.

II. — Les lois de Babylonie et d'Assyrie et les lois mosaïques. — De ces différents codes ou fragments de codes, un certain nombre d'articles présentent avec diverses pratiques patriarcales et avec les lois mosaïques, un parallélisme plus ou moins marqué, parfois même une ressemblance indiscutable. Le tableau des col. 805, 806 donnera *une idée d'ensemble* de ce parallélisme. Pour l'instant, voici quelques exemples d'articles parallèles :

1° *Droits des enfants de femmes libres relativement à l'héritage paternel :*

Deut., xxi, 15-17.	*Code de Ham.*, § 165, 167	*Sum. B*, § 12.	*Néo-bab.*, § 15.
Si à un homme appartiennent deux femmes, l'une préférée et l'autre antipathique; qu'elles lui aient enfanté des fils, la préférée et l'antipathique; et que l'aîné soit fils de l'antipathique; il ne pourra pas, au jour où il mettra ses fils en possession de ce qui lui appartient, traiter en aîné le fils de la préférée, au lieu du fils de l'antipathique qui est l'aîné; mais il reconnaîtra comme aîné le fils de l'antipathique, en lui donnant les deux tiers de tout ce qui se trouve en sa possession; car c'est celui-ci les prémices de sa vigueur, et c'est à lui qu'est le droit d'aînesse.	165. Si un homme a donné en cadeau à l'un de ses fils, le premier de son regard, champ, verger ou maison, par acte écrit, quand ensuite, le père étant mort, les fils partageront, il gardera le cadeau que son père lui a donné, et de plus, pour la fortune mobilière, on partagera à parts égales. 167. Si un homme a pris une épouse, et qu'elle lui ait enfanté des fils; qu'ensuite, cette femme étant morte, il ait pris une autre épouse qui lui ait aussi enfanté des fils, quand le père mourra, les fils ne partageront pas selon les mères : ils prendront la dot de leur mère; mais ils partageront à parts égales la fortune mobilière de la maison paternelle.	12. Si un homme a épousé une deuxième femme et qu'elle lui ait enfanté des fils, la dot que de la maison de son père elle a apportée est à ses fils. Les fils de l'épouse (première) et ceux de la deuxième femme se partageront à parts égales les biens de leur père. *Lois assyr.* VAT 10001 § I Texte très mutilé. Il semble que l'aîné ait droit aux deux tiers des terrains de la fortune paternelle, et qu'il partage avec ses frères les autres biens?	(Si) un homme a épousé une femme, qui, après lui avoir enfanté des fils, soit morte, et qu'ensuite il ait épousé une autre femme, laquelle lui ait aussi enfanté des fils, quand le père mourra, les fils de la première femme prendront les deux tiers des biens de la maison paternelle, et les fils de la dernière un tiers.

2° *Enfants de femmes libres et enfants de serves :*

Gen., xxi, 10.	*Code de Ham.*, § 170-171.	*Sum. B*, § 13, 15.	*Lois assyr.*, § 42 fin.
(Sara) dit à Abraham : « Chasse cette serve et son fils, car le fils de cette serve ne doit pas hériter avec mon fils, Isaac. »	170. Si à un homme son épouse a enfanté des fils, et sa serve lui a aussi enfanté des fils, et que le père, de son vivant, ait dit aux fils que lui a enfantés la serve : mes fils, les comptant au nombre des fils de l'épouse — quand ensuite le père meurt, les fils de l'épouse et les fils de la serve partagent à parts égales la fortune mobilière de la maison paternelle; les héritiers fils de l'épouse choisiront dans le partage et prendront. 171. Mais si le père, de son vivant, n'a pas dit : Mes fils, aux fils que lui a enfantés la serve, quand ensuite le père meurt, les fils de la serve ne partagent pas avec les fils de l'épouse la fortune mobilière de la maison paternelle. Il effectue l'affranchissement de la serve et de ses fils; les fils de l'épouse ne peuvent pas réclamer pour la servitude les fils de la serve.....	13. Si un homme a épousé une femme et qu'elle lui ait enfanté des fils, et si, du vivant de ces fils, une serve ait aussi enfanté des fils à son maître, le père affranchira la serve et ses fils, mais les fils de la serve ne partageront pas avec les fils du maître (la fortune) de la maison paternelle. 15. Si à un homme son épouse n'a pas enfanté de fils, et qu'avec une prostituée en un lieu public il ait engendré des fils, à cette prostituée il devra donner pain, huile et vêtement; les fils que la prostituée lui a enfantés seront ses héritiers; mais aussi longtemps que l'épouse vivra, la prostituée ne pourra habiter dans la maison avec l'épouse.	... Si l'homme meurt et qu'il n'y ait pas de fils de sa femme voilée (épouse en titre), les fils des *esirtu* (captives?, ou, en tout cas, femmes de second rang) seront leurs fils et prendront les parts (d'héritage).

3° *Esclaves en fuite :*

Deut., xxiii, 16-17.

Tu ne livreras pas à son maître un esclave qui se sera enfui vers toi de chez son maître.

Il demeurera avec toi, chez toi, dans le lieu qu'il choisira, dans l'une de tes portes (villes), où il sera bien. Tu ne l'oppprimeras pas.

Code de Ham., § 16.

Si un homme a reçu dans sa maison un esclave ou une esclave en fuite du palais ou de chez un *muškênu*, et si, à l'appel de l'intendant, il ne l'a pas fait sortir, ce maître de maison est passible de mort.

Sum. B, § 5.

Si la servante ou l'esclave d'un homme s'est enfui hors de la ville, on convaincra (le propriétaire de) la maison où pendant un mois il aura trouvé asile : il rendra tête pour tête, ou, s'il n'a pas d'esclave, il payera 25 sicles d'argent.

4° *Cas du bœuf qui frappe de la corne :* Ex., xxi, 28-32.

Si un bœuf frappe de la corne un homme ou une femme, et qu'il y ait mort, on lapidera le bœuf, mais on n'en mangera pas la chair, et le maître du bœuf sera quitte. Mais s'il s'agit d'un bœuf qui avait auparavant l'habitude de frapper de la corne, et que son maître, après avoir été averti, ne l'ait pas surveillé; s'il a mis à mort un homme ou une femme, ce bœuf sera lapidé, et son maître aussi sera mis à mort. Si on lui impose une composition, il donnera en rançon de sa vie tout ce qui lui aura été imposé. Si c'est un fils ou une fille (d'Israël) qu'il a frappé de la corne, c'est de cette manière qu'on le traitera. Si c'est un esclave ou une servante que le bœuf a frappé de la corne, on donnera à leur maître trente sicles d'argent, et le bœuf sera lapidé.

Code de Ham., § 250-252.

Si un bœuf, en courant dans un chemin, a frappé un homme et l'a fait mourir, cette cause ne comporte pas de réclamation.

Si le bœuf d'un homme frappe de la corne, et lui a donné occasion de connaître qu'il avait le défaut de frapper de la corne, et s'il n'a pas rogné ses cornes et entravé son bœuf, si ce bœuf a frappé de la corne un fils d'homme libre et l'a fait mourir, il payera une demi-mine d'argent.

Si c'est un esclave d'homme libre, il payera un tiers de mine d'argent.

5° *Flagrant délit d'adultère*

Lev., xx, 10.

L'homme qui commet l'adultère avec la femme de son prochain : l'homme et la femme adultères doivent être mis à mort.

Deut., xxii, 22.

Si un homme est trouvé couché avec une femme mariée, ils mourront tous deux : l'homme qui a couché avec la femme, et la femme (aussi).

Code de Ham., § 129.

Si l'épouse d'un homme est surprise au lit avec un autre mâle, on les liera et on les jettera à l'eau; mais si le mari accorde la vie à son épouse, le roi accordera la vie à son serviteur.

Lois assyriennes, § 13 et 15.

Si l'épouse d'un homme sort de sa maison pour se rendre à la demeure d'un homme qui la souille, sachant qu'elle est épouse d'un (autre) homme, on tuera l'homme et l'épouse. — Si un homme surprend un homme avec son épouse, lui fait la preuve, le convainc et les tue tous deux, il ne commet pas de faute. S'ils sont pris et emmenés soit chez le roi, soit chez les juges, on lui fera la preuve, on le convaincra. Si le mari de la femme tue son épouse, il tuera aussi le mâle; s'il coupe le nez de son épouse, il rendra l'homme eunuque, et on lui mutilera toute la face. Mais s'il absout son épouse, il absoudra aussi l'homme. (Cf. § 12, 14, 16.)

Sum. B, § 16 (?)

Si un homme a tourné les yeux vers l'épouse (première) d'un (autre) homme, et qu'on l'ait surpris sur son sein, elle ne sortira pas de la maison; son mari qui l'avait épousée comme épouse (première) élèvera une deuxième femme au rang d'épouse (première).

6° *Divorce :*

Deut., xxiv, 1-4.

Si un homme a pris une femme et l'a épousée, et qu'elle n'ait pas trouvé grâce à ses yeux parce qu'il a trouvé en elle quelque chose de repoussant, il écrira pour elle une lettre de divorce qu'il lui mettra dans la main, et il la renverra de sa maison. Quand elle sera sortie de sa maison, elle s'en ira et pourra appartenir à un autre homme. Si ce dernier homme la prend en aversion, écrit pour elle une lettre de divorce qu'il lui met dans la main, et la renvoie de sa maison, ou si ce dernier homme qui l'a prise pour sa femme vient à mourir, son premier mari qui l'avait renvoyée ne pourra pas la prendre de nouveau pour sa femme après qu'elle a été souillée; car c'est une abomination devant Yahweh.....

Code de Ham., § 137-143.

137. Si un homme se dispose à répudier une concubine qui lui a enfanté des fils, ou une épouse qui lui a fait avoir des fils, à cette femme on rendra sa dot, et on lui donnera l'usufruit des champs, vergers et autre biens, et elle élèvera ses fils. Quand ses fils seront élevés, on lui donnera une part d'enfant de tout ce qui sera donné à ses fils, et elle pourra épouser le mari qu'il lui plaira.

138. Si un homme répudie son épouse qui ne lui a pas enfanté de fils, il lui donnera tout l'argent de sa *tirhatu*, et lui rendra intégralement la dot qu'elle a apportée de chez son père, puis il la répudiera.

139. S'il n'y a pas de *tirhatu*, il lui donnera une mine d'argent pour la répudiation.

140. Si c'est un *muškênu*, il lui donnera un tiers de mine d'argent.

141. Si l'épouse d'un homme, qui habite dans la maison de cet homme, est disposée à s'en aller, agit follement, dilapide sa maison, néglige son mari, on la convaincra, et si son mari dit qu'il la répudie, il la laissera aller son chemin sans rien lui donner. Si son mari dit qu'il ne la répudie pas, son mari peut prendre une autre femme : cette (première) femme demeurera comme esclave dans la maison de son mari.

142. Si une femme a eu de l'aversion pour son mari et lui a dit : « Tu ne me posséderas pas », on examinera son avenir d'après ce qui lui fait défaut : si elle est ménagère et sans reproche, et que son mari sorte et la néglige beaucoup, cette femme est sans faute; elle peut prendre sa dot et s'en aller à la maison de son père.

143. Si elle n'est pas ménagère, mais coureuse, si elle dilapide sa maison et néglige son mari, on jettera cette femme à l'eau.

Lois assyr., § 38-39.

38. Si un homme répudie son épouse, s'il lui plaît il lui donnera quelque chose; s'il ne lui plaît pas, il ne lui donnera rien : elle sortira (les mains) vides.

39. Si une femme demeure dans la maison de son père, et que son mari la répudie, il reprendra le *dumaqu* qu'il avait mis sur elle; à la *tirhitu* qu'il (elle?) a apportée, il ne touchera pas : elle est garantie à la femme.

Lois de Fam. Sum. § 6 et 5.

6. Si un mari dit à son épouse : « Tu n'es pas mon épouse », il pèsera (payera) une demi-mine d'argent.

5. Si une épouse a de l'aversion pour son mari et lui dit : « Tu n'es pas mon mari », on la jettera au fleuve.

TABLEAU COMPARATIF DES LOIS BABYLONIENNES

AVEC LES COUTUMES PATRIARCALES ET LES LOIS MOSAIQUES

	Coutumes patriarcales et lois mosaïques	Code de Hammurabi	Lois assyriennes (numér. de Scheil)	Lois sumériennes	Lois néo-babyloniennes
FAMILLE					
Mariage : Cadeaux de mariage (dot ou autres)	Ex., xxii, 15-16; Dt., xxiii, 29; Gen., xxxiv 11-12.	§ 137-139; 142; 150; 156; 159-167; 171-174; 176; 178-184.	§ 26-28; 30-33; 39.		
Femme en titre et servante	Gen., xvi, 1 sq. xxx, 3 sq.	§ 144-147			
Mariage avec captive	Dt., xxi, 10-14.		§ 42 a (?)		
Divorce	Dt., xxiv, 1-4	§ 137-143	§ 38-39	LFS §6(et5)	
Lévirat	Dt., xxv, 5 sq.		§ 31, 32,34, 44		
Enfants : Droits à l'héritage paternel	Dt., xxi, 15-17	§ 165, 167	§ I (?)	B § 12 (Langdon)	§ 15
Rejet des enfants	Dt., xxi, 18-21.	§ 168-169 (191)		LFS § 3-4; A § 5.	
Enfants de femme libre et enfants de serve.	Gen., xvi, 15 sq., xxi, 10.	§ 170-171	§ 42 (fin) ?	B § 13 (Langdon)	
Adoption	cp. Gen., xlviii, 5 sq.	§ 185-193	§ 29.		
Esclaves : Esclavage et affranchissement	Ex., xxi, 2, 7-11; Dt., xv, 12-18; Lév, xxv, 39 sq.	§ 117-119.			
Percement d'oreille	Ex., xxi, 5 sq.		§ 45 (?)		
Esclaves en fuite	Dt., xxiii, 16 sq.	§ 16 (cf. § 15, 17...)		B § 5.	
ACCIDENTS, DOMMAGES, CRIMES ET DÉLITS					
Responsabilité dans les accidents	Ex., xxi, 33-34; xxii, 5. Dt., xxii, 8.	cf. § 53-56 § 229-231 (215-240)			
Accidents aux bêtes louées	Ex., xxii, 13-14.	§ 241-249		A § 8-9.	
Cas du bœuf qui frappe de la corne	Ex., xxi, 28-32.	§ 250-252.			
Perte de choses confiées	Ex., xxii, 6-8.	§ 124-126 (cf. 103)			
Perte de bêtes confiées	Ex., xxii, 9-12.	§ 263-266; 267:	§ I		
Dommages aux champs par bétail	Ex., xxii, 4.	§ 57-58			
Vol : Vol d'objet quelconque	Ex., xx, 15; Num., v, 6 sq.; Dt., v, 19.	§ 6, 7, 25, 34, 259 sq.	§ 1, 3-5, H.		
Vol d'homme ou d'enfant	Ex., xxi, 16.	§ 14.			
Vol de bétail	Ex., xxi, 37; xxxii, 3.	§ 8	§ H		
Vol par effraction	Ex., xxii, 1-2 a.	§ 21			
Abus de confiance	Lév., v, 20-26.	§ 112, 120, 124, 7, 9.	? § 6.		
Coups et blessures : fils contre parents	Ex., xxi, 15, 17; Lév., xx, 9.	§ 195		cf. A § 4 et LFS § 1-2.	
Coups mortels	Ex., xxi, 12-14; xxi, 20-21.	§ 116, 207-208	§ 10.		
Coups non mortels	Ex. xxi, 18-19; xxi, 26-27.	§ 196-206 (talion)			
Coups à femme enceinte, suivis d'avortement	Ex., xxi, 22-25.	§ 209-214.	§ 21; 51-54	A § 1-2.	
Coups donnés par une femme	Dt., xxv, 11-12.		§ 8		
Crimes contre les mœurs : Séduction de vierge	Ex., xxii, 15-16; Dt., xxii, 28-29.		§ 56-57.	A § 6-7.	
Viol d'une fiancée	Dt., xxii, 23-27.	§ 130.			
Adultère en flagrant délit	Lév., xx, 10; Dt., xxii, 22.	§ 129	§ 12-16	B § 16 (Langdon)	
Adultère soupçonné de la femme	Nu , v, 12-31; cf. Dt., xxii, 13-21.	§ 131-132	§ 17-18		
Inceste	Lév., xviii, 18; xx, 11-12, 14, 17, 19-21; Dt., xxiii, 1; xxvii, 20, 22, 23.	§ 154-158	cp. § 34, 47		
Sodomie-Pédérastie	Lév., xviii, 22; xx, 13.		§ 20		
Jugements : Juges iniques	Dt., xvi, 18-20; cp. Ex., xxiii, 6-9.	§ 5			
Faux-témoignages	Dt., xix, 16 sq.,; xxii, 13 sq.	§ 3-4	§ 18-19.		
Maléfices	Ex., xxii, 17.	§ 2	§ 48		
Prêt à intérêts	Ex., xxii, 25; Lév., xxv, 35-37; Dt., xxiii, 19-20.	§ 48 sq.; UMBS, v, pl.39 [§ 90-101].			

Il n'est pas possible d'établir ici une comparaison complète entre la législation mosaïque et les lois de Babylonie et d'Assyrie : il suffira d'étudier quelques points plus importants, et de fournir ainsi des indications qui permettront de mieux comprendre et d'utiliser le tableau dressé plus haut. Voir col. 805, 806.

Il importe de retenir d'abord que les articles de la Loi de Moïse sont disséminés dans le Pentateuque parmi les récits relatifs au séjour des Israélites dans le désert et à leur marche vers la Terre promise : ils ne forment donc pas un tout rigoureusement ordonné et parfaitement homogène. De plus, sans parler des fautes de copistes qui, au cours de transcriptions maintes fois répétées, se sont glissées fatalement en quelques points du texte original, diverses additions et modifications ont dû vraisemblablement être apportées dans la suite des temps, par des personnages autorisés, aux dispositions émanées du Grand Législateur, en vue de les adapter à des conditions politiques, sociales ou religieuses différentes de celles où elles avaient été d'abord promulguées. Voir *décis. de la C. B. du 27 juin 1906*, art. IV.

D'autre part, les fragments sumériens et néo-babyloniens sont trop peu étendus pour permettre de porter un jugement d'ensemble sur les législations qu'ils représentent. Quant aux fragments assyriens, s'ils sont beaucoup plus considérables, ils ne constituent pas néanmoins un code complet, puisque la plupart des articles (quelques-uns, d'ailleurs, sont d'une interprétation très difficile) se rapportent presque exclusivement aux femmes, mariées ou non, et aux propriétés. On peut, au surplus, se demander si les divers paragraphes, en général longs et compliqués, ne seraient pas des sortes de commentaires juridiques plutôt que des articles de lois proprement dits (cf. Koschaker, *Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetze, Mitteil. d. vorderas. Gesellsch.*, 1921, critiqué par G. R. Driver et Sir John Miles, dans *Babyloniaca*, t. IX, 1926, p. 41-65).

Seul, le Code de Ḫammurabi forme vraiment un tout, qui nous est parvenu, à l'exception d'une trentaine d'articles environ, dans sa teneur originelle.

1° *La société.* — Le Code de Ḫammurabi distingue trois classes dans la société qu'il régit : les « hommes » par excellence (*awêlum, mâr awêlim*), nobles ou patriciens; — les simples sujets, de classe moyenne et de condition relativement modeste (*muškênu* = sum. *maš-en-dà* ou *mas-dà*, Meissner, *Seltene Assyr. Idéogr.*, nos 1095 et 1114 « demi-libre », cf. *miskên* « pauvre » Eccl., IV, 13; IX, 15, 16, et français *mesquin*); — enfin, les esclaves hommes (*wardum*) ou femmes (*amtum*).

Le code assyrien ne paraît pas faire d'autre distinction que celle des hommes libres et des esclaves; encore ne parle-t-il d'esclaves que tout à fait incidemment (§ 4, 41 fin, et 55, trop mutilé pour donner un sens).

Les lois mosaïques connaissent seulement des hommes libres et des esclaves.

La situation des *esclaves* est sensiblement la même en Babylonie et en Israël. Considérés comme la propriété de leur maître, au même titre que le bétail et les autres biens (*Code de Ḫam.*, § 7 : « ... or, argent, serf ou serve, bœuf ou mouton, âne ou quoi que ce soit... »; § 118, 278 sq.; cf. Ex., XXI, 21; Lév., XXV, 45-46), ils sont au dernier rang de l'échelle sociale. Pourtant on ne laisse pas d'avoir à leur égard quelques sentiments d'humanité. Le serf pouvait épouser une jeune fille de condition libre (*Code de Ḫam.*, § 175), et les serves devenaient assez facilement épouses ou concubines de leurs maîtres (*Code de Ḫam.*, § 119, 170-171; 144-147; cf. Gen., XVI; XXX; Ex., XXI, 7-11; Deut., XXI, 10-14). Quand il réussissait à gagner la confiance de son maître, l'esclave pouvait même arriver à des positions relativement enviables (Gen., XV, 2 sq., XXIV), 2 sq., l'esclave d'Abraham; cf. Strassmaier, *Babyl. Texte, Nabon.*, n° 106, l. 3 : au temps de Nabonide, l'esclave Nabû-aḫ-rîmanni est « directeur des contributions » de la ville de Šubat-Gula, cf. *sup.*, col. 798. Naturellement la loi se montre plus bienveillante pour les gens du pays que la misère ou la guerre avaient réduits en servitude. La rançon d'un babylonien esclave à l'étranger peut être payée, s'il n'a pas lui-même les moyens de se libérer, par le temple de sa localité, ou par le palais (*Code de Ḫam.*, § 32; cf. § 280). L'Israélite qui s'est vendu à un étranger résidant en Israël a le droit d'être racheté par un proche parent, ou de se racheter lui-même s'il le peut (Lév., XXV, 47-55). — Le débiteur qui se vendait à son créancier lui devait ses services pendant trois ans seulement, en Babylonie (*Code de Ḫam.*, § 117); en Israël, pendant six ans, à moins qu'il ne renonçât à être libéré au bout de ce temps (Deut., XV, 12-18); ou jusqu'à l'année jubilaire (Lév., XXV, 39-43). D'ailleurs, le Lévitique recommande de le traiter comme un salarié, et non comme un esclave proprement dit (XXV, 39, 46).

L'esclave cherchait parfois à se soustraire par la fuite à sa servitude. Tandis que le Deutéronome interdit de livrer à son maître un esclave qui s'est enfui (XXIII, 16), le code sumérien B condamnait celui qui lui avait donné asile pendant un mois à restituer « tête pour tête », ou, s'il ne le pouvait, à payer 25 sicles d'argent, le prix d'un esclave (§ 5); mais le Code de Ḫammurabi, beaucoup plus sévère encore, édicte la peine de mort contre quiconque favorise l'évasion d'un esclave ou le garde dans sa maison (§ 15, 16, 19).

Au reste, on avait soin, en Babylonie, de marquer les serfs pour permettre de les reconnaître s'ils s'échappaient. A la période néo-babylonienne, on inscrivait sur leur bras, par une sorte de tatouage, les noms de leurs possesseurs successifs; au temps de Ḫammurabi, ce procédé n'était peut-être pas encore en usage (cf. *Code de Ḫam.*, § 18); mais on leur imposait le port de l'*abuttu* (*Code de Ḫam.*, § 146; cf. *Lois de fam. sum.* § 1) « tresse de cheveux qu'on rabattait sur le front des esclaves » (Dhorme, *Revue bibliq.*, 1921, p. 520). Raser, ou faire raser, sans le consentement du maître, ce symbole de servitude; c'était s'exposer à avoir les mains coupées (*Code de Ḫam.*, § 226), ou même à être mis à mort (*Code de Ḫam.*, § 227).

Les lois mosaïques ne contiennent aucune disposition de ce genre.

2°. *La Famille.* — 1. *Mariage.* Relativement au mariage, le Code de Ḫammurabi et le Code assyrien sont en général plus complets et plus précis que le Code mosaïque (voir *Dict. de la Bible*, art. *Mariage*, t. IV, 1a, col. 760 sq.).

En Israël, le mariage paraît être une sorte d'achat. Pour obtenir la femme que, d'ordinaire, ses parents lui ont choisie, le futur époux doit payer au père de celle-ci un certain prix (*môhar*, Gen., XXXIV, 12; cf. Ex., XXII, 16; Deut., XXII, 29); il peut en outre offrir divers présents à sa fiancée, à sa belle-mère, à ses beaux-frères, etc... (Gen., XXIV, 53; cf. *op. cit.*, art. *Dot, le Mohar*, t. II, 2a, col. 1495 sq.).

Le Code de Ḫammurabi et le Code assyrien traitent assez longuement des différentes donations faites à l'occasion du mariage, et déterminent l'affectation de chacune en cas de rupture du contrat par le divorce ou par la mort (sur ces donations d'après le Code de Ḫammurabi, voir Cuq, *Le mariage à Babylone d'après les lois de Hammourabi, Rev. bibliq.*, 1905, p. 350-371) :

a) Le fiancé offre à son beau-père un cadeau qui correspond au *môhar* hébreu : c'est la *tirḫatu* (*Code de Ḫam.*, § 138 sq.; 159-161; 163-164, 166) ou *terḫitu*

(*Code assyr.*, § 39). Ce cadeau est, en principe, acquis au père de la femme ou à la femme elle-même (*Code de Ḫam.*, § 138 sq.; *Code assyr.*, § 39); mais il doit être rendu si, après l'avoir reçu, le père de la fille s'oppose au mariage (*Code de Ḫam.*, § 160), ou si la femme meurt sans enfants (*Code de Ḫam.*, § 163-164). — En Babylonie tout au moins, la *tirḫatu* n'est pas essentielle à la validité du mariage (*Code de Ḫam.*, § 139; *lois néo-bab.*, § 9) : le mariage n'y est donc plus regardé comme un achat de la femme par son mari.

b). La femme qui entre en ménage apporte une dot que lui ont constituée ses parents : c'est la *šeriqtu* (*Code de Ḫam.*, § 137, 138, 142, 149, 162-164, 167, 171-174, 176, 178-184), ou le *širqu* (*Code assyr.*, § 30). Elle appartient à la femme : quand celle-ci meurt, la dot revient à ses enfants, et, à défaut d'enfants, à sa famille. En Babylonie, la *šeriqtu* n'est pas plus essentielle au mariage que la *tirḫatu* (*Code de Ḫam.*, § 176); et les parents peuvent constituer à leur fille non mariée, prêtresse, hiérodule ou prostituée, une dot qui, à moins de dispositions contraires, revient à ses frères quand elle meurt (*Code de Ḫam.*, § 178-182).

c). Le futur, ou le père du futur, peut offrir au père de la fiancée, en plus de la *tirḫatu*, divers cadeaux en nature, que le Code de Ḫammurabi désigne par le terme *biblu* (§ 159-161), et le Code assyrien par *biblu* ou *zubullu* (§ 31-32).

d). Une fois le mariage conclu, le mari peut faire, au profit de sa femme, une donation, le *nudunnu* (*Code de Ḫam.*, § 150, 171-172; *Code assyr.*, § 28, 33; *Lois néo-bab.*, § 10-13).

e). En plus, les lois assyriennes mentionnent, sous le nom de *dumaqu*, un apport du mari, dont la nature n'est pas encore nettement déterminée (*Code assyr.*, § 26, 27, 39).

2. *Polygamie.* — En Israël, la bigamie est permise (Deut. XXI, 15-17), et même la polygamie (voir *Dict. de la Bible*, art. *Polygamie*, t. V, 1ª, col. 508 sq.). En Babylonie, le régime normal est la monogamie : l'homme n'a qu'une seule épouse en titre; mais, si celle-ci est stérile ou atteinte de maladie, il peut lui adjoindre une femme de second rang, ou concubine, à moins qu'elle ne lui ait donné une serve dont il ait eu des enfants (*Code de Ḫam.*, § 114-148; cf. *Sum. B*, § 12-13, dont l'interprétation reste douteuse; —cf. aussi Gen., XVI, 1 sq.; XXX, 3 sq., etc.). Les lois assyriennes manquent ici de précision; il semble cependant d'après le § 42, que la pratique était la même en Assyrie qu'en Babylonie.

3. *Adultère.* — L'adultère est sévèrement puni par nos différents codes. Les complices pris en flagrant délit sont mis à mort (Deut., XXII, 22-24; — *Code assyr.*, § 13); liés et jetés à l'eau, à moins que le mari ne pardonne à sa femme, et le roi à son serviteur (*Code de Ḫam.*, § 129). En Assyrie, le mari trompé peut, sans faute, se faire justice à lui-même (*Code assyr.*, § 15 a; cf. § 14). Cependant, l'homme seul est condamné à mort s'il a fait violence à une femme, mariée ou fiancée, (Deut., XXII, 25-27, fiancée encore vierge; — *Code assyr.*, § 12, femme mariée; — *Code de Ḫam.*, § 130, fiancée vierge : ici, pas mention de violence).

S'il s'agit d'une vierge non encore fiancée, l'homme qui l'a séduite doit, d'après le code mosaïque, payer à son père le « *môhar* des vierges », soit « cinquante sicles d'argent », et, à moins que celui-ci ne refuse, la prendre pour épouse; il ne lui est pas permis ensuite de la répudier (Ex., XXII, 15-16; Deut., XXII, 28-29; cf. Gen., XXXIV, 2 sq. : on ne distingue pas entre l'homme marié et l'homme non marié). — Le Code de Ḫammurabi ne contient pas de disposition semblable; mais le code sumérien A oblige le coupable à demander aux parents de la fille de la lui donner en mariage (§ 6), ou, s'il a usé de violence, le condamne à mort (§ 7). — D'après le code assyrien, le séducteur non marié doit payer « en argent, trois fois le prix de la vierge », et, si la fille et son père y consentent, il lui est loisible de l'épouser (§ 56 fin; cf. § 57). Mais si le coupable est marié, on lui enlève sa femme pour la livrer au stupre (§ 56 a; cf. Job, XXXI, 9-10). En revanche, le même code innocente le séducteur qui a souillé, dans une maison de débauche (?) ou dans la rue, une femme mariée dont il ignorait la condition (§ 14b)!

Quand il n'y a pas eu flagrant délit, la femme accusée ou soupçonnée d'adultère doit être soumise à l'épreuve de « l'eau d'amertume », d'après Num., V, 12-31 (cf. Deut., XXII, 13-21 : la femme accusée par son mari de n'être pas vierge lors du mariage doit être lapidée si les Anciens de la ville jugent l'accusation bien fondée); — elle se disculpe par un serment si elle est incriminée par son mari, mais doit subir l'épreuve du fleuve s'il y a contre elle une rumeur publique, d'après le Code de Ḫammurabi (§ 131-132); — elle est liée et conduite au fleuve d'après le code assyrien (§ 17).

4. *Divorce.* — Le Deutéronome (XXIV, 1-4) autorise le mari a répudier sa femme, mais il ne lui prescrit aucun dédommagement (voir *Dict. de la Bible*, art. *Divorce*, t. II, 2ª, col. 1449 sq.). Le code assyrien laisse à l'homme la liberté de donner quelque chose ou de ne rien donner à la femme qu'il répudie (§ 38); il spécifie seulement que la dot demeure garantie à l'épouse (§ 39). Il prévoit en outre deux cas où s'impose la séparation de corps entre les époux (§ 2, cas de la femme qui a « le mal de bouche », et § 57, cas du mari qui a eu commerce avec une jeune fille). — Le Code de Ḫammurabi détermine ce que, suivant les circonstances, l'homme doit donner à la femme répudiée (§ 137-141); de plus, il envisage le cas où c'est la femme qui veut quitter son mari : si celui-ci est fautif, elle peut partir en emportant sa dot (§ 142); mais si c'est elle qui ne remplit pas ses devoirs, on la jette à l'eau (§ 143, cf. § 141). — Les lois de famille sumériennes sont d'une justice plus sommaire : le mari qui renie sa femme doit lui payer une demi-mine d'argent (§ 6); mais la femme qui renie son mari doit être jetée au fleuve (§ 5).

5. *Veuves.* — A l'égard des veuves, la loi mosaïque recommande la justice et la charité (cf. Ex., XXII, 22; Deut., XXIV, 17; XXVII, 19). Elle leur attribue, ainsi qu'aux lévites, aux étrangers et aux orphelins, la dîme de chaque troisième année (Deut., XIV, 29); mais elle ne contient pas de dispositions spéciales fixant leurs droits, sauf le cas du lévirat (Deut., XXV, 5-9; cf. Gen., XXXVIII, 6 sq.; voir *Dictionn. de la Bible.*, art. *Veuve*, t. V, 2ª, col. 2411 sq., et art. *Lévirat*, t. IV, 1ª col. 213 sq.).

Le Code de Ḫammurabi et le code assyrien déterminent ce à quoi la veuve a droit à la mort de son mari, et les conditions auxquelles elle peut contracter un nouveau mariage (*Code de Ḫam.*, § 171, 172, 177; — *Code assyr.*, § 34-36, 47). On a cru reconnaître dans quelques articles du code assyrien (§ 31, 32, 34, 44) l'institution du lévirat : en fait, les cas énoncés dans ces articles présentent bien une certaine analogie extérieure avec le lévirat hébreu, mais ils en diffèrent profondément. Chez les Hébreux, en effet, l'homme doit épouser la veuve de son frère mort sans enfants, pour procurer des héritiers à celui-ci; chez les Assyriens, l'homme peut épouser, après leur décès, la fiancée de son frère, de son père, ou même de son fils; et la femme épouser le fiancé de sa sœur défunte; mais il n'y a point obligation, et le but que se proposait le législateur d'Israël n'est nullement indiqué ici

(cf. Driver et John Miles, dans *Babyloniaca*, t. IX, 1926, p. 52 sq.).

6. *Enfants.* — La loi mosaïque prescrit aux enfants d'honorer leurs parents (Ex., XX, 12; Deut., V, 16) et de ne pas les mépriser (Deut., XXVII, 16); elle punit de mort ceux qui frappent ou maudissent leur père ou leur mère, et ceux qui font preuve à leur égard d'une incorrigible indocilité (Ex., XXI, 15, 17; Lév., XX, 9; Deut., XXI, 18-21). — Moins sévère, le Code de Ḫammurabi ordonne seulement de couper les mains du fils qui a frappé son père (§ 195); il conseille d'autre part au père d'user de mansuétude envers son enfant, en ne le reniant pas dès la première faute grave qu'il commet (§ 168-169).

Relativement à l'héritage, les pratiques de l'époque patriarcale ne sont pas uniformes; mais la loi mosaïque sanctionne le droit d'aînesse (Deut., XXI, 15-17; voir *Dict. de la Bible*, art. *Aînesse*, t. I, 1ª, col. 317 sq., et *Héritage*, t. III, 1ª, col. 610 sq.), et elle stipule qu'en l'absence de fils l'héritage du père doit passer à sa fille, ou, à défaut, aux plus proches parents vivants (Num., XXVII, 8-11). — Le code babylonien reconnaît au père (*Code de Ḫam.*, § 165) et à la mère (*Code de Ḫam.*, § 150) le droit d'avantager « celui de leurs fils qu'ils préfèrent »; il règle assez longuement (*Code de Ḫam.*, § 162-184) les divers cas de successions qui peuvent se présenter. — Le code assyrien n'a plus que quelques fragments d'articles relatifs aux partages entre frères (§ I-III) : il semble reconnaître le droit d'aînesse (§ I); les enfants des femmes de second rang deviennent héritiers si l'épouse en titre n'a pas eu d'enfants (§ 42 b). — Du code sumérien B et du code néo-babylonien, il ne subsiste que les articles cités plus haut (col. 801, 802 : *Sum. B.*, § 12, 13, 15; — *néo-bab.*, § 15.)

3° *Accidents, dommages, crimes et délits.* — Les lois relatives aux accidents, dommages, crimes et délits divers se retrouvent avec des variantes dans nos différents codes. D'une manière générale, on peut dire que le Code de Ḫammurabi et le code assyrien s'appliquent plus que la Bible à donner des énumérations complètes des cas possibles; mais en revanche la Bible et le code assyrien marquent un souci plus grand, semble-t-il, de déterminer la responsabilité exacte des individus, et de ne pas punir comme un crime parfaitement délibéré et voulu une faute où la volonté n'a eu que peu ou point de part.

4° *Justice et Pénalités.* — Le châtiment des crimes et délits doit être, en principe, prononcé par l'autorité judiciaire. Le Code de Ḫammurabi s'en tient à ce principe, tout en permettant au mari de faire grâce à sa femme condamnée à mort pour flagrant délit d'adultère (§ 129). — Le code assyrien reconnaît au mari, dans bien des cas, le droit de fixer la peine qu'il juge méritée par sa femme, et du même coup, si elle a eu un complice, la peine que celui-ci doit subir (§ 3, 4, 5, 14, 15, 16, 24, 25, etc...). — Les lois mosaïques sanctionnent la « vengeance du sang » : quand un homme a été tué, son plus proche parent a le droit de faire périr le meurtrier; mais elles se sont efforcées d'adoucir ce qu'il y avait de rude et de barbare dans cette coutume, en instituant les « villes de refuge » (Num., XXXV, 9-34; Deut., XIX, 1-13, cf. Ex., XXI, 12-14).

D'après les divers codes, certains actes doivent être accomplis « *devant Dieu* » : Ex., XXI, 6 (renonciation de l'esclave à l'affranchissement); — XXII, 7-8 (objet volé par un inconnu), cf. Deut., XIX, 17, les témoins « devant Yahweh, devant les prêtres et les juges... » — *Code de Ḫam.*, § 9, 23, 106-107, 120, 126 240-266 (objets perdus ou volés; contestations entre négociants et commis, propriétaires et dépositaires, etc...). Il s'agit ici évidemment d'une sorte de *jugement de Dieu* (cf. *Code sum. A*, § 7 : l'homme coupable de rapt et de violence à l'égard d'une jeune fille « est, *par la décision du dieu*, passible de mort »). Le P. Lagrange croyait que ce jugement de Dieu s'exerçait simplement par le serment déféré, Dieu étant mis de la sorte en demeure de punir le parjure (*Revue bibliq.*, 1903, p. 47 sq.). Le § 48 du code assyrien semblerait confirmer cette explication : « ... Si le témoin oculaire conteste ce qu'on a rapporté au roi, et affirme (avec serment), *devant le dieu GUD*, fils de Šamaš, qu'il n'a rien dit, il sera quitte; » tandis que le § 26, relatif à la succession d'un mari, paraîtrait plutôt l'écarter : « Si une femme demeure dans la maison de son père et que son mari soit mort sans que les frères de son mari aient fait de partage (biens indivis), et sans qu'elle ait eu de fils, rien du *dumaqi* que son mari avait mis sur elle ne disparaîtra. Les frères de son mari, qui n'ont pas fait de partage, le prendront. (Pour les autres biens), *à la sentence des dieux* ils déféreront, prouveront, prendront; *au dieu Fleuve* (ordalie par l'eau) et *au serment ils ne seront pas soumis.* »

On reconnaissait du reste généralement la valeur du *serment* comme moyen pratique de lever l'indécision, dans les cas où il était impossible d'arriver autrement à une certitude. Ainsi, Ex., XXII, 10, admet que l'homme chargé de garder des animaux domestiques se disculpe par le « serment de Yahweh », si l'un d'eux s'est cassé un membre ou a été dérobé sans qu'il y ait eu de témoins. — D'après le Code de Ḫammurabi, la femme soupçonnée d'infidélité (§ 131), l'homme chez qui meurt un esclave fugitif (§ 20), le commis dévalisé par l'ennemi (§ 103), l'homme qui dans une rixe a blessé involontairement son adversaire (§ 206), le barbier qui par erreur a rasé l'*abuttu* d'un esclave (§ 249) peuvent se disculper par un simple serment. — D'après le code assyrien, le serment peut servir à confirmer les dires d'un plaignant (§ 5), d'un prévenu (§ 22, 57, A), ou d'un témoin (§ 48).

L'ordalie ou jugement de Dieu proprement dit, est en usage, mais de manière différente chez les Israélites et les Babyloniens et Assyriens. En Israël, d'après Num., V, 12-31, la femme soupçonnée d'adultère doit boire « l'eau d'amertume» qui la fera mourir misérablement si elle est coupable, mais ne lui causera aucun malaise si elle est innocente. En Babylonie, on jette à l'eau le prévenu, et on le regarde comme innocent et quitte de toute autre peine, s'il s'en tire sain et sauf (*Code de Ḫam.*, § 2, accusation sans preuve convaincante; § 132, cas de la femme accusée d'adultère par la rumeur publique). En Assyrie on jette aussi les prévenus au fleuve, tantôt liés (*Code Assyr.*, §, 17, cas de l'homme qui sans pouvoir invoquer de témoins prétend que la femme d'un autre a été souillée); tantôt sans liens (*Code assyr.* § 23, cas de l'homme qui a consenti un prêt à une femme mariée; § 25, cas du maître de maison qui sciemment a laissé cohabiter avec sa propre femme la femme d'un autre homme). Dans ces deux derniers cas, d'ailleurs, le prévenu qui a supporté l'épreuve sans dommage n'est pas toujours et nécessairement exempt d'autre peine : le prêteur sera traité, à son retour du fleuve, comme le mari traitera sa femme (§ 23); et le maître de maison chez qui une femme mariée a demeuré devra en payer trois fois le prix, soit trois fois 3 talents 30 mines (§ 25).

Les pénalités édictées par les différents codes sont en général plutôt sévères : la peine de mort y est fréquemment indiquée comme châtiment des crimes plus graves contre les personnes, contre les mœurs, ou même, en Babylonie du moins, contre les biens (voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Pénalités*, t. V, 1ª, col. 31 sq.; *Supplice*, t. V, 2ª, col. 1883 sq.) Le plus souvent le genre de mort n'est pas précisé (*Code de Ḫam.*,

§ 1, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 19, 21, 26, 33, 34, 109, 130, 227, 229; — *Code assyr.*, § 3, 10, 12, 13, 15, 24, 51; — *Code sum. A.*, § 7; — *Codes mosaïques*, Ex., xxi, 12, 15, 16, 17; xxii, 17, 18; xxxi, 14, 15; Lev., xx, *passim*; xxiv, 16, 17; xxvii, 29; Nu., xv, 35; xxv, 16, 18, 21, 21; Deut., xvii, 12, etc...). Le supplice de la lapidation en usage chez les Israélites (voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Lapidation*, t. iv, 1[a], col. 89) pour punir spécialement les crimes d'ordre religieux, blasphèmes, violation du sabbat, idolâtrie, (cf. Lev., xx, 2, 27; xxiv, 14-16, 23; Nu., xv, 35-36; Deut., xiii, 10; xvii, 5 sq. etc...) est inconnu des Babyloniens et des Assyriens; — en revanche, la noyade édictée par les Lois de famille sumériennes (§ 5), et par le Code de Ḫammurabi (§ 108, 129, 133, 155) ne figure point dans les Codes mosaïques, non plus que dans les fragments du Code assyrien. — La peine du feu est mentionnée en Lév., xx, 14; xxi, 9 (cf. Gen., xxxviii, 24) et dans le Code de Ḫammurabi (§ 25, 110, 157). — La pendaison, ou empalement, est, en Babylonie, infligée à la femme qui a tué son mari pour en épouser un autre (*Code de Ḫam.*, § 153); le même supplice, avec privation de sépulture, est réservé, en Assyrie, à la femme qui s'est fait avorter (*Code assyr.*, § 54); quand on y a recours en Israël, dans des cas qui ne sont d'ailleurs pas spécifiés, le cadavre doit être enterré le jour même de l'exécution (Deut., xxi, 22-23).

La fameuse loi du *talion* (Lév., xxiv, 19-20; cf. Ex., xxi, 23-25; Deut., xix, 21) est portée dans le Code de Ḫammurabi à des conséquences absurdes et odieuses : si un homme a causé par violence ou par négligence la mort d'un fils ou d'une fille d'homme libre, on met à mort son propre fils ou sa propre fille (*Code de Ḫam.*, § 116, 210, 230).

En dehors des cas de talion, auxquels se rattache vraisemblablement Deut., xxv, 11, la Loi d'Israël n'inflige pas de *mutilations corporelles*. Il n'en est pas de même des lois babyloniennes et assyriennes. Le Code de Ḫammurabi énumère des fautes pour lesquelles on doit arracher les yeux des coupables (§ 193), leur couper la langue (§ 192), les oreilles (§ 205, 282), les mains (§ 195, 218, 226, 253), ou les seins (§ 194). — Les fragments du code assyrien présentent une série de mutilations plus variées encore : il y est prescrit suivant les cas, de rendre eunuque l'homme coupable (§ 15, 20, et peut-être 18, 19); d'arracher à la femme les seins (§ 8, restit. de Scheil; ou les yeux, Tallqvist; ou les mains, Ehelolf, cf. Deut., xxv, 11); de mutiler tout le visage (§ 15); de couper un doigt (§ 8, 9, viii); la lèvre inférieure (§ 9), le nez (§ 5, 15), les oreilles (§ 4, 5, 25), le nez et les oreilles (§ 4), de percer simplement les oreilles (§ 45), ou de les percer, puis de passer dans les trous un cordon qui, noué derrière la tête, les tire en arrière (§ 41). — Ces derniers supplices n'ont rien de commun avec le « percement de l'oreille » mentionné en Ex., xxi, 5 sq. — De ces divers châtiments, il convient de rapprocher celui qui consiste à « verser de l'asphalte sur la tête » du coupable (*Code assyr.*, § 41, l. 76, cf. Cruveilhier, dans *le Museon*, t. xxxviii, 1926, p. 215, n. 3).

Le Code de Ḫammurabi ordonne une fois seulement la schlague (§ 202 « soixante coups de nerf de bœuf, en public »); le Code assyrien, qui a une prédilection marquée pour la bastonnade, fixe pour chaque faute le nombre de coups de bâton qu'il convient d'infliger au coupable : 5 coups (§ vii); 20 (§ 7); 30 (§ x); 50 (§ 18, 19, 21, 41, ix, xiv, H); 100 (§ viii); le nombre de coups est effacé aux § xv et xix. — En Israël, Ex., xxi, 20-21, autorise le maître à user de la bastonnade pour châtier ses esclaves hommes et femmes; et, d'après Deut., xxv, 2-3, le juge peut condamner tout coupable qui, à son sens, mérite cette peine, à subir un nombre de coups de bâton proportionné à sa faute, à condition de ne pas dépasser quarante (cf. II Cor., xi, 24).

La corvée royale », connue en Israël (cf. I Reg., v, 27-32; ix, 15) et en Babylonie, n'est pas comptée cependant parmi les châtiments dans la législation mosaïque ni dans le Code de Ḫammurabi; en revanche elle est imposée comme une peine de durée variable par le code assyrien : 20 jours (§ x); un mois (§ 18, 19, 21, 41, vii, viii, ix); *x* mois (§ xix); *x* jours (§ H).

L'emprisonnement, pratiqué certainement en Babylonie et en Assyrie, du moins à une période assez tardive, et en Israël et Juda à l'époque antérieure à la Captivité (I Reg., xxii, 27; II Chron., xvi, 10; Jér., xxxvii, 21, etc., voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Prison*, t. v, 1[a], col. 679), ne figure comme châtiment dans aucun de nos différents codes (en Lév., xxiv, 12 et Num., xv, 34, le coupable est seulement mis en prison, *mišmār*, en attendant la sentence qui fixera sa peine).

En revanche, ces codes sanctionnent et réglementent ce que l'on pourrait appeler la « contrainte par corps », c'est-à-dire le droit qu'a le créancier d'exiger, pour le remboursement de sa créance, les services de son débiteur, et de la famille ou des esclaves de celui-ci (voir *Code de Ḫam.*, § 113-119, 151; — *Code assyr.*, § 40, 45, 49, B, C, — Ex., xxi, 2, 7; Lév., xxv, 39-43; 47-55; Deut., xv, 12-18, cf. *supra*, col. 808.

Outre ces châtiments qui atteignent la personne même du coupable, les codes imposent très fréquemment des restitutions de choses volées, des indemnités ou compensations en argent ou en nature pour blessures aux personnes ou dommages aux biens, enfin des amendes (voir *Code sum. A*, § 1, 2, 3, 8, 9; — *Sum. B*, § 2, 3, 5; — *Lois de fam. sum.*, § 6; — *Code de Ḫam.*, § 2, 5, 8, 12, 53-55, 56, 57, 58, 59, 106, 107, 112, 114, 116, 126, 156, 198, 199, 201, 203, 204, 207-208, 209, 211-214, 220, 225, 231-241, 251, 252; — *Code assyr.*, § 3, 4, 5, 7, 18, 19, 21, 22, 25, 40, 52, 56, 57; vii, viii, ix, xii, xiii, xiv, xx; B, C, D?, H; — *Codes mosaïques*, Ex., xxi, 19, 22, 26, 27, 30; 33-36; xxii, 3, 4, 5, 6-8, 9-12, 13, 15-16; Lév., v, 20-24; Num., v, 5-7; Deut., xxii, 19, 29).

Tandis que les lois sumériennes, le Code de Ḫammurabi et les lois mosaïques ne fixent généralement pour un délit déterminé qu'un seul genre de peines, le Code assyrien se plaît à accumuler sur le coupable les châtiments les plus divers. Ainsi édicte-t-il contre celui qui, sans pouvoir fournir de preuves, impute à une femme ou à un homme une conduite honteuse, les peines suivantes : « on le frappera de 50 coups de bâton, il fera un mois de corvée royale, on le coupera (= rendra eunuque?) et il payera un talent de plomb. » (§ 18 et 19; voir aussi § 21, 41; vii, viii, ix, x, xiv, xv, xix; B, C, H).

5° *Prostitution*; *Usure*. — Avant de clore cette comparaison assez sommaire des différents codes, il importe de noter que des institutions ou pratiques, telles que la prostitution sacrée ou profane et le prêt à intérêt, ou usure, légalement reconnues en Babylonie et en Assyrie, sont expressément condamnées par les lois mosaïques.

Le code sumér. B (§ 15, Langdon) établit les droits respectifs de la prostituée qui a donné des enfants à un homme, et de l'épouse de celui-ci qui est demeurée stérile. — Le Code de Ḫammurabi range à peu près sur le même pied les prêtresses, les hiérodules et les femmes publiques (§ 178-182; cf. § 187). — Les lois assyriennes défendent aux hiérodules non mariés et aux prostituées de sortir voilées (§ 41, l. 61-87), punissent l'homme qui frappe une prostituée et la fait avorter (§ 53), et réglementent le proxénétisme (§ 24, cf. § 14). — Au contraire, Lév., xix, 29, défend au père de famille de laisser sa fille se livrer à la prosti-

tution, et Deut., xxiii, 18-19, interdit en Israël les hiérodules hommes et femmes, et prescrit de ne pas accepter au Temple « le salaire d'une prostituée, ni la solde d'un *chien* (prostitué mâle) » cf. *Dictionn. de la Bible*, art. *Prostitution*, t. v, 1ª, col. 765 sq.

Le prêt à intérêt, plus exactement l'usure, est réglementé par le Code de Ḫammurabi (§ 48-52, 100-101, etc...), et les contrats montrent qu'en Babylonie le taux moyen de l'intérêt était d'environ 20 % pour l'argent, et 33, 33 % pour les céréales. — Les fragments assyriens ne contiennent aucune disposition sur ce sujet, mais on sait par les contrats que l'usure était pratiquée également en Assyrie, et que le taux en était plus élevé encore qu'en Babylonie, puisqu'il atteignait jusqu'à 25 % et 33, 33 % pour l'argent, et 50 % pour les céréales. (Meissner, *Bab. u. Assyr.*, t. i, p. 364). — La loi de Moïse, au contraire, interdit d'exiger un intérêt quelconque de l'argent ou des autres biens prêtés à un Israélite (Ex., xxii, 24; Lév., xxv, 36-37; Deut., xxiii, 20-21) : elle n'autorise l'usure qu'à l'égard des étrangers (Deut., xxiii, 21; cf. *Dictionn. de la Bible*, art. *Usure*, t. v, 2ª, col. 2365 sq.).

Conclusion. — Bien que codifiées longtemps après celles de Babylonie, et probablement plus tard que celles d'Assyrie, les lois mosaïques ont gardé un caractère plus primitif, et révèlent une civilisation moins avancée (cf. Cuq, dans *Revue bibliq.*, 1905, p. 360-362). Le Code d'Israël est surtout un code religieux : non seulement il a été donné à Moïse par Yahweh (cf. le sommet du Code de Ḫammurabi, où le dieu Šamaš est représenté donnant au roi de Babylone ses instructions), mais encore les prescriptions d'ordre civil qu'il contient sont comme noyées parmi des prescriptions rituelles, et le motif souvent assigné à l'observation des unes et des autres, c'est que leur violation serait « abominable à Yahweh. » Les fragments sumériens, le Code de Ḫammurabi et les fragments assyriens, sans faire abstraction de la religion, sont au contraire, avant tout, des recueils de lois civiles.

Il ne semble pas que le législateur des Hébreux ait utilisé les différents codes de Babylonie et d'Assyrie. On ne trouve point dans son œuvre de disposition qui apparaisse comme un emprunt indiscutable. Les ressemblances pour intéressantes qu'elles soient, ne sont pas tellement caractéristiques qu'elles ne puissent s'expliquer aisément par la codification de coutumes communes à des peuples de commune origine.

III. Œuvres didactiques. — J'examinerai, sous ce titre, diverses compositions, de caractère parfois assez différent, susceptibles d'être rapprochées de ceux des livres bibliques qu'on groupe communément sous le nom de « livres didactiques » (Psaumes et Cantique, Job, Proverbes, Ecclésiaste, Ecclésiastique et Sagesse).

Mais avant d'aborder ces compositions, il ne sera peut-être pas inutile de dire un mot de la *littérature prophétique*. Je n'ai pas cru, en effet, devoir l'étudier sous un titre spécial parce qu'on ne trouve rien, chez les Babyloniens et les Assyriens, qui mérite vraiment d'être mis en parallèle avec les écrits des Prophètes d'Israël. Inspirés de Dieu, dont ils étaient les envoyés et les représentants authentiques, les Prophètes d'Israël se sont donnés tout entier à la mission d'imprimer à l'ensemble de leurs compatriotes des directions religieuses, morales et même politiques, conformes aux plans divins. Ils ont combattu sans cesse et avec la dernière énergie les abus, les injustices et les aberrations de toute sorte dont ils étaient les témoins, même lorsque ces abus, ces injustices ou ces aberrations, étaient le fait des rois, des puissants du jour ou des masses populaires, et qu'en les dénonçant ils risquaient leur vie ou tout au moins leur liberté. Ils ont parlé tantôt avec indignation, pour flageller les vices et les erreurs, et menacer les coupables des vengeances divines; tantôt avec douceur et commisération pour consoler les affligés et les opprimés, et réconforter ceux que décourageait le poids de l'épreuve ou la rigueur des châtiments providentiels, en leur annonçant la fin de leurs souffrances, la ruine de leurs persécuteurs, le triomphe de la portion du peuple demeurée fidèle à son Dieu, présage du brillant avenir qu'apporterait à la nation régénérée le Libérateur promis et attendu; tantôt enfin, avec des accents qui atteignent jusqu'au sublime, dans les circonstances surtout où ils cherchent à pénétrer leurs auditeurs du sentiment de la justice, de la puissance et de la majesté souveraine de Yahweh (cf. *Dictionn. de la Bible*, art. *Prophète, prophéties, prophétisme*, t. v, 1ª, col. 705-747). Les « voyants » babyloniens et assyriens sont beaucoup plus terre à terre. Abandonnés à leurs seules capacités naturelles, ils cherchent à deviner l'avenir par des procédés de fortune. Tantôt ils observent les évolutions de l'huile versée dans une coupe d'eau (lécanomantie), tantôt ils examinent les particularités que peut présenter le foie des victimes (hépatoscopie); tantôt ils étudient les mouvements des astres et les phénomènes célestes ou terrestres, ceux surtout qui offrent un caractère extraordinaire ou anormal, etc... Des séries de tablettes, où sont minutieusement décrites les différentes particularités qui peuvent se présenter, leur fournissent l'interprétation des faits qu'ils ont remarqués (voir Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 291-298; Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. ii, p. 138-969; Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. ii, p. 242-282; F. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*; Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne*; *Documents assyriens relatifs aux présages*; Fossey, *Textes assyriens et babyloniens relatifs à la divination*; Hunger, *Becherwahrsagung bei den Babyloniern*; Craig, *Astronomical-astrological texts*; Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*; *Études sur la divination chaldéenne*, etc.). Aussi leurs oracles, qui se ressentent parfois un peu trop du désir d'être agréables à qui les consulte, ne dépassent-ils pas les limites des prévisions humaines, et ne nous offrent-ils le plus souvent qu'un intérêt minime. On en jugera suffisamment par les exemples suivants, empruntés à un recueil d'oracles de « voyants » et de « voyantes » concernant Asarhaddon (dans *IV Rawlinson* ², 61). « O Asarhaddon, roi des pays, ne crains pas! A la tempête qui souffle sur toi j'ai donné ordre de ne pas t'écraser! Tes ennemis, comme des porcs de jonchaies au mois de Siwân, s'enfuiront devant toi. C'est moi, la grande Dame; c'est moi, Ištar d'Arbèles, qui, devant toi, anéantis tes ennemis. Quel oracle ai-je prononcé pour toi qui ne se soit réalisé en ta faveur? Je suis Ištar d'Arbèles! Tes ennemis, les *U-ka-a-a*, je vais te les livrer. Je suis Ištar d'Arbèles! Devant toi et derrière toi je vais marcher. Ne crains pas! Tu es en sécurité (?) : au milieu du danger je vais avancer et demeurer (avec toi). — De la bouche d'Ištar-lâ-tašîat, homme d'Arbèles. » (col. i, l. 5-30). « Ne crains pas, Asarhaddon! c'est moi, Bêl, qui te parle. Les poutres de ton cœur, je les affermis, comme ta mère qui t'a donné le jour. Les soixante grands dieux se tiennent avec moi pour te protéger : Sin est à ta droite; Šamaš est à ta gauche; les soixante grands dieux se tiennent autour de toi : ils tracent ton ordre de bataille (?). Ne mets pas ta confiance dans les hommes. Lève tes yeux vers moi et regarde-moi. Je suis Ištar d'Arbèles. Je t'ai rendu Ašur propice. Tu étais encore tout petit

que je me tenais (déjà) près de toi. Ne crains pas; honore-moi! Oui, l'ennemi est soumis; celui qui t'en voulait, je l'ai anéanti : à l'avenir, il en sera comme par le passé. Je suis Nabû, seigneur de la tablette. Honore-moi! — De la bouche de Baia, prêtresse d'Arbèles. » (col. II, l. 16-40; — pour d'autres exemples, cf. Strong, *On some oracles to Esarhaddon and Ašurbanipal*, dans les *Beiträge zur Assyriologie*, t. II, p. 627-645; Jastrow, *op. cit.*, t. II, p. 152 sq.; Langdon, *Tammuz and Ishtar*, p. 128-147, etc.). En somme, bien que très riche de textes, la littérature des « voyants » babyloniens et assyriens est beaucoup plus pauvre d'idées et de sentiments que les livres des Prophètes hébreux. S'il est possible de relever dans ces derniers quelques traits susceptibles, à la rigueur, d'être mis en parallèle avec certains passages de la littérature assyro-babylonienne, le parallélisme demeure toujours très lointain, et toujours la comparaison reste à l'avantage d'Israël (cf. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, p. 187 sq.).

I. Psaumes bibliques; lamentations et hymnes babyloniennes et assyriennes. — Très nombreuses sont les compositions sumériennes, babyloniennes et assyriennes qui présentent avec les psaumes et cantiques hébreux une certaine analogie de forme. On peut les ramener à deux grandes catégories, dont les limites, d'ailleurs, ne peuvent pas être tracées avec une rigidité trop stricte : les *lamentations* et les *hymnes*. Un grand nombre ont été composées en sumérien, et pourvues par la suite d'une traduction sémitique. La plupart de ces compositions ont été publiées soit en caractères cunéiformes, soit en transcription et traduction, ou traduction seulement, dans divers recueils de textes ou dans des travaux spéciaux parmi lesquels il suffira de signaler les ouvrages suivants : *IV Rawlinson*, 2e édit; — *Cuneiform texts... in the Brit. Mus.*, surtout t. XV-XVII; — Haupt, *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte*, 1882; — Zimmern, *Babylonische Busspsalmen*, 1885; — Brünnow, *Assyrian Hymns*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. IV (1889), et t. V (1890); —Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, 1895-1897 (textes traduits en partie par le P. Scheil, *Revue de l'histoire des religions*, 1897, et par F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, 1900 et 1903); — Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, 1896; — Gray, *The Šamaš religious texts*, 1901; — King, *Babylonian Magic and Sorcery*, 1902; — Böllenrücher, *Gebete und Hymnen an Nergal* (*Leipz. semit. St.*, I, 6), 1904; — Pinches, *The Hymns to Tammuz in the Manchester Museum* (*Manchester Memoirs*, t. XLVIII), 1904; — Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk* (*Beiträge zur Assyriologie*, t. V, 3), 1905; — Macmillan, *Some cuneiform tablets bearing on the religion of Babylonia and Assyria* (*Beitr. z. Assyr.*, t. V, 5), 1906; — Perry, *Hymnen und Gebete an Sin* (*Leipz. sem. St.*, t. II, 4), 1907; — Pinckert, *Hymnen und Gebete an Nebo* (*Leipz. sem. St.*, t. III, 4), 1907; — Zimmern, *Sumerisch-babylonische Tamuzlieder* (*Berichte d. phil.-hist. Kl. der Sachs. Gesells. der Wiss.*, t. LIX, 4), 1907; — Langdon, *Sumerian and babylonian Psalms*, 1909; — Myhrmann, *Babylonian Hymns and Prayers*, 1910; Radau, *Sumerian Hymns and Prayers to God Nin-ib*, 1911; — Schollmeyer, *Sumerisch-babylonische Hymmen und Gebete an Šamaš*, 1912; — Langdon, *Babylonian liturgies*, 1913; — Meek, *Cuneiform bilingual hymns, prayers and penitential Psalms* (*Beitr. z. Assyriol.* t. X, 1), 1913; — E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, 1915 sq.; *Quellen zur Kenntniss der babylonischen Religion* (*Mitteilung. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, t, XXIII, 1-2), 1918-1919; — Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, 1921; — voir aussi Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete* (*Der Alte Orient*, t. VII, 3 et t. XIII, 1), 1905 et 1911; — Jastrow. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. I, p. 393-552; t. II, p. 1-137; — Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 151-174, etc...

1°. — Les *Lamentations* sont, d'une manière générale, des chants de plaintes adressées aux dieux pour apaiser leur colère.

a) Les unes présentent un *intérêt collectif* : ce sont, outre les lamentations relatives au culte de Tammuz, auxquelles fait allusion Ez., VIII, 14, et qui ont un caractère un peu spécial, celles que l'on utilise à l'occasion de calamités publiques : anéantissement des récoltes par l'orage, dévastation de villes ou de territoires par l'inondation, l'invasion d'ennemis, ou d'autres fléaux. Bon nombre d'entre elles appartiennent à la série désignée sous le nom sumérien *ér-šem-ma* (= akkad., *sigû halhallati*), « lamentation avec (accompagnement de) flûte » (Meissner, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XVII, 1903, p. 242), ou, plutôt, de « timbale » (Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, t. XVI, 1919, p. 121 sq.). Elles sont composées d'ordinaire sur un modèle à peu près uniforme. Une formule d'introduction, qui peut reparaître de temps en temps par la suite, comme un refrain, énonce le thème général du morceau. Elle est suivie d'une sorte d'hymne où sont chantées les louanges de la divinité dont il convient de calmer le courroux. Vient ensuite la lamentation proprement dite qui décrit l'état misérable où le peuple a été réduit par suite de la colère divine. Enfin, des invocations en forme de litanies sont adressées à divers dieux et déesses, qui sont censés avoir un crédit spécial auprès du dieu qu'on veut apaiser, et même aux villes et aux temples où ils sont plus particulièrement honorés (cf. Jastrow, *Relig. Babyl. und. Assyr.*, t. II. p. 13 sq.).

Ces lamentations d'intérêt collectif sont à rapprocher notamment des *Lamentations* de Jérémie. Des situations à peu près semblables peuvent donner lieu à une certaine similitude d'expressions; on ne devra donc pas s'étonner si l'on rencontre dans les plaintes du Prophète sur la ruine de Jérusalem et de Juda, des images et des termes qui offrent quelque analogie avec ceux des lamentations babyloniennes sur la dévastation de villes ou de contrées. Mais en dehors de ces ressemblances, assez lointaines souvent, et d'une certaine analogie de forme poétique, on ne peut guère relever que des divergences. Les *Lamentations* de Jérémie n'ont pas le caractère artificiel des lamentations babyloniennes : le ton en est plus noble et plus original; la douleur y est plus vigoureusement exprimée; le sentiment du péché s'y montre plus sincère; la supplication enfin y jaillit du fond du cœur avec des accents à la fois plus humbles et plus confiants, parce qu'elle est animée d'une foi plus vive en la justice et la miséricordieuse bonté de Yahweh. — On peut en dire autant, toute proportion gardée, de quelques psaumes bibliques où Israël, durement traité par ses ennemis, appelle le secours de Dieu (voir, par exemple, Ps., XLIV; LXXIV; LXXIX; LXXX; LXXXIII; XC; XCIV; CII; CXXXVII).

b) L'homme souffre plus souvent et plus vivement de ses propres malheurs que des fléaux collectifs. De là, dans la littérature babylonienne et assyrienne, un nombre considérable de *lamentations personnelles*, destinées à obtenir des dieux que l'homme affligé soit délivré de ses maux, maladies, ensorcellements, ou autres, et donc de ses péchés qui en sont regardés comme la cause. C'est surtout en raison de ce dernier but, qu'on les désigne assez communément, bien que d'une manière peu exacte, sous le nom de *Psaumes de pénitence* (Busspsalmen). Elles appartiennent pour une bonne part à une collection intitulée, en sumérien, *ér-šà-ku-mal*, « lamentation d'apaisement du

cœur ». Dans leur structure générale, elles ressemblent beaucoup aux lamentations collectives; mais, au point de vue littéraire, « elles se tiennent à un niveau nettement plus élevé. Les invocations à des villes et à des temples y font complètement défaut; les invocations aux dieux sont notablement plus courtes; la lamentation proprement dite occupe la place principale, et, avec la lamentation, l'aveu de la culpabilité à l'égard des dieux, tandis que la prière pour apaiser la colère divine revêt une forme beaucoup plus touchante et présente un caractère bien moins artificiel... Les plus beaux exemples de lamentations personnelles (sont) l'expression la plus élevée de l'esprit religieux régnant en Babylonie... » Jastrow, *Die Relig. Babyl. und. Assyr.*, t. II, p. 65. Néanmoins, quelle que soit la beauté d'un certain nombre de ces compositions, elles restent, d'une manière générale, assez inférieures aux psaumes bibliques de même caractère. Dans ceux-ci, en effet, dominent les sentiments d'humilité et de pénitence, accompagnés du désir d'une vie plus conforme aux volontés de Yahweh; dans celles-là, le repentir a bien sa place, sans doute, mais il ne vient qu'à l'arrière-plan, étant considéré comme le moyen ou la condition nécessaire pour obtenir la délivrance de la douleur ou de l'épreuve (cf. *infra*, col. 841 sq., l'idée de péché et d'expiation). Dans les psaumes hébreux, les plaintes, même les plus vives, sont tempérées par un sentiment profond de résignation et de soumission au bon plaisir divin, dont la justice ne saurait être mise en doute; on chercherait en vain semblable sentiment dans les psaumes babyloniens. Ajoutons enfin que les premiers présentent d'ordinaire un caractère beaucoup plus original que les seconds, et une plus grande variété dans la description des différents mouvements de l'âme souffrante. On en jugera mieux, d'ailleurs, par les exemples suivants : *IV Rawlinson*, 2e éd., 10 (= Zimmern, *Babylon. Busspsalm.*, no 4; traduction en Zimmern, *Babyl. Hymnen und Gebete, d. Alte Orient*, t. VII, 3, p. 22 sq.; Jastrow, *die Relig. Babylon. und Assyr.*, t. II, p. 101 sq.; Jean, *La littérature des Babyl. et des Assyr.*, p. 205 sq., etc...) :

Que le cœur irrité de mon Seigneur s'apaise!
Que le dieu que je ne connais pas s'apaise!
que la déesse que je ne connais pas s'apaise!
Que le dieu que je connais ou ne connais pas s'apaise!
5 que la déesse que je connais ou ne connais pas s'apaise!
Que le cœur de mon dieu s'apaise!
que le cœur de ma déesse s'apaise!
que mon dieu et ma déesse s'apaisent!
Que du dieu contre [moi irrité la colère] s'apaise!
10 que de la déesse contre [moi irritée la colère] s'apaise!
Les fautes [que j'ai commises je ne les] [connais [pas];
le délit [que j'ai commis je ne le] connais [pas];
Qu'avec bienveillance [mon dieu parle]!
qu'avec bienveillance [ma déesse parle]!
15 Qu'avec bienveillance [le dieu que je connais ou [ne connais pas parle]!
qu'avec bienveillance [la déesse que je connais [ou ne connais pas parle]!
De [pure (?)] nourriture [je n'ai pas] mangé;
d'eau claire [je n'ai pas] bu.
De ce qu'interdit mon dieu j'ai, à mon insu, [mangé;
20 sur ce qui est impur pour ma déesse j'ai, à [mon insu, marché.
Seigneur, mes fautes sont nombreuses, graves [mes péchés;
mon dieu, mes fautes sont nombreuses, graves [mes péchés;
ma déesse, mes fautes sont nombreuses, graves [mes péchés;
dieu que je connais ou ne connais pas, mes fautes sont nombreuses, graves mes péchés;
25 déesse que je connais ou ne connais pas, mes [fautes sont nombreuses, graves mes péchés.
Les fautes que j'ai commises je ne les connais pas;
[les péchés que j'ai faits je ne les connais pas;
L'interdit dont j'ai mangé je ne le connais pas;
[l'impureté où j'ai marché je ne la connais pas!
30 Le Seigneur d'un cœur irrité m'a regardé;
le dieu d'un cœur courroucé m'a traqué;
la déesse contre moi irritée m'a rendu comme [malade;
Un dieu que je connais ou ne connais pas m'a [tourmenté;
une déesse que je connais ou ne connais pas [m'a fait souffrir.
35 Je cherche du secours : nul ne me prend par [la main;
je pleure : nul ne vient près de moi;
Je pousse des cris : nul ne m'entend;
Je suis plein de douleur, accablé, sans pouvoir [lever les yeux!
Vers mon dieu miséricordieux je me tourne, [en suppliant;
40 Je baise les pieds de ma déesse, je les touche;
Vers le dieu que je connais ou ne connais pas [je me tourne, en suppliant];
vers la déesse que je connais ou ne connais pas [je me tourne, en suppliant].
Seigneur, [tourne ta face vers moi, reçois ma [supplication]!
déesse, [regarde-moi favorablement, reçois ma [supplication]!
45 Dieu que je connais [ou ne connais pas, tourne ta face vers moi, reçois ma supplication]!
déesse que je connais [ou ne connais pas, regarde-moi favorablement, reçois ma supplica-[tion].
Assez! mon dieu, [que ton cœur s'apaise]!
Assez! ma déesse, [que ton humeur se [calme]!
Dieu que je connais ou ne connais pas, [que [ton cœur irrité s'apaise]!
50 déesse que je connais ou ne connais pas, que [ta colère redoutable se calme!
Les hommes sont stupides : nul ne sait rien;
si nombreux qu'ils soient, lequel sait [quelque chose?
est-ce mal ou bien ce qu'ils font, nul n'en sait [rien.
Seigneur, ton serviteur ne le laisse pas tomber :
55 il gît dans l'eau fangeuse, prends-le par la main!
Les péchés que j'ai faits, change-les en bien!
les fautes que j'ai commises, que le vent les [emporte!
mes iniquités nombreuses, arrache-les comme [un vêtement!
Mon dieu, mes fautes, fussent-elles 7 fois 7, [pardonne mes fautes!
60 ma déesse, mes fautes fussent-elles 7 fois 7, [pardonne mes fautes!
Dieu que je connais ou ne connais pas, mes fautes fussent-elles 7 fois 7, pardonne mes fautes!
Déesse que je connais ou ne connais pas, mes fautes fussent-elles 7 fois 7, pardonne mes fautes!
Pardonne mes fautes, que je te rende hommage!
Que ton cœur, comme le cœur d'une mère, [s'apaise!

65 comme la mère qui a enfanté, comme le père [qui a engendré, qu'il s'apaise!

D'une belle prière à Ištar (King, *The seven Tablets of Creation*, t. II, pl. LXXV sq.; traduction, *ibid.*, t. I, p. 222 sq.; Zimmern, *Babylon. Hymnen und Gebete*, *Der Alte Orient*, t. VII, 3, p. 19 sq.; Jastrow, *Die Relig. Babyl. und Assyr.*, t. II, p. 66 sq.; Dhorme, *Choix de textes relig. assyro-babylon.*, p. 356 sq., etc...) j'extrais les lignes suivantes :

62 Je suis soulevé comme le flot que tourmente [un vent mauvais.
Mon cœur prend son vol, il vole comme l'oiseau [des cieux!
Je gémis comme la colombe nuit et jour.
65 Je suis triste et je pleure amèrement,
dans la peine et la douleur mon âme est souf-[frante!
Qu'ai-je fait, moi, ô mon dieu et ma déesse?
Comme ne craignant pas mon dieu et ma déesse, [moi je suis accablé;
maladie, mal de tête, ruine et destruction sont [placés sur moi!
70 misère, changement de visage et plénitude de colère sont placés sur moi!
la colère, la fureur, l'irritation des dieux et des [hommes!

. . . .

80 Je t'invoque toi, délie mon charme,
délie mon péché, ma faute, mon méfait et mon [délit,
oublie mon méfait, accueille ma prière.
Opère ma délivrance, ma protection, la sollici-[tude pour moi!
dirige mon pas brillamment! que glorieusement
je marche par la rue, avec les hommes!
85 Parle, et qu'à ta parole le dieu irrité devienne [favorable!
que la déesse qui est en colère fasse grâce!

. . . .

93 Jusques à quand, ma souveraine, es-tu irritée [et ton visage est-il détourné?
jusques à quand, ma souveraine, es-tu furieuse [et ton âme est-elle en colère?
95 Tourne ton cou vers celui que tu as rejeté, pour [une parole de grâce place ta face!
Comme les eaux libres du fleuve que ton âme [soit dégagée!
Mes oppresseurs, que je les foule aux pieds comme [le sol!
Ceux qui sont irrités contre moi, soumets-les [et enfonce-les au-dessous de moi!
Que mes prières et mes supplications aillent [jusqu'à toi!
100 que tes grandes miséricordes soient sur moi!
Que ceux qui me voient dans la rue magnifient [ton nom!
Et moi près des humains je glorifierai ta [divinité et ta force!
(Trad. Dhorme, *loc. cit.*)

A ces lamentations on pourra comparer les psaumes III-VII; XIII; XVII; XXII; XXV-XXVIII; XXXI; XXXII; XXXV; XXXVIII; XXXIX; XLI; XLII-XLIII; LI; LIV-LVII; LIX; LXIV; LXIX-LXXI; LXXVII; LXXXVI; LXXXVIII; CII; CIX; CXX; CXXI; CXXIII; CXXX; CXL-CXLIII.

2°. — Ce qui vient d'être dit des *Lamentations personnelles* s'applique aussi, en partie du moins, aux *Hymnes*, qui sont surtout des *chants de louange* ou des *chants d'action de grâces* en l'honneur des dieux. Il suffira donc de donner ici quelques exemples et de renvoyer aux psaumes bibliques qui présentent un caratère analogue. On trouvera une bonne étude sur les hymnes et prières babyloniennes et assyriennes dans Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. I, p. 393-552.

a) *Hymnes de louange*. Elles sont les plus nombreuses : on les chante dans les différentes cérémonies du culte public, et même dans les cérémonies d'incantation accomplies en faveur des individus. On y célèbre les titres, attributs et prérogatives du dieu qu'on veut honorer: même, on n'hésite pas, pour lui attirer plus d'hommages en le magnifiant davantage, à lui prêter qualités ou vertus propres à d'autres dieux. D'ailleurs, on ne se met pas toujours en frais d'invention, et l'on se contente parfois d'adapter à une divinité un cantique composé à la louange d'une autre (cf. Jastrow, *op. cit.*, t. I, p. 492 sq.). Aussi, bien que certaines de ces hymnes aient une réelle beauté, peut-on dire qu'en général elles demeurent trop artificielles, et n'offrent pas, du moins au même degré, la spontanéité, l'élan, la tendre piété qui font le charme des psaumes bibliques en l'honneur de Yahweh. Voici du reste quelques exemples auxquels on pourra comparer les psaumes VIII; IX; XI; XIX; XXIII; XXIV; XXIX; XXXIII; XXXIV; XXXVI, 6-12; XLVI-XLVIII; LXIII; LXV; LXVII; LXVIII; LXXV; LXXVIII; LXXXI; LXXXIX; XCI-XCIII; XCV-C; CIII-CVII; CXI; CXIII-CXV; CXVII; CXXV; CXXXIV-CXXXVI; CXXXIX; CXLV-CL; II Chron., XVI, 8-36; Dan., III, 25-45; Tob., XIII.

Hymne à Bêl-Marduk, *IV Rawlinson*, 2e éd., 40, n° 1 (traduction : Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, n° XXV; — Jastrow, *op. cit.*, t. I, p. 509; — Zimmern, *Babyl. Hymnen und Gebete*, dans *D. Alte Orient*, t. VII, 3, p. 10, etc...) :

O Bêl, dont la puissance est sans rivale!
Bêl, roi bienveillant, maître des pays,
qui ramène le bien-être pour les grands dieux;
Bêl, dont le regard terrasse les puissants!
Maître des rois, lumière des hommes, distributeur [des lots,
Bêl, ta demeure est Babylone, Borsippa ton [diadème,
les vastes cieux l'œuvre de ton esprit!
O Bêl, tes yeux observent tout :
[par] tes présages, tu découvres les [présages (?).
par ton regard, tu donnes la loi!

. . . .

Par ton regard tu leur accordes grâce,
tu leur fais voir la lumière : ils proclament ta [valeur!
Maître des pays, lumière des *Igigi*, qui parles avec bienveillance,
quel est celui dont la bouche ne proclame ta [valeur,
ne redit ta gloire, ne célèbre ton empire?
Maître des pays, habitant d'*É-ud-ul*, qui prends [par la main celui qui est tombé,
à ta ville de Babylone accorde grâce,
vers l'*É-sag-il*, ton temple, tourne ta face,
aux fils de Babylone, tes gens, assure protec-tion (?)!

Hymne à Ištar, AO. 4479, datée du règne d'Ammiditana, troisième successeur de Ḫammurabi (texte et traduction, Thureau-Dangin, *Revue d'assyriologie*, t. XXII, 1925, p. 169-177) :

I. Chantez la déesse, la plus auguste des déesses!
qu'elle soit honorée, la reine des peuples, la [plus grande des *Igigi*!
Chantez Ištar, la plus auguste des déesses!
qu'elle soit honorée, la reine des peuples, la [plus grande des *Igigi*!

. . . .

IV. La déesse, avec elle est le conseil,
le sort de toute chose, elle le tient en ses mains.

Son regard crée l'allégresse,
la vigueur, la majesté, le *lamassu*, le *šédu*.
V. Elle est aimante, elle exauce,...
et la bienveillance elle possède, elle.
La jeune fille qu'elle nomme, obtient (en elle) [une mère,
elle l'appelle dans la foule, elle nomme son nom.
VI. Qui sa grandeur, qui peut l'égaler?
Puissants, sublimes, splendides sont ses décrets.
Ištar, sa grandeur, qui peut l'égaler?
Puissants, sublimes, splendides sont ses décrets.
VII. Elle est..., parmi les dieux, éminente est sa place;
pleine de poids est sa parole, plus qu'eux elle [est...
Ištar, parmi les dieux, éminente est sa place;
pleine de poids est sa parole, plus qu'eux elle
. . . . [est...
XIV. L'objet de ses complaisances, le chant de ses [charmes
convient à la bouche du (roi) : les ordres d'Ea [il a exécuté pour elle.
Il a entendu ses laudes et il s'en est réjoui;
qu'il vive et que son Roi l'aime pour l'éternité!
O Ištar, à Ammiditana, au roi qui t'aime,
une longue, une durable vie donne en présent!
Qu'il vive!

Hymne bilingue à Adad, dieu de l'orage, *IV Rawlinson*, 2e éd., 28, n° 2 (traduction : Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, t. I, p. 482 sq.; Zimmern, *Hymnen..., d. Alte Orient*, t. VII, 3, p. 12), à comparer spécialement avec le ps. XXIX :

Quand le Seigneur est en colère, le ciel s'agite [devant lui;
quand Adad est en courroux, la terre tremble [devant lui,
la grande montagne est abattue devant lui.
Quand il est en colère, quand il est en courroux,
quand il gronde, quand il tonne,
Les dieux des cieux aux cieux remontent,
les dieux de la terre dans la terre rentrent;
Šamaš (le Soleil) dans le fondement des cieux [rentre,
Sin (la Lune) dans la hauteur des cieux [s'élève...

Citons encore le curieux « Cantique de Bêlit-ilî » par lequel débute une longue pièce en fort mauvais éta : (BM. 87535, dans *Cuneiform texts... in the Brit., Mus.*, XV, 1-6; cf. Dhorme, *Revue d'assyriologie*, t. VII, 1909, p. 11-20).

Je vais chanter le cantique de Bêlit-ilî!
Ami, sois attentif, guerrier, écoute;
Chanter Mama (= Bêlit-ilî) est meilleur que le [miel et le vin.
meilleur que le miel et le vin,
meilleur que le raisin (?) et la figue (?),
meilleur que le meilleur des beurres purs,
meilleur que le raisin (?) et la figue (?)!..

b). *Les chants d'action de grâces* étaient destinés à célébrer et à remercier la divinité des divers bienfaits généraux ou individuels (victoires, guérisons, délivrances, etc...) dont on se croyait redevable à son égard. Ce genre de cantiques est très fréquent dans la Bible. Il existe relativement peu de psaumes qui ne renferment pas au moins quelques lignes de reconnaissance pour la bonté de Yahweh à l'égard de son peuple ou de ses fidèles; parmi ceux qui sont plus spécialement consacrés à l'action de grâces, signalons Ps., XVIII (= II Sam., XXII, 2-51); XXI; XXX; XXXI, 20-25; XL; XLVI- XLVIII; LXV; LXVI; LXVIII; LXXVI; LXXXV; XCVIII; CIII; CVIII; CXI; CXVIII; CXXIV; CXXVI; CXXXVIII; — voir aussi Ex., XV; Jud., V; Dan., III, 52-90; Judith, XVI. En Babylonie, on trouve quelques hymnes d'action de grâces, à l'occasion de victoires, par exemple, le suivant, DT. 71 (Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, n° IV; cf. Zimmern, *Babyl. Hymnen und Gebete, d. Alte Orient*, VII, 3, p. 7, l. 5-21) :

5 [Je veux louer] sa divinité, proclamer sa puissance,
[chanter sa force], célébrer sa valeur!
[Je veux louer] sa divinité, proclamer sa puissance,
[chanter] sa [force], célébrer sa valeur,
[Marduk, compatissant], miséricordieux, à qui recourir est profitable!
10 [C'est lui qui à ma prière] prête l'oreille, accorde [faveur,
dont le cœur [est apaisé], qui est miséricor- [dieux,
[qui accueille] ma supplication, tourne sa tête (vers moi),
[dont l'humeur] est apaisée, qui est miséri- [cordieux!
L'Élamite, qui ne craignait pas sa grande divinité,
15 [contre] sa grande divinité parlait avec inso- [lence :
[Tu brandis] tes armes contre l'Élamite téméraire;
[tu battis] ses armées, taillas en pièces ses [troupes;
[ses forces(?)] nombreuses, tu les éteignis comme [une flamme;
. ..grand, comme un déluge tu le détruisis;
20 . . . . .tu dévastas, tu abattis son pays;
[ses villes (?)] tu les détruisis, tu en fis des [monceaux (de ruines)...

A l'inverse de la littérature biblique, la littérature assyro-babylonienne n'est pas riche en chants d'action de grâces à l'occasion de guérisons ou d'autres faveurs individuelles : Zimmern ne trouve guère à signaler, comme pièce de ce genre, que les lignes où le « juste souffrant babylonien » exprime sa joie d'être enfin délivré de ses épreuves (*Babyl. Hymnen und Gebete, d. Alte Orient*, t. VII, 3, p. 30). Il est vrai que certaines hymnes de louanges pouvaient en semblables occurrences être utilisées comme chants d'action de grâces (cf. Schrank, *Babylonische Sühnriten*, dans les *Leipz. semit. Stud.*, t. III, 1, 1908, p. 55).

II. Job et le juste souffrant. — Le problème du mal a préoccupé les Babyloniens et les Hébreux aussi bien que le reste de l'humanité : pourquoi le juste souffre-t-il, et paraît-il abandonné de Dieu, tandis que le méchant et l'impie jouissent du bonheur?

Chez les Hébreux, quelques psaumes (Ps., XXXVII; XLIX; LII; LVIII; LXXIII) abordent la question de la prospérité des méchants (cf. *Dictionn. de la Bible*, au mot *Impie*, t. III, 1a, col. 846-847); d'autres décrivent l'angoisse du juste, délaissé de tous, même, semble-t-il, de son Dieu (Ps., LXIX; LXXXVIII); mais c'est surtout le livre de Job qui étudie le problème des souffrances de l'homme pieux, (voir *Dictionn. de la Bible*, au mot *Job*, t. III, 2a, col. 1569-1570, et au mot *Mal*, t. IV, 1a, col. 601-603).

Chez les Babyloniens et Assyriens, deux pièces, de caractère assez différent, peuvent être, à l'heure actuelle, rapprochées du livre de Job : l'une connue sous le titre *Le Juste souffrant babylonien*, et l'autre qu'Erich Ebeling croyait pouvoir nommer *Ein babylonischer Kohelet* (un Ecclésiaste babylonien), et que le P. Dhorme compare plus volontiers à Job.

1° *Le Juste souffrant babylonien.* — a) *Texte.* Cette longue composition, en quatre(?) tablettes, intitulée *Ludlul bêl nîmeqi* « je vais célébrer le maître de la sagesse », ne nous est pas parvenue dans son intégrité. Ce qui en reste est conservé dans les fragments suivants :

α) *IV Rawlinson*, 2e éd., 60*, qui forme la IIe tablette de la série, traduit par Zimmern, *Die Keilinschriften*

und das Alte Testament, 3e éd., p. 385-387; — *Hymnen und Gebete* (*der Alte Orient*, t. VII, 3), p. 28-31; — P. Condamin, *La Bible et l'assyriologie*, p. 66-68 (extrait des *Études* des 20 nov., 20 déc., 1902 et 20 mars 1903); — Jastrow, *Die Religion Babyl. und Assyr.*, t. II, p. 120-132; — P. Dhorme, *Choix de textes relig., assyro-babyl.*, p. 372-379, etc...

β) *V Rawlinson*, 47, sorte de commentaire qui reproduit tablette par tablette, chacun des vers contenant des mots difficiles à comprendre, et qui explique ces mots par des synonymes plus usités ou plus clairs.

γ) *Fragment de Sippar*, S. 37 du musée de Constantinople; découvert et copié par le P. Scheil (voir *Une saison de fouilles à Sippar*, p. 105), puis par Messerschmidt (cf. Jastrow, dans le *Journal of biblical literature*, t. XXV, 1906, p. 142, n. 22), il comprend 31 lignes de la IIe tablette, dont 5 sont nouvelles. Ce fragment et le précédent ont été utilisés par Jastrow, *A babylonian parallel to Hiob* (*Journ. of bibl. liter.*, t. XXV, 1906, p. 135 sq.), et *Die Relig. Babyl. und Assyr.*, *loc. cit.*

δ) *Fragment de Sippar*, S. 55 du musée de Constantinople, publié avec transcription et traduction par R. Campbell Thompson, dans les *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, t. XXXII (1910), p. 18-24, sous le titre *The third tablet of the series Ludlul bêl nîmeqi*.

Ces divers fragments ont été étudiés par F. Martin, *Le Juste souffrant babylonien*, dans le *Journal asiatique*, juillet-août 1910, p. 75-143, et surtout par le P. S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Job?* (*Biblische Stud.*, t. XVI, 2, 1911) : c'est surtout à cet ouvrage que je me référerai ici.

ε) Quelques fragments publiés par Ebeling, *Keilschrift. aus Assur religiös. Inhalts*, et étudiés par Langdon, *Babylonian Wisdom containing the Poem of the righteous sufferer...*, (*Babyloniaca*, t. VII, 1923, p, 131-194), comblent encore quelques lacunes.

b) *Contenu du poème.* Si l'on en juge par la tablette II, la seule qui soit à peu près entièrement conservée, le poème *Ludlul bêl nîmeqi* se développait en des séries de strophes (7 strophes dans la tabl. II), chacune comprenant généralement onze vers.

La tablette I est représentée seulement par une dizaine de lignes plus ou moins fragmentaires, connues par le commentaire *V Rawlinson*, 47. Elle débutait, comme l'indique le titre, par une hymne en l'honneur du « Seigneur de la Sagesse », épithète réservée d'ordinaire à Ea, dieu d'Eridu, mais qui s'applique sans doute ici au fils d'Ea, Marduk, dieu de Babylone, puisque c'est Marduk qui délivrera le patient (cf, tablette III).

Cet hymne était suivi des plaintes du juste souffrant : affligé d'infirmités de la vue et de l'ouïe, déchu de la royauté et abaissé au niveau des esclaves, il est abandonné de ses compagnons qui le regardent comme un fou et le maudissent.

La tablette II est toute entière occupée par la suite des lamentations. L'épreuve du patient a été longue; sans cesse sa misère s'est accrue; et toujours on a méconnu sa justice. Son dieu et sa déesse tutélaires sont restés sourds à ses appels. Avait-il donc mérité cet abandon en négligeant le service des dieux? Non, il n'a rien à se reprocher à ce sujet, le culte et les fêtes religieuses ayant toujours fait ses délices. Peut-être cependant, sans en avoir bien conscience, a-t-il trop vivement désiré les honneurs qu'il croyait lui être dus en sa qualité de représentant des dieux (l. 31-33, d'après l'interprétation de Jastrow, *Relig.*, t. II, p. 126, et de Landersdorfer, *op. cit.*, p. 67 sq.). Son excuse, alors, c'est la faiblesse humaine incapable de comprendre les desseins divins. La strophe mérite d'être citée (l. 34-47) :

Ce que l'on juge bon est au dieu abominable,
ce qu'on trouve mauvais en son cœur, pour son [dieu est bon!
Qui donc peut connaître le dessein des dieux dans les [cieux?
Le conseil du dieu, plein d'obscurité (?), qui le peut [comprendre?
Comment des mortels connaîtraient-ils la voie du [dieu?
Celui qui le soir était vivant est mort le matin : soudain [il s'est angoissé, bientôt il s'est écrasé !
Un instant, il chante et fait de la musique,
le moment (d'après), il se lamente comme un hur- [leur!
Le temps d'ouvrir et de fermer, ils changent de senti- [ments.
Ont-ils faim, ils sont pareils au cadavre; sont-ils [rassasiés, ils s'égalent à leur dieu!
Dans le bien-être, ils parlent de monter aux cieux,
et, s'ils souffrent, ils songent à descendre aux [enfers!...

Après ces réflexions philosophiques, le patient poursuit sa plainte : un mauvais démon l'a frappé, et maintenant, cloué à son lit, sans force, sans appétit, il croupit dans la saleté. L'exorciste, le voyant, le magicien ne lui ont été d'aucun secours; son dieu et sa déesse l'ont abandonné : il ne lui reste qu'à attendre la mort dont il entrevoit déjà l'approche. Pourtant, il se rappelle encore avec émotion les jours heureux où, en compagnie de sa famille, il avait la joie de servir les dieux!

A la tablette III, l'affligé a des songes : un jeune homme vient lui enlever une partie de ses maux; puis un envoyé de l'ancien roi de Nippur *Lal-ur-alimma* accomplit sur lui des rites de purification; enfin une jeune fille le réconforte. Ses songes se réalisent : Marduk prend pitié de son serviteur et rétablit sa santé.

Le verso de cette tablette et la tablette IV contiennent une sorte de chant de reconnaissance. C'est une composition longue et quelque peu monotone, dans laquelle le héros se félicite de la guérison que lui a accordée Marduk, et passe en revue les infirmités qui affligeaient les différentes parties de son corps (tête, yeux, oreilles, nez, lèvres, bouche, dents, langue, etc...).

Vers la fin, dans un contexte assez mal conservé, une ligne semble indiquer le caractère didactique de tout le morceau : « Que celui qui a péché contre *É-sag-il* (temple de Marduk à Babylone) s'instruise par mon exemple! » (*V Rawlinson*, 47, verso, 39 = Landersdorfer, tablette IV, 19).

c) *Comparaison avec le livre de Job.* — *a*) *Fonds.* 1° Le personnage principal porte dans le poème *Ludlul bêl nîmeqi* le nom authentiquement babylonien *Šubšî-mešrê-Nergal* « fais qu'il y ait richesse, ô Nergal! » (S. 55, recto, 21 = tablette III, 22); — *Tâbi-utul-Enlil*, « bon est le giron d'Enlil », mentionné en *V Rawlinson*, 47, verso, 5 = *S. 55*, recto, 4 = tablette III, 5, n'est pas le juste souffrant, comme on l'a cru longtemps, mais un ancien roi de Nippur, *Lal-ur-alim-ma* : en songe, l'affligé voit ce héros de jadis lui envoyer un *mašmašu*, pour le purifier par « l'eau de vie » et des procédés magiques. Dans le poème biblique, le héros est appelé *'iyyôb*, « celui qui subit l'hostilité » : ce nom, qui paraît être moins un véritable nom propre qu'une épithète, ne présente aucun rapport avec le nom du héros babylonien.

2° Celui-ci était roi quand le malheur a commencé à s'appesantir sur lui (cf. Landersdorfer, *op. cit.*, p. 55 sq.); — Job était un personnage considérable, jouissant de la fortune et d'une certaine autorité; mais rien n'indique qu'il ait été roi.

3° Le poème babylonien ne dit pas explicitement où, ni à quelle époque, se passent les événements qu'il raconte. Le texte, tel que nous le possédons actuellement, suggère Babylone, puisqu'il y est fait mention de Marduk, dieu de Babylone, et de l'*É-sag-il*, temple de Marduk à Babylone : il ne peut donc pas représenter une période antérieure à la Ire dynastie babylonienne (vers 2000 avant J.-C.). — Job représente peut-être une époque moins ancienne, bien qu'antérieure à Moïse; mais il appartient, en tout cas, à une région autre que Babylone, puisqu'il est du « pays de *ʿus* » (Voir *Dictionn. de la Bible*, au mot *Hus*, t. III. 1a, col. 782 sq.).

4° Šubšî-mešrê-Nergal et Job subissent des épreuves qui ne sont pas sans analogie, infirmités corporelles et souffrances morales. Tous deux sont des hommes pieux, et, au milieu de leurs tourments, proclament leur innocence. Mais le premier qui se vante de sa piété rituelle, de son exactitude à accomplir les cérémonies prescrites (cf. tablette II, 12-30), est finalement obligé de reconnaître qu'il a dû, sans bien en avoir conscience, se rendre coupable envers les dieux, et mériter ainsi les maux dont il est affligé (tablette II, 31-33, et cf. *supra* col. 825). — Job, au contraire, fermement convaincu de sa justice non seulement rituelle, mais morale, persiste à se déclarer innocent, quoi que fassent ses amis pour le persuader du contraire, et Dieu lui-même rend témoignage à sa vertu (Job, I, 8; II, 3; XLII, 7 sq.).

5° Dans les deux poèmes, c'est la même question qui se pose : comment expliquer, sans dommage pour la justice divine, les souffrances de l'homme pieux? Dans les deux, la réponse procède d'un même principe : les voies de Dieu sont impénétrables aux simples mortels. Mais de ce principe, le poème babylonien déduit que Dieu voit des fautes là même où l'homme est incapable d'en découvrir, et que, par suite, toute souffrance, même chez celui qui a conscience de sa propre justice, est en réalité un châtiment. — Le livre de Job, au contraire, déduit du même principe que Dieu peut avoir des raisons d'agir qui échappent aux humains, et il affirme, à l'encontre de l'opinion courante représentée par les amis de Job, que la souffrance n'est pas toujours et nécessairement une peine infligée seulement aux coupables, mais aussi un moyen dont se sert le Tout-Puissant, quand il le juge à propos, pour éprouver la vertu des justes et leur désintéressement.

6° Le dénouement, dans les deux poèmes, est produit par une intervention divine. Marduk annule les péchés de Šubšî-mešrê-Nergal, et fait disparaître ses infirmités qui en étaient la conséquence. — Dans le poème biblique, Dieu corrige les affirmations erronées des amis de Job, donne à celui-ci une leçon d'humilité, et enfin reconnaît sa justice et lui accorde la récompense méritée par sa patience.

7° Enfin, tandis que le poème babylonien manifeste des conceptions polythéistes, le livre de Job témoigne d'un monothéisme très pur. Le Dieu qu'il met en scène est le Dieu unique et tout-puissant, et la situation subordonnée de Satan (Job, I, 7 sq.; II, 1 sq.) exclut jusqu'à la moindre trace de dualisme.

b) *Forme.* — 1° L'analogie du sujet traité dans les deux poèmes entraîne presque nécessairement une certaine ressemblance, de part et d'autre, dans les idées et les expressions. Mais ces ressemblances, dont les principales ont été relevées par le P. Landersdorfer (*op. cit.*, p. 118 sq.), ne sont pas assez caractéristiques pour qu'on en puisse conclure que l'une des compositions dépend de l'autre.

2° L'une et l'autre, en tout cas, rentrent dans des genres littéraires assez différents. Le « Juste souffrant babylonien » se rattache au type des « Lamentations », bien qu'il soit conçu et exécuté d'une manière toute particulière, dans un but didactique que ne poursuivent point d'ordinaire les lamentations rituelles. C'est un long monologue. : le patient seul paraît en scène, sauf dans les songes. — Job appartient plutôt au genre dramatique, et n'a d'analogue, dans la littérature biblique, que le Cantique des cantiques. En dehors du prologue et de l'épilogue, où l'auteur fournit à son lecteur les renseignements qu'il juge utiles, l'action se déroule en une série de monologues et de dialogues, où Job et ses amis, puis Dieu lui-même, prennent la parole à tour de rôle. Toute cette partie centrale qui comprend les discours est essentiellement poétique : la facture et la disposition des strophes y révèlent un art consommé et très sûr de lui-même (cf. Hontheim, *Das Buch Job als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt, Biblische Studien*, t. IX, p. 1-3, 1904; Dhorme, *Le livre de Job*, 1927). Même à ce point de vue, le livre de Job l'emporte encore sur le « Juste souffrant », qui est aussi une œuvre poétique, et dont certaines strophes manifestent une haute inspiration (cf. par exemple le passage cité plus haut, col. 826).

Conclusion. — A la suite du P. Landersdorfer (*op. cit.*, p. 138), on peut conclure : « Il n'y a aucune raison de supposer une dépendance littéraire quelconque, directe ou indirecte, du livre biblique de Job par rapport au poème babylonien du Juste souffrant, car les analogies que présentent entre eux les deux textes s'expliquent aussi bien, et d'une manière beaucoup moins forcée, par la nature même du sujet traité; d'ailleurs, à côté de ces analogies, on constate un grand nombre d'importantes différences; enfin les preuves positives d'une dépendance font totalement défaut... »

Note : Le Juste souffrant et le Serviteur de Yahweh (Is., XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12). Zimmern a cru pouvoir retrouver un prototype du Serviteur de Yahweh dans les documents babyloniens; et spécialement dans le poème du Juste souffrant (*Die Keilinschrift. und das A. T.*, 2e éd., p. 384-387). Sans doute il faut reconnaître qu'Isaïe et le poète babylonien ont employé pour exprimer la douleur de leur personnage des traits qui ne sont pas dénués de toute ressemblance : il n'y a pas lieu de s'en étonner. Mais il y a entre les deux une divergence tout à fait caractéristique, qu'a relevée le P. Condamin (*Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 342, note 1) : « Le prétendu « Juste souffrant » de ce poème, à la différence du Serviteur de Jahvé, *a*) ne souffre pas *avec résignation*; *b*) ne souffre pas *pour expier* les crimes des autres. Ce dernier trait, l'expiation pour les coupables, est essentiel dans le portrait du Serviteur de Jahvé. »

2° *Le soi-disant « Ecclésiaste babylonien* ». — a) *Texte.* En 1924, Erich Ebeling publiait dans les *Berliner Beitrage zur Keilschriftforschung*, t. I, 1, sous le titre *Ein babylonischer Kohelet*, avec introduction et notes, la transcription et la traduction d'un curieux poème acrostiche dont les différents fragments avaient été déjà précédemment édités dans diverses publications. Voici l'indication de ces éditions :

α) Strong, *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, t. XVII (1895), p. 142 sq. : K. 9290; BM. 81-2-1, 63; 81-2-1, 90; K. 3452; Sp., II, 265.

β) Zimmern, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. X, (1895), p. 17 sq. : Sp. II, 265 a; K. 8463; K. 8491; K. 3452; K. 9290+9297.

γ) Craig, *Assyrian and babylonian religious texts*, t. I, p. 44 sq. : mêmes fragments que Zimmern, et en outre BM. 81-2-1, 63, et 81-2-1, 90 (traduction peu utilisable en Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Ire série, 1903, p. 163-194).

δ) Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 160 : VAT. 10567.

La réunion de ces divers fragments forme une longue pièce, encore incomplètement rétablie, qui comptait au moins vingt-huit strophes de onze vers. Dans chaque strophe, tous les vers commencent par le même signe, la même syllabe (cf. les poèmes alphabétiques hébreux : Ps., IX-X; XXV; XXXIV; XXXVII; CXI; CXII; CXIX; CXLV; Prov., XXXI; Lam. Jer., etc...). En joignant les unes aux autres les syllabes initiales des différentes strophes, on obtient la phrase suivante, malheureusement incomplète (je remplace par un x chaque signe manquant) : *a-na-ku* x x *gi-il-ki* x x x *ub-bi-ib ma-áš-ma-šú ka* x x *šá i-li ú šar-ri ma...*, qui pouvait indiquer le nom et la qualité de l'auteur : « Je suis X, incantateur... du dieu et (?) du roi... » (Cf. Dhorme, *Revue bibliq.*, 1923, p. 6 sq.)

b) *Contenu.* Ce poème dit Ebeling (*loc. cit.*, p. 1) « représente les plaintes d'un patient qui, sous la pression d'amères épreuves, désespère de la justice des dieux. On peut, sans exagération, mettre le poète de notre chant au rang de l'auteur du Kohelet biblique, car, comme celui-ci, il possède une connaissance profonde du monde, et il a le talent de l'exposer en des phrases pleines, avec des images hardies et frappantes, et un riche vocabulaire poétique. » Et il ajoute : « Le sage babylonien profère ses pensées sans observer une suite logique : du moins ne peut-on la déterminer pour le moment, ce qu'il faut attribuer peut-être au fait que la connexion est en partie détruite. » (Cf. aussi Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 431.)

Ebeling ne peut pas croire que cette pièce soit une discussion entre deux interlocuteurs (*op. cit.*, p. 5). Pourtant, après l'étude pénétrante qu'en a faite le P. Dhorme, (*Ecclésiaste ou Job?*, dans la *Revue bibliq.*, 1923, p. 5-27), il ne me paraît guère possible d'expliquer autrement l'apparente incohérence des idées. Notre poème n'est pas tant le monologue d'un « Ecclésiaste babylonien » qu'une sorte de dialogue philosophique, analogue à ceux que présente le livre de Job, et dans lequel deux amis discutent ensemble le problème du mal, chaque strophe marquant d'ordinaire un changement d'interlocuteur. Voici donc, semble-t-il, comment l'action se déroule :

Dernier né de sa famille, le premier personnage se plaint d'avoir de bonne heure perdu ses parents (strophe I). — Réponse : la mort est le sort commun auquel le riche et l'homme pieux lui-même ne sauraient échapper (II). — Maigre consolation! Une fois le bonheur passé, c'est la misère qui reste (III)! — Il faut prier les dieux pour les apaiser (IV, très mutilée). — Mais je leur ai déjà offert nombre de sacrifices et de dons précieux (V)! — La mort n'épargne rien : elle est le châtiment du péché; aussi doit-on éviter le mal et accomplir le bon plaisir des dieux (VI). — Bon conseil! Plus que n'importe qui j'ai pratiqué la piété : je n'en suis pas moins affligé d'une manière intolérable (VII). — Oh! tes actes et tes désirs n'ont pas été toujours conformes à la justice! Et d'ailleurs, comment pourrais-tu te rendre témoignage d'avoir observé la volonté des dieux, puisque cette volonté est en réalité impénétrable (VIII)? — Les strophes IX à XXI sont en très mauvais état : quand elles ne font pas complètement défaut (IX-XI, XXI), les bribes de phrases qui restent sont en général trop insuffisantes pour permettre de suivre avec quelque assurance le développement de la discussion (voir sur ces strophes les essais d'interprétation du P. Dhorme, *op. cit.*). — Dans la strophe XXII, le second interlocuteur décrit l'instabilité du bonheur des méchants, et vante les avantages de la vertu. — L'expérience montre le contraire : les dieux se désintéressent des humains, et laissent le champ libre à la souffrance et au mal (XXIII). — Parler ainsi est impie : l'homme ne peut rien comprendre aux desseins des dieux, à qui il appartient de fixer le sort de chacun. (J'emprunte sauf légères modifications, la traduction du P. Dhorme) :

O très sage, ô possesseur d'intelligence,
Que ton cœur gémisse, car tu ravales le dieu!
Le cœur du dieu est loin comme l'intérieur des cieux;
La sagesse est ardue et les gens ne la comprennent pas.
L'œuvre de la main d'Aruru, dans l'ensemble, c'est un [souffle!
Le rejeton du prince est en toutes choses au premier [rang;
De sa progéniture le fils aîné est abaissé,
Et l'enfant qui vient après trouve ses restes!
Le fou, il lui naît un fils supérieur;
Le sage, le valeureux, un dont le nom est le contraire!
Qu'il décide, et pourquoi pleurerais-je? Il est dieu et [les gens ne comprennent pas
(XXIV).

Le patient répond en faisant un tableau très pessimiste des injustices dont le monde est rempli :

Prête attention, mon ami, et comprends mon idée,
Garde comme une chose précieuse ce que dit ma parole!
On exalte la parole du notable qui est expert au [meurtre;
On ravale le faible qui n'a pas fait de péché!
On justifie le méchant dont le méfait est [grave],
On chasse le juste qui recherche la volonté de Dieu!
On couvre de *pasallu* (métal précieux) celui dont le [nom est voleur;
On laisse prendre au fort la nourriture du pauvre;
On fortifie le puissant dont la compagnie est...;
On ruine le faible, l'opulent le chasse!
Et, moi le débile, le puissant me persécute!
(XXV).

Le P. Dhorme attribue au second personnage la strophe XXVI; je la regarderais plus volontiers comme une continuation du discours du patient, car les idées qu'elle exprime ont bien le même ton désabusé et révolté que celles de la strophe XXV :

Le roi du mystère, Nannaru, créateur des humains,
Le puissant Zulummaru, qui découpe leur boue,
La reine qui les façonne, la souveraine Mami,
Présentent à l'humanité un langage entortillé :
Ils lui ont sans cesse présenté des mensonges et des [non-vérités.
Ils disent magnifiquement ce qui est en faveur du riche;
Sa richesse est-elle rognée, ils lui viennent en aide;
Ils maltraitent l'homme faible comme un voleur :
Ils lui présentent ce qui est défendu; ils méditent [contre lui le meurtre!
C'est trompeusement qu'ils lui font ainsi apprendre [tout mal! Parce qu'il n'a pas la sagesse (?),
Ils l'exterminent dans un frisson, ils l'éteignent [comme une flamme.

Enfin, dans la strophe XXVII, la dernière qui soit conservée, l'affligé adresse à son ami un pressant appel, puis implore enfin la pitié des dieux :

Pitié mon ami! Vois donc ma plainte!
Aide-moi! j'ai connu la peine, sache-le donc! [nant
Moi, l'homme intelligent, suppliant, jusqu'à mainte-
Je n'ai pas vu un instant aide ni protection!

. . . .

Qu'il prête assistance, Nin-urta, lui qui...
Qu'elle ait pitié, Ištar, elle qui...
Que le pasteur Šamaš lève, comme un dieu...!

c) *Comparaison avec Job.* L'analyse qui précède permet de voir déjà en quoi ce poème peut être rapproché du livre de Job, et en quoi il s'en écarte.

1° L'un et l'autre sont une discussion sur le problème de la souffrance de l'homme juste. Ici, un affligé, qui n'a rien à se reprocher dans sa conduite à l'égard des dieux, expose les raisons qu'il a de se plaindre à

un ami qui s'efforce de le consoler; — dans Job, le patriarche terriblement éprouvé, déplore ses maux et proclame son innocence en présence d'amis qui lui répondent par des discours d'exhortation à la pénitence et à la soumission à Dieu. Naturellement, la ressemblance des questions abordées amènera dans les deux œuvres des expressions plus ou moins analogues (compar. par exemple l. 14-15 avec Job, IV, 5; l. 67-71 avec Job, XII, 1-6; l. 77 avec Job., XVIII, 5; l. 82 et 234, avec Job, XI, 7 sq.; l. 218-220 avec Job, XI, 13 sq.; l. 245-253 avec Job, XXI; l. 265 avec Job XIX, 21, etc...)

2° Job endure des peines bien réelles qui le frappent dans ses biens, dans ses affections, dans sa personne même, et il les subit sans sortir jamais des limites de la patience et de la résignation à la volonté divine. — Le héros du poème babylonien ne paraît pas subir de souffrances nettement définies : tout l'irrite; c'est une sorte de pessimiste qui voit tout en noir, et ne trouve dans le monde que du mal et de l'injustice. A ce titre, il faut bien lui reconnaître, à la suite d'Ebeling (cf. sup., col. 829), quelque ressemblance avec l'Ecclésiaste. S'il se vante de sa piété (l. 51-55; 71-73); si, dans sa détresse, il adresse sa prière à Nin-urta, à Ištar et à Šamaš (l. 273-275), il n'hésite pas à lancer contre les dieux créateurs Nannaru, Zulummaru et Mami, des accusations blasphématoires : ce sont eux les grands responsables de toutes les misères de l'humanité, car ils trompent l'homme pour le faire pécher et l'anéantir ensuite; ils n'ont d'estime et d'affection que pour les riches! (l. 254-264, strophe XXVI, citée *supra*, col. 830).

3° Dans l'état où il nous est parvenu, le poème babylonien n'a pas de dénouement. Si, comme il y a lieu de le croire, l'auteur a mis sur les lèvres de l'ami qui répond au désespéré sa propre manière de voir relativement au problème du mal, sa solution n'est guère autre chose qu'un aveu d'ignorance accompagné d'une pointe de stoïcisme avant la lettre. « A peine a-t-on vu le jour, qu'il faut marcher sur la route de la mort et franchir le Ḫubur (fleuve des Enfers), dit un vieux proverbe » (l. 16-17) : la tombe est, en effet, le terme auquel, un peu plus tôt, un peu plus tard, tous aboutissent (l. 18-22; 56-64; 213-216); d'ici là, pour être heureux, il faut accomplir ce qui plaît aux dieux (l. 66, 218-220), sans chercher à comprendre leurs desseins qui sont impénétrables (l. 82-84; 234-235), et sans se lamenter, ce qui ne servirait à rien (l. 242).

Somme toute, entre cette composition et le livre de Job, la ressemblance est plutôt vague et lointaine, et la question d'une dépendance quelconque ne se pose même pas.

III. Livres sapientiaux et sagesse babylonienne. — En face des livres sapientiaux que possède la Bible (Ecclésiaste, Proverbes, Ecclésiastique, Sagesse), la littérature assyro-babylonienne présente des fragments de divers recueils de proverbes et de sentences morales. A vrai dire, aucun de ces recueils fragmentaires n'est strictement parallèle à l'un ou l'autre des livres sapientiaux bibliques; mais ils rentrent dans le même genre littéraire, traitent de sujets analogues et contiennent parfois des maximes qui ne manquent pas de psychologie ni d'élévation morale : à ce titre ils méritent d'être signalés ici.

On a étudié plus haut (col. 828 sq.) un poème babylonien qui, tout en présentant avec Job une certaine ressemblance, n'est pas sans analogie avec l'Ecclésiaste : il est inutile d'y revenir ici.

1° *Recueils de proverbes.* Langdon, *Babylonian Proverbs*, dans *American journal of semitic languages and literature*, t. XXVIII (1912), p. 217-243, a réédité, transcrit, traduit et commenté plusieurs fragments de textes bilingues copiés sur des tablettes babyloniennes plus anciennes (peut-être des débuts de la Ire dynastie de Babylone?) pour la bibliothèque d'Asurbanipal. Ce sont les tablettes suivantes : K. 4347 (= *II Rawlinson*, 16); Sm. 61; Bu. 80-7-19, 130 recto; K. 8358.

A ces textes il convient de joindre maintenant quelques nouveaux fragments : K. 2024+2951+2983; K. 4605; 7674; 8206; 8216, édités par Th. J. Meek, dans la *Revue d'assyriologie*, t. XVII (1920), p. 122, 146, 155, 157 et 158.

Enfin, des proverbes du même genre sont parfois cités dans des lettres (par ex. Harper, *Assyr. and babyl. letters*, n° 403, recto, l. 4-7; 13-15) ou dans d'autres compositions (par exemple, Ebeling, *Ein babyl. Kohelet*, l. 16-17).

B. Meissner (*Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 423 sq.) a utilisé ces divers textes et donné, pour nombre de proverbes, une traduction préférable à celle de Langdon. (Cf. aussi Langdon, *Babyloniaca*, t. VII, p. 210-215.)

Quelques exemples permettront de comprendre le caractère des proverbes babyloniens, qui se bornent en général à formuler avec concision, parfois avec humour, des vérités d'expérience, ou des règles de conduite pratique. K. 4347 : « Si tu ne fais pas de chose mauvaise, ton cœur [n'aura pas à souffrir]. » — « Si tu ne fais pas de mal, tu ne t'attireras [pas de souffrance] durable » (colonne II, l. 15-21). — « Est-ce sans s'accoupler qu'elle est enceinte, sans manger qu'elle est puissante? » (II, 40-42). — « Que je mette de côté, on s'en empare! Que je le fasse davantage, qui (me) donnera? » (II, 45-47). — « Le marais profite-t-il du prix de ses roseaux, ou le champ du prix de son herbe? » — « Celui qui est énergique mange le prix de son salaire, et celui qui n'est pas énergique, le prix de son enfant » (III, 3-10). — « En tout il est bien : aussi est-il vêtu d'un (bel) habit » (III, 17-18). — « C'est le front d'un bœuf qui marche que tu frappes du fouet! » c'est-à-dire : tu fais une chose inutile (III, 19-20). — « La vie d'hier, c'est celle de chaque jour! » (III, 7-8). — « Bourgeon pas droit ne produit tige ni ne fait graine » (VI, 30-34). — « Comme un vieux four, te changer est difficile! » (V, 10-13). — — « Si tu vas piller le champ d'un étranger, l'étranger ira piller ton champ » (V, 14-17).

Sm. 61 : « L'amitié est éphémère; la servitude, éternelle » (l. 9-11). — « Un citoyen (qui s'en va) dans une autre ville en (devient) la tête » (l. 16-17).

Harper, *Assyr. and. babyl. letters*, n° 403 : « Quand le chien du potier est entré dans le four, il aboye après le potier. » (Recto, l. 4-7.) — « La parole d'une femme joyeuse, à la porte du tribunal, a plus de poids que celle de son mari. » (*Ibid.*, l 13-15.)

K. 2024... (verso, l. 20-21) : « Une maison sans maître, c'est une femme sans mari ».

2° *Recueils de sentences morales.* — Les principaux fragments appartenant à des recueils de ce genre sont les suivants : K. 3364 (*Cuneif. texts... in the Brit. Mus.*, XIII, 29-30); — BM. 33851 (King, *Seven tablets of Creation*, t. I, pl. 64-66; cf. t. II, p. 202-203); — K. 7897 (Macmillan, *Beiträge zur Assyriologie*, t. V, p. 557-562, réédité par Langdon, cf. *infra*); — K. 8231 et K. 8282, édités avec K. 7897, par Langdon, *A tablet of babylonian wisdom*, dans les *Proceedings of the society of biblical Archaeology*, t. XXVIII (1916), pl. VII-X. Tous ces textes sont transcrits, traduits et commentés dans l'article cité, p. 105-116; 131-137 (cf. aussi *Babyloniaca*, t. VII, 1923, p. 216-220). Langdon les distribue en trois recensions au moins (*loc. cit.*, p.107):

a) recension assyrienne, sur quatre colonnes, K. 8282+ K. 7 897;

b) recension assyrienne, sur deux colonnes, K. 3364 (le texte K. 8231 ne serait pas la suite de K. 3364

mais appartiendrait à une autre recension assyrienne en deux colonnes);

c) recension babylonienne, de période perse, sur quatre colonnes, BM. 33851.

A ces textes il faut ajouter maintenant Ebeling *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, nos 27 (presque inutilisable, puisque les premiers signes de chaque ligne sont seul conservés); 119 et 300 (cf. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 420-422).

Voici quelques exemples qui donneront une idée des sentences babyloniennes (lignes numérotées d'après Langdon, *loc. cit.*) :

Recto, colonne I,
19 Si tu es sage et modeste, retiens (?) ton sentiment;
20 Que ta bouche soit serrée, ta parole réservée :
comme la richesse humaine, que tes lèvres [soient rares!
Que la méchante haine te soit abominable;
Ne prononce ni insolence, ni pensée pas vraie :
de qui cause ruine on méprise la tête.
25 Dans l'assemblée, ne te hâte pas de te lever;
où il y a dispute ne te précipite pas :
dans la dispute, ils te prendraient pour arbitre;
et toi tu leur servirais de témoin,
et à un jugement qui ne te regarde pas, ils [t'emmèneraient pour convaincre!
30 En présence d'une dispute, ne cherche pas à la
. . . . [résoudre!
35 Avec ton adversaire n'agis pas mal (?);
à celui qui te fait du mal, rends du bien ;
à ton ennemi accorde(?) justice.
. . . .

Col. II, [légion,
23 N'épouse pas une courtisane dont les maris sont
une *ištarite* qui a été consacrée à une divinité,
25 une *zêr-mâšîtu* dont les victimes (?) sont nombreuses :
dans ton malheur elle ne te relèverait pas;
dans ton procès elle te calomnierait.
Crainte et humilité ne sont point chez elle!
A-t-elle atteint une maison, conduis-la dehors,
30 vers le sentier de l'étranger son oreille est tournée;
de plus, la maison où elle est entrée croulera,
et celui qui l'épouse n'est pas heureux (?).

Verso, col. I,
35 Chaque jour, à ton dieu rends hommage,
offrande, invocation (et) encens convenable.
Vers ton dieu que ton cœur te porte :
C'est cela qui convient à la divinité.
Prière, supplication, prostration,
40 (si), chaque jour, tu lui donnes, ton pouvoir sera fort,
et vers l'abondance avec le dieu tu te dirigeras!

Col. II,
1 La crainte enfante la faveur,
l'offrande accroît la vie,
et la supplication délie la faute.

Il faut mentionner ici, bien qu'elle diffère notablement, par la forme et par le ton, des recueils bibliques ou babyloniens de proverbes et de sentences, une curieuse pièce dialoguée, où un esclave répond à son maître par des maximes appropriées. Cette pièce a été reconstituée par Ebeling (*Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, t. II, dans les *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, t. XXIII, 2, 1918, p. 50-70) au moyen des fragments VAT. 9933 (= Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 193), VAT. 657 (= Reisner, *Sumerisch-babylonische Hymnen*, n° VI) et K. 10523 (les deux derniers reproduits dans Ebeling, *Quellen z. Kenntnis d. bab. Relig.*, t. II, pl. voir aussi Langdon, *Babyloniaca*, t. VII, p. 195-209). En raison du caractère pessimiste de certaines des maximes qu'elle contient, cette composition a été rapprochée de l'Ecclésiaste (cf. Ebeling, *op. cit.*, p. 50; Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, p. 239) : c'est d'ailleurs à peu près le seul point de contact qu'on puisse relever entre elle et le livre biblique. En voici quelques extraits : Strophe II : « — Esclave, écoute-moi! — Oui, mon maître, oui! — Va tout droit me chercher de l'eau pour mes mains, donne-la : je veux manger. — Mange, mon maître, mange! Recommencer à manger ouvre le cœur! Quand on mange avec un cœur joyeux et des mains propres, Šamaš vient. — Non, esclave, je ne veux pas manger. — Ne mange pas, mon maître, ne mange pas! Avoir faim et manger, avoir soif et boire est une nécessité pour l'homme. » Strophe IX : « — Esclave, écoute-moi! — Oui, mon maître, oui! — Va tout droit me chercher de l'eau pour mes mains, et donne-la : je veux faire une offrande à mon dieu. — Fais, mon maître fais! Qui fait une offrande à son dieu a le cœur joyeux : il fait prêt pour prêt. — Non, esclave, je ne veux pas faire d'offrande à mon dieu! — Ne fais pas, mon maître, ne fais pas! Tu apprendras au dieu à marcher derrière toi comme un chien, s'il désire de toi soit un culte, soit un *Latarak* (?), soit quelque autre chose. » Strophe XII et dernière : « — Esclave, écoute-moi! — Oui, mon maître, oui! — Maintenant, qu'y a-t-il de bon? — Briser mon cou et le tien, jeter au fleuve : voilà ce qui est bon! Qui est assez long pour monter jusqu'aux cieux? Qui est assez large pour emplir toute la terre? — Non, esclave : je vais (d'abord) te tuer et t'expédier devant moi! — Alors, puisse mon maître n'avoir à vivre que trois jours après moi! »

(Meissner a donné la traduction d'une grande partie du texte, dans *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 433 sq.)

Pour conclure, on peut dire que la sagesse biblique et la sagesse babylonienne et assyrienne exprimées dans des proverbes, sentences ou maximes, sont susceptibles de se rencontrer quand elles énoncent des vérités connues par l'observation ou des principes d'ordre pratique, conformes à la mentalité générale des Sémites. Mais cet accord, qui, d'ailleurs, n'est pas très fréquent, ne prouve pas du tout que les Auteurs sacrés soient allés puiser à des sources babyloniennes ou assyriennes.

IV. Religion. — Établir ici une comparaison détaillée entre la religion biblique et la religion assyro-babylonienne serait chose impossible : le sujet est trop vaste et présente encore trop de points insuffisamment explorés. Aussi nous bornerons-nous à indiquer ce qui paraît certain, ou, du moins, fort probable, sur les questions suivantes : 1) le Dieu d'Israël et les dieux de Babylonie et d'Assyrie; — 2) le culte en Israël et en Assyro-Babylonie; — 3) le péché et l'expiation; — 4) la vie après la mort.

I. Le Dieu d'Israel et les dieux de Babylonie et d'Assyrie. — a) *Le monothéisme.* C'est un fait absolument indéniable que la religion israélite authentique n'a jamais reconnu qu'à un seul Dieu le droit d'être adoré en Israël. Mais on aurait tort de ne voir là qu'un simple cas de monolâtrie ou d'hénothéisme, comme pourraient le laisser croire certains textes bibliques qui parlent des « dieux étrangers » sans en nier positivement l'existence. Si, en effet, Yahweh seul peut revendiquer les hommages d'Israël, ce n'est pas seulement à titre de Dieu national, qui a retiré d'Égypte son peuple choisi et continue à le protéger, mais c'est aussi et surtout parce que lui seul est Dieu, tandis que les dieux des autres peuples ne sont que des idoles sans vie et sans puissance. (Voir *Dictionn. de la Bible* au mot *Jéhovah*, t. III, 2a, col. 1325 sq.; voir aussi Touzard, *Juif (Peuple)*, dans le *Dict. apologétique...*, t. II, col. 1566 sq.) Le trait caractéristique de la religion d'Israël, c'est le *monothéisme*. Nous avons

eu déjà occasion de noter que le nom *'Elôhîm* n'est point un vestige de conceptions polythéistes, mais un pluriel de majesté ou d'abstraction (cf. *supra*, col. 720 sq., où ont été expliqués quelques textes bibliques dans lesquels on a voulu retrouver des traces de polythéisme).

En Babylonie et en Assyrie, au contraire, la théologie officielle offre un nombre incalculable de divinités. « Non seulement les astres et les baals pénétrèrent de plain-pied dans le monde divin, mais chacun des dieux, créé sur le type des grands de la terre, eut son épouse et sa famille, sa cour et ses serviteurs, ses soldats et ses messagers, qui naturellement portaient aussi la marque divine. » (Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 66.) Pourtant, en dépit de cette multitude de dieux, divers auteurs ont cru possible de découvrir dans la religion assyro-babylonienne un certain monothéisme (par exemple Delitzsch, *Babel und Bibel*, I Vortrag, 5e éd., 1905, p. 48 sq., 74 sq.; Radau, *Bel, the Christ of ancient Times*, 1908), ou du moins des tendances plus ou moins inconscientes vers le monothéisme (Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd. p. 609; Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, 1904; Baentsch, *Altorientalischer und israel itischer Monotheismus*, 1906; P. Karge, *Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament*, 1909, etc...).

Pour prouver que les Sémites nomades qui envahirent la Babylonie au cours du IIIe millénaire regardaient l'essence divine comme unique (*Die göttliche Wesenheit als eine einheitliche*, *op. cit.*, p. 49), Delitzsch fait appel aux nombreux noms de personne, du temps de Ḫammurabi, formés avec l'élément *ilu* (cf. Ranke, *Early babylonian personal names..., Ḫammurabi Dynasty*, 1905, p. 99 sq.). A son sens, des noms comme *Iarbi-ilum*, *Iamlik-ilum*, *Iašûb-ilum*, etc., signifient : « Dieu est grand », « Dieu décide », Dieu se retourne », etc... Mais suffit-il d'invoquer des raisons d'étymologie (*ilu* = hébr. *'él* = « l'être vers lequel se dirigent comme vers un but les yeux de l'homme qui regarde le ciel, » *op. cit.*, p. 49, cf. p. 74 sq.), pour avoir le droit de traduire *ilu* dans ces noms par « Dieu », et d'y voir une preuve du monothéisme, quand tout ce que nous savons par ailleurs de la religion babylonienne demande plutôt la traduction « le dieu », ou « un dieu »? « Le dieu », c'est-à-dire soit le dieu local, Marduk, Nabû, Sin ou autre, soit le dieu protecteur de l'individu ou de sa famille (cf. Condamin, *Études*, 20 décembre 1902, p. 754; Ranke, *op. cit.*, p. 214, n. 3). De la sorte nous rejoignons les noms de personne où l'élément *ilu* est accompagné d'un suffixe *Ibni-šu-ili-šu* « son dieu l'a créé », *Ilu-šu-abu-šu* « son dieu est son père », *Ilu-ni-šarrum* « notre dieu est roi », *Mannum-kima-ili-ia* « qui est comme mon dieu? » Quant à la traduction « un dieu » sans détermination, elle pourrait se réclamer de ce « psaume d'apaisement du cœur en 65 lignes pour *n'importe quel dieu* » (*IV Rawlinson*, 2e éd., 10, cité plus haut, col. 819), et de tous ceux où l'on invoque « un dieu connu ou inconnu, une déesse connue ou inconnue ». — Enfin, à supposer que les Sémites babyloniens aient vraiment connu un dieu *Ilu* ou *Elu* (cf. le n. pr. *Ardi-* ou *Abdi-ilu E-li*, sur la tablette VAT. 654, du temps d'Ammizaduga, cité par Delitzsch, *op. cit.*, p. 78), on en pourrait conclure à une divinité de plus dans leur panthéon, mais nullement à leur monothéisme.

La tablette néo-babylonienne 81-11-3, 111, éditée d'abord par Th. G. Pinches dans le *Journal of the transactions of the Victoria Institute*, t. XXVIII (1896), p. 8-9, puis par King, sous le n° 47406, dans les *Cuneiform texts..., in the Brit. Mus.*, t. XXIV, 50, a été considérée par Delitzsch (*op. cit.*, p. 81 sq.), Zimmern, (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., p. 609), Jeremias (*Monotheistische Strömungen...*, p. 25 sq.), etc., sinon comme la preuve péremptoire d'une conception monothéiste ou hénothéiste, du moins comme l'expresison de tendances vers le monothéisme. Les principales divinités du panthéon y sont en effet représentées comme de simples manifestations de Marduk :

> Nin-urta est Marduk de la force,
> Nergal est Marduk du combat,
> Zababa est Marduk de la bataille,
> Enlil est Marduk de la domination et du conseil,
> Nabû est Marduk de la fortune,
> Sin est Marduk éclairant la nuit,
> Šamaš est Marduk de la justice,
> Adad est Marduk de la pluie, etc...

« Nous avons là, dit le P. Dhorme (*La Religion assyro-babylonienne*, p. 99), poussée à son maximum, cette tendance innée aux anciens, de faire passer le dieu de la cité avant tous les autres, et de les syncrétiser en lui. » Mais nous avons aussi la marque du besoin qu'on éprouvait de mettre de l'ordre dans un panthéon trop surchargé, et de le simplifier, en montrant que des divinités de nom, d'origine, et de caractère différents n'étaient en réalité que des aspects divers d'une autre divinité. Ce qu'on a fait pour Marduk, en effet, on l'a accompli également pour d'autres dieux ou déesses, comme le prouvent les tablettes K. 4349, verso XI (*Cuneiform texts..., in the Brit. Mus.*, XXIV, 39-44); VAT. 9418 (*Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 142), etc...

« Lorsque l'âme se trouve en présence de son dieu, dit le P. Lagrange, ce dieu fût-il innomé, ou quand bien même on indiquerait sa généalogie, elle lui prodigue toutes les épithètes qui conviennent à la divinité et le met sans hésiter au-dessus de tous les dieux. C'est le kathénothéisme que Max Müller a trouvé chez les Hindous. Il se retrouve avec autant d'énergie chez les Sémites, comme Renan le reconnaît, et comme les psaumes pénitentiaux babyloniens le prouvent avec une particulière évidence.» (*Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 21.) C'est bien cet hénothéisme qui caractérise en effet dans leur ensemble les psaumes et les hymnes babyloniens. S'ils louent ou invoquent un dieu particulier en des termes qui laisseraient presque croire qu'il n'en existe pas d'autres, il est bien rare que la note polythéiste ne s'y fasse pas entendre, soit par un rappel de la généalogie du dieu célébré, soit par la mention d'autres divinités. L'hymne à Ninurta VAT. 9739 (*Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 102, transcrit et traduit par Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, t. I, p. 47-49) présente pourtant un intérêt plus spécial, car il se rattache d'une certaine manière aux essais de syncrétisme signalés tout à l'heure. Je cite les l. 10 sq. :

> 10 Seigneur, ta face c'est le Ciel, ta forme, le dieu...;
> tes deux yeux ce sont Enlil et [Nin-lil];
> les génies de tes yeux ce sont Gula (et) Bêlit-ilî;
> l'iris de tes yeux, Seigneur, ce sont les rayons de [Sin;
> les paupières de tes yeux, c'est l'éclat de Šamaš;
> 15 ton menton c'est Ištar des étoiles;
> Anu et Antum sont tes lèvres, ta parole...;
> ta langue, c'est Pabilsag, qui en haut...;
> ton palais, Seigneur, c'est la voûte des cieux (et) [de la terre, habitation des dieux;
> tes dents ce sont les « Sept », qui renversent les [méchants;
> 20 tes tempes(?), Seigneur, c'est le lever des étoiles...;
> tes oreilles ce sont Ea et Damkina, experts en [sagesse;

le sommet de ta tête c'est Adad, qui le ciel et la [terre comme un...;
ton front c'est Šala, l'épouse aimée, qui réjouit [le cœur d'Adad];
ton cou c'est Marduk, juge des cieux [et de la
25 ta gorge c'est Ṣarpanit... [terre...];
ta poitrine c'est Nabû, le voyant...;
tes hanches c'est Lugal, qui place...;
tes cuisses c'est Udgallu...; etc...

Le syncrétisme qui se manifeste ici ressemble fort au panthéisme, et n'a rien de commun avec le monothéisme.

Disons enfin que si les Babyloniens ont cherché, du moins à certaines époques, à simplifier leur panthéon et à le monarchiser, s'ils ont pu arriver à une certaine monolâtrie, ils n'ont jamais atteint le monothéisme. Ils ne pouvaient même pas y tendre, car dans toute leur vie religieuse les déesses, Ištar spécialement, avaient une place trop considérable. Aussi n'est-ce point en Babylonie qu'Israël est allé puiser sa croyance en un Dieu unique! (Sur cette question du monothéisme cf., entre autres ouvrages : Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, 1913, où l'on trouvera une documentation très riche; L. Dürr, *Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion*, extrait de *Theologie und Glaube*, 1921.)

b). *Yahweh.* Si les Israélites ne sont pas redevables à Babylone de leur foi monothéiste, ne lui ont-ils pas emprunté au moins le nom de leur Dieu, Yahweh? Certains auteurs l'ont cru, et on fait appel, en faveur de leur opinion, à des noms propres anciens composés avec les éléments *iau, iawi, ia'wi, iama, iami*, etc., ces éléments représentant, à leur avis, un nom divin qui ne peut être autre que celui de Yahweh (voir par exemple Delitzsch, *Babel und Bibel*, I Vortrag, 5ᵉ édit., 1905, p. 50 et 78 sq.). Mais il y a lieu de faire les remarques suivantes :

1° En dehors des noms de personnes auxquels il vient d'être fait allusion, on ne connaît dans le panthéon babylonien aucune divinité dont le nom puisse être considéré comme l'équivalent du nom de Yahweh. Le dieu Ea et la déesse solaire Aia sont hors de cause ici (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, 3ᵉ édit., p. 468).

2° Les transcriptions assyriennes de noms théophores israélites comme *Iaua* (Jéhu), *Jauḫazi* (Achaz, Joachaz), *Ḫazaqiau* (Ézéchias), etc..., ne peuvent pas être invoquées pour prouver l'existence d'un *Jau* = Yahweh babylonien. Il faut en dire autant des noms *Azri-iau*, de *Ia-u-di* (cf. *supra*, col. 785) et *ilu Iau-bi'di* (avec déterminatif divin) de Ḫamath, qui ne sont pas des noms babyloniens, et appartiennent d'ailleurs à une époque bien postérieure à la révélation du nom de Yahweh à Israël.

3° Dans des noms comme *Ia-PI-ilu, Ia-'-PI-ilu* que Delitzsch (*op cit.*, p. 78 sq.) lit *Ia-we-ilu, Ia-'-we-ilu* (le signe *PI* ayant effectivement entre autres valeurs phonétiques les sons *wa, we, wu*), et qu'il traduit « Yahweh est dieu », l'élément *ia-PI, ia-'-PI*, non précédé du déterminatif divin *ilu*, représente presque certainement une forme verbale (cf. Ranke, *Early bab. personal names*, p. 114 a : « Iâwi-ilu, *The god has spoken* », et p. 234, note 7; Hehn, *Die bibl. und die bab. Gottesidee*, p. 232 sq.).

4° Dans le nom *Aḫi-iami*, d'une tablette de Taʿannak (Sellin, *Tell Taʿannek*, n° 2) et dans les noms analogues, l'élément *iami* (ou *iama*), sans déterminatif, ne peut guère être regardé comme un nom de divinité : il s'explique au mieux en tout cas, si on le considère comme le suffixe de la 1ʳᵉ personne du singulier *ia*, accompagné de la particule d'emphase *mi*, ou *ma* (cf. Hehn, *op. cit.*, p. 234).

5° Restent les noms composés avec les éléments *iau, iaum*, et *iaûtu, iâlu* : *Lîpuš-iaum, Ḫali-iaum, Iaum-ilu, Iau-bâni, Abi-iâtum, Abi iaûti*, etc. Sauf dans le nom étranger et tardif ⁱˡᵘ *Iau-biʿdi* (*supra*, 2°), ces éléments ne sont jamais précédés du déterminatif des noms divins : ce fait et l'absence de *Iau (m), Iautu* dans les listes babyloniennes de divinités constituent une présomption très forte contre l'interprétation de *Iau (m), Iautu* comme noms divins dans les noms de personnes ici mentionnés. D'autre part, il est incontestable que ces éléments tiennent dans les noms de personnes cités la place d'un nom divin. Or, on ne peut pas les considérer comme synonymes de *ilu, iltus* « dieu », « déesse », malgré les équivalences fournie, par BM. 93 035 recto 1-2 b (*Cuneiform texts...*, t. XII, p. 4, cf. Meissner, *Seltene assyr. Ideogr.*, n. 344-345) :

AN = *ia-'-u*
AN = *ia-a-ti*,

puisque le contexte indique suffisamment que le signe *AN* ne figure point ici avec sa valeur *ilu* (cf. Hehn, *op. cit.*, p. 241 sq.). Aussi, en attendant des informations plus décisives, le plus sage est-il de s'en tenir provisoirement à l'explication proposée par Hehn (*op. cit.*, p. 243 sq.) : *iau, iaûtu* seraient simplement dans les noms propres babyloniens des pronoms indéfinis, tenant la place de noms divins. *Iau-bâni, Lîpuš-iaum* signifieraient donc « un (dieu) quelconque est créateur », « qu'un (dieu) quelconque fasse! » etc. On a déjà eu occasion de remarquer que les Babyloniens font assez facilement appel à une divinité indéterminée (cf. *supra*, col. 835).

On peut donc conclure : il n'est nullement prouvé que les Babyloniens aient connu avant les Israélites un dieu Yahweh, que ceux-ci auraient pu leur emprunter. D'ailleurs, même si l'on était obligé d'admettre qu'Israël ait emprunté à d'autres le nom de son Dieu, il resterait toujours que ce nom a pris chez lui un sens très particulier (cf. Ex., III, 14) parfaitement adapté au Dieu unique qui seul existe et seul a pleine autorité et puissance au ciel et sur terre. (Voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Jéhovah*, t. III, 2ᵃ, col. 1229 sq.; Lagrange, *Revue bibliq.*, 1903, p. 370 sq.; 1907, p. 383 sq.; Hehn, *Die bibl. und die babyl. Gottesidee*, p. 213-250.)

II. LE CULTE EN ISRAEL ET EN ASSYRO-BABYLONIE. — Je ne puis donner ici que quelques brèves indications, en m'en tenant, du reste, pour Israël, au seul culte légitime de Yahweh. Pour ce qui concerne les cultes étrangers, toujours sévèrement proscrits par le Yahwéisme officiel, et plus spécialement pour le culte de la grande déesse babylonienne qui, à certaines époques, réussit à s'infiltrer en Israël, qu'il me soit permis de renvoyer à mon *Étude sur les textes concernant Ištar-Astarté*, 1921 (surtout p. 180-269).

a) *Prêtres.* D'après la Loi mosaïque, abstraction faite des simples serviteurs ou esclaves du Temple (les *Nĕthînîm*), tout le personnel consacré au culte de Yahweh devait régulièrement appartenir à la tribu de Lévi, et les prêtres descendre d'Aaron, et n'être en outre affligés d'aucune difformité corporelle. Lévites et prêtres, partagés en différents groupes, et vivant de l'autel, étaient soumis à l'autorité suprême du Grand Prêtre (voir *Dictionn. de la Bible* aux mots *Lévi*, t. IV, 1ᵃ, col. 203 sq.; *Prêtre*, t. V, 1ᵃ, col. 640 sq.; *Grand Prêtre*, t. III, 1ᵃ, col. 295 sq.).

Chez les Babyloniens, on tenait compte aussi, pour le choix des prêtres, au moins dans une certaine mesure, de la descendance des candidats, et de leur conformation. Le fait est certain pour la classe des *barû* ou « voyants », d'après le texte K. 2486 + K. 4363 (cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der bab. Relig.*, n° 24, pl. XXXIX-XL et p. 116 sq.; Craig, *Assyrian and bab. religious Texts*, t. I, pl. LXIII-LXV; Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 140-147, etc.).

Depuis le premier « voyant », Enmeduranki, roi antédiluvien de Sippar (cf. *supra*, col. 748), y est-il dit, les « voyants » se transmettent de père en fils leur science et leurs insignes (recto, 1 sq.); mais seul « le rejeton d'un prêtre, issu d'un père saint, et qui soit parfait en sa prestance et ses dimensions, peut se présenter devant Šamaš et Adad, dans le lieu de la divination et de l'oracle. Quant au fils de voyant, dont le père n'est pas saint, et qui dans sa prestance et ses dimensions n'est pas parfait, dont les yeux sont hagards (?), les dents brisées, les doigts mutilés, les testicules malades,... il ne peut observer les rites de Šamaš et d'Adad; dans le lieu d'Ea, de Šamaš, de Marduk, de Bêlit-ṣêri princesse des cieux et de la terre, au nombre des compagnons affectés aux oracles de la divination, il ne peut approcher : la parole mystérieuse on ne lui révélera pas... » (Recto, 27-38.) Il est bien probable que des règles semblables étaient en vigueur pour les autres catégories de prêtres.

Les Babyloniens comptaient de nombreuses classes de prêtres et de prêtresses (ces dernières complètement inconnues dans le culte légitime d'Israël), réparties entre les différents temples, et parfaitement hiérarchisées. Ce personnel considérable vivait des revenus des temples et des prélèvements réguliers sur les offrandes et sacrifices, chaque membre du collège sacerdotal recevant un salaire, le plus souvent en nature, proportionné à son rang dans la hiérarchie. Il n'est pas sans intérêt de remarquer ici que parmi les nombreux termes usités en Assyro-Babylonie pour désigner les prêtres, aucun n'est identique aux termes hébreux *kôhên* « prêtre » et *Lĕviyyîm* « lévites ». (Sur le sacerdoce assyro-babylonien, voir l'excellent résumé de Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 50-72.)

b) *Prières, offrandes et sacrifices.* — Les principaux actes du culte, en Israël et en Babylonie, étaient naturellement la prière, et les offrandes et sacrifices divers.

Sur la prière en Israël, et les attitudes qu'on observait en priant, voir *Dictionn. de la Bible*, au mot *Prière*, t. v, 1[a], col. 663-675. Chez les Babyloniens et les Assyriens la prière devait occuper dans la vie religieuse une très grande place, si l'on en juge par la quantité considérable des mots qui expriment l'idée de prier : *sullû* (subst. *taslîtu*); *sullû* (subst. *sulû*, *silitu*); *suppû* (subst. *sipû* ,*suppû*, *taspîtu*); *utnennu* (subst. *unnînu*, *têninu*, *tênintu* = *hébr. tĕḥinnâh*); *karâbu* (subst. *ikribu*, *takribtu*, comp. hebr. *bĕrâkâh*); *na'âdu* (subst. *tanîttu*, *tanâttu*); *šutêmuqu* (subst. *têmequ*); *šûnuḫu*, *šutânuḫu* (subst. *inḫu*, *tânîḫu*), etc. (cf. Meissner, *op. cit.*, p. 80). Les gestes qui accompagnent ces prières sont sensiblement les mêmes qu'en Israël, à cette différence près que Yahweh n'est pas représenté par une forme matérielle : « L'orant se tient devant la divinité, il élève les mains (*našû ša qâti*) et ouvre les paumes (*petû ša upnâ*); il fléchit les genoux (*kamâsu*), et fait la prostration (*šukênu*, *labân appi*). Puis il baise les pieds de la divinité, saisit la bordure de son vêtement (*sabâtu ša sissikti*; *sabâtu ša qanni*), et pleure et se lamente, du moins dans les prières de pénitence. Entre temps a lieu, sans interruption, la récitation de la prière, parfois avec accompagnement de musique... » (Meissner, *op. cit.*, p. 80 sq.)

Sur les offrandes et sacrifices en Israël, voir *Dictionn. de la Bible*, aux mots *offrande*, t. IV, 2[a], col. 1758; et *Sacrifice*, t. v, 2[a], col. 1311 sq. — Les Assyro-Babyloniens connaissaient une variété assez considérable d'offrandes et de sacrifices, qu'ils désignaient par les termes suivants : *muḫḫuru* (offrande); *kurummatu* (nourriture, puis offrande particulière); *niqû* (primitivement libation, puis offrande en général, puis sacrifice sanglant); *zîbu* (sacrifice sanglant, cf. hébr. *zébaḥ*); *nindabu*, *nidbû* (offrande d'aliments, cf. hébr. *nĕdâbâh*, offrande volontaire?); *qutrînu* (cf. hébr. *qĕtôreth*), *sirqu*, *surqinu* (offrande de parfums); *taqlîmu* (offrande grillée); *maqalûtu* (holocauste, cf. hébr. *'ôlâh*); *kispu* (offrande pour les morts); *sattukku*, *ginû* (offrande régulière, quotidienne ou mensuelle; cf. hébr. *'ôlath* ou *minḥath hat-tâmîd*), etc...

La matière des offrandes et sacrifices était plus variée en Babylonie qu'en Israël. Il faut en chercher la raison sans doute dans les conceptions différentes qu'on avait de la divinité. Tandis que le Dieu d'Israël affirmait de plus en plus au cours des siècles sa transcendance absolue, les dieux de Babylonie et d'Assyrie ne différaient guère des simples humains que par une puissance plus grande et une science plus vaste. Astreints aux mêmes besoins que les princes et les souverains de la terre, ils devaient comme ceux-ci attendre de leurs sujets, intéressés à apaiser leur courroux ou à gagner leurs faveurs, les tributs et les dons nécessaires à leur entretien : c'était à leurs fidèles qu'incombait le devoir, non seulement de les honorer, mais encore de leur fournir la nourriture, la boisson, les vêtements, les parfums et les objets de luxe « qui convenaient à leur divinité ».

Il est probable que les Babyloniens, comme les Juifs, ne pratiquaient pas les sacrifices humains, bien que quelques textes obscurs et diverses scènes représentées sur des cylindres aient pu le laisser croire. Leurs victimes animales qui, comme en Israël, devaient être sans défauts, étaient surtout des moutons; mais ils immolaient aussi des bœufs, des chèvres, des porcs, des oiseaux, domestiques ou non, et même des poissons. Le sang de ces victimes était d'ailleurs beaucoup moins employé chez eux, soit en aspersions soit en frictions, qu'en Israël.

Outre les animaux, ils offraient à leurs dieux du grain, de la farine, des dattes, des figues, de l'huile, du miel, de la crème, du pain et des gâteaux. Ils répandaient comme libations de la bière, du vin de raisin, de sésame ou de datte, du lait ou même de l'eau. Ils faisaient fumer devant les autels ou les statues divines des plantes aromatiques variées : cèdre, cyprès roseau, myrrhe, etc... Enfin, ils apportaient aux dieux de riches vêtements, des ornements d'or ou d'argent, des pierres précieuses, etc... De tous ces dons profitaient naturellement les prêtres et les employés des temples. (Sur les sacrifices et les prêtres qui y jouent un rôle, voir surtout Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis d. babyl. Religion*, 1901; cf. Lagrange, *Revue bibliq.*, 1901, p. 392-413; Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, 3e éd., p. 594-601; Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 81-90, etc...)

Prières et sacrifices accompagnaient très fréquemment chez les Assyro-Babyloniens les pratiques de divination et de magie que les lois d'Israël interdisaient formellement.

Notons ici que, si, extérieurement, il est aisé de faire des rapprochements entre les prières et sacrifices des Assyro-Babyloniens et les prières et sacrifices des Israélites, rapprochements qu'on pourrait étendre, d'ailleurs, aux pratiques cultuelles des peuples les plus divers, Israël l'emporte encore de beaucoup sur ses voisins par l'esprit dont les représentants officiels de Yahweh ont cherché à vivifier son culte. En Babylonie, on ne s'adresse guère aux dieux que pour en obtenir des faveurs ou pour écarter leur courroux, et l'on se croit volontiers quitte à leur égard quand on leur a présenté de riches cadeaux. Le Dieu d'Israël, au contraire, ne saurait se contenter d'un culte purement matériel ; il veut sans doute des manifestations extérieures, mais ce qu'il désire surtout, c'est la perfection des dispositions intérieures; sans la justice et la vertu morale de ceux qui les lui offrent, les sacri-

fices même les plus riches ne sauraient lui être agréables (cf. I Sam., xv, 22; Ps., L, 7 sq.; LI, 18-19; Is., I, 10 sq.; Jer., VI, 20; Os., VI, 6; Am., v, 21 sq.; Mich., VI, 6 sq.).

c). *Fêtes.* En Israël, un certain nombre de jours chaque année étaient plus spécialement réservés au culte public de Yahweh (voir, dans le *Dictionn. de la Bible* les articles : *Fêtes juives*, t. II, 2ª, col. 2217-2219; *Pâque*, t. IV, 2ª, col. 2094-2106; *Pentecôte*, t. v, 1ª, col. 119-123; *Tabernacles*, t. v, 2ª, col. 1961-1966; *Expiation*, t. II, 2ª col., 2136-2139; *Phurim*, t. v, 1ª, col. 338-341; *Sabbat*, t. v, 2ª, col. 1291-1302). Les Babyloniens et Assyriens avaient également leurs fêtes religieuses, plus nombreuses que celles des Israélites, en raison de la multiplicité des dieux et du grand nombre des lieux de culte. « Si quelqu'un avait voulu participer à toutes, il n'aurait plus eu de temps pour travailler, et même il aurait dû le même jour se rendre en de multiples villes... » (Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 90 sq.). Les plus célèbres étaient les grandes fêtes du nouvel an à Babylone, en l'honneur de Marduk (du 1er au 11 nisan, cf. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, dans les *Berichte über die Verhandlungen d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig*, 1906, fasc. 3, et 1918, fasc. 5; Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 127 sq.; cf. Meissner, *op. cit.*, p. 90-101).

On a essayé de trouver des traces d'influence de ces fêtes babyloniennes sur les fêtes juives, par exemple du nouvel an babylonien sur les Purîm (cf. Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, 3e éd., p. 514-520; Haupt, *Purîm*, 1906, dans les *Beitr. zur Assyriologie*, t. VI, p. 2, etc...); de la fête d'Ištar-Sirius au mois d'Ab, et des Sacées sur les Purîm (cf. Zimmern, *op. cit.*, p. 516), etc. La fête des Purîm étant d'institution très tardive, et d'un caractère quelque peu profane, il n'y aurait pas lieu de s'étonner si l'on y rencontrait quelques infiltrations étrangères; mais, si l'influence babylonienne s'y est réellement fait sentir, les traces en sont tellement vagues et incertaines qu'il est plus prudent de n'en tenir aucun compte.

Sur la question du sabbat babylonien et du sabbat hébreu, voir *Dictionn. de la Bible*, aux mots *Sabbat*, t. v, 2ª, col. 1292, et *Semaine*, t. v, 2ª, col. 1589.

III. Péché et Expiation. — a) *Péché.* L'idée de péché est sensiblement la même en Israël (voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Péché*, t. v, 1ª, col. 7-12) et en Babylonie : celle d'une offense faite à la divinité par la violation consciente ou même inconsciente d'un précepte de morale, de justice ou de religion.

Les noms que les Babyloniens emploient pour désigner le péché expriment bien le caractère de cette offense faite aux dieux : c'est une rebellion ou une révolte (*hittu*, *hîtu*, *hititu*, cf. hébr. *hêt'*, *hattâ't*, etc.; *annu*, *arnu*; le pécheur est un « rebelle », *bêl arni*, *bêl hîti*); une action détestable (*šêrtu*, cf. hébr. *šô'âr*, cf. Hehn, *Sünde und Erlösung nach bibl. und babyl. Anschauung*, 1903, p. 10), et méprisable (*qillatu*, *qullultu* : pour le P. Dhorme, *La relig. assyro-babylon.*, p. 232, *qillatu*, signifie probablement « malédiction contre les dieux »).

Le péché, d'ailleurs, existe parfois sans que le pécheur en ait conscience (voir, par ex., *IV Rawlinson*, 2e éd., 10, l. 11-12, 19-20, 26-29, cité *supra*, col. 819 sq.; le *Juste souffrant*, *supra*, col. 825, etc.; cf. Levit., v, 17-18; etc.) : cela arrive notamment pour les cas d'impureté rituelle, celle-ci pouvant être contractée facilement, par erreur ou distraction, sans que l'homme fasse un acte positif de *rébellion* contre la divinité.

On aurait tort néanmoins de prétendre, comme a essayé de le faire Morgenstern (*The Doctrine of Sin in the babylon. Religion*, dans les *Mitteilung. der Vorderasiat. Gesellsch.*, t. x/3, 1905), que tout péché se ramène, en dernière analyse, à une simple impureté rituelle. Le péché, chez les Babyloniens comme chez les Hébreux « est plus que cela : c'est un manquement à cette loi morale qui devait régler les rapports entre les hommes et les dieux, comme entre les hommes et leurs frères. » (Dhorme, *La religion assyro-babylon.*, p. 233.) C'est ce que montre suffisamment un catalogue de péchés, conservé dans la IIe tablette de la série *Šurpu* (Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der babyl. Relig.*, p. 2 sq.; cf. Fossey, *La magie assyrienne*, p. 53 sq.; Jastrow, *Die Relig. babyl. und assyr.*, t. I, p. 325 sq.; Dhorme, *La relig. assyro-babylon.*, p. 226 sq., etc.) : dans cette sorte d'examen de conscience, où se manifeste surtout le souci de ne rien omettre, sont énumérées, un peu pêle-mêle, des fautes diverses contre la religion et le culte dû aux dieux, et contre la morale sociale et familiale. Voici la traduction des principaux passages :

5 A-t-il péché contre son dieu, contre sa déesse?
A-t-il dit : non, au lieu de : oui? oui, au lieu de [non?...
20 A-t-il séparé le père du fils?
A-t-il séparé le fils du père?
A-t-il séparé la mère de la fille?
A-t-il séparé la fille de la mère?
A-t-il séparé la belle-mère de la belle-fille?
25 A-t-il séparé la belle-fille de la belle-mère?
A-t-il séparé le frère du frère?
A-t-il séparé l'ami de l'ami?
A-t-il séparé le compagnon du compagnon?
A-t-il omis de délivrer le prisonnier, de délier [l'enchaîné?
30 A-t-il omis de faire voir la lumière au prisonnier
A-t-il dit au captif : qu'on le prenne! à l'enchaîné : [qu'on l'enchaîne!
A-t-il, sans le savoir, péché contre son dieu? sans [le savoir, manqué à sa déesse?
A-t-il offensé un dieu? manqué à une déesse?
Son péché est-il contre son dieu? sa faute contre sa [déesse?
35 Y-a-t-il eu offense contre son aïeul? haine contre [son frère aîné?
A-t-il méprisé son père ou sa mere? insulté sa sœur [aînée?
A-t-il donné trop peu et trop retenu?
A-t-il dit : oui, au lieu de : non?
A-t-il dit : non, au lieu de : oui?
40 A-t-il dit des paroles pas claires...?
A-t-il dit des paroles de révolte, des paroles outra- [geantes?
A-t-il employé de fausses balances?...
A-t-il pris de l'argent non légitime? refusé de l'ar- [gent légitime?
A-t-il déplacé une borne juste? placé une borne [fausse?
45 A-t-il installé un *kudurru* faux, non installé un [*kudurru* juste?
A-t-il enlevé une clôture, une limite, un *kudurru*?
Est-il entré dans la maison de son prochain?
S'est-il approché de la femme de son prochain?
A-t-il versé le sang de son prochain?
50 A-t-il dérobé le vêtement de son prochain?
A-t-il omis de délivrer un homme dans sa détresse?
A-t-il chassé de sa famille un homme bon?
A-t-il dispersé une famille unie?
S'est-il révolté contre un préfet?
55 Sa bouche a-t-elle été droite, mais son cœur faux?
Sa bouche a-t-elle (dit) : oui, mais son cœur : non?...
61 A-t-il commis un crime, volé ou fait voler ?...
65 A-t-il enseigné ce qui est impur, fait savoir ce qui [ne convient pas?
A-t-il marché à la suite du mal?
A-t-il transgressé les limites de la justice?
A-t-il fait ce qui n'est pas pur?

A-t-il mis la main à la magie ou à la sorcellerie?...
75 A-t-il promis de cœur et de bouche, et omis de [donner?
A-t-il, dans une offrande, méprisé son dieu?
Ce qu'il avait consacré et promis, l'a-t-il retenu?...

Le péché étant une offense faite à la divinité, le pécheur attire sur lui-même la colère divine, et encourt un châtiment. Péché, colère divine et châtiment sont des idées corrélatives.

Quand l'homme s'est rendu coupable d'une faute, « son dieu irrité », « sa déesse irritée, » se détournent de lui et cessent de le protéger : dès lors, abandonné sans défense aux embûches de ses ennemis : mauvais démons, revenants, sorciers, il est affligé de maladies et de souffrances du corps et de l'âme, qui sont les conséquences et le châtiment de son péché.

« Un mot nous montre ces diverses associations d'idées, c'est le mot *šêrtu*, si bien analysé par Jensen, dans ses *Mythen und Epen* (p. 340). On l'emploie pour exprimer d'abord « la colère » du dieu; en même temps le mot *šêrtu* s'applique à ce qui cause la colère du dieu, à savoir, « le péché »; enfin, « car il n'y a pas de colère divine sans châtiment », le même mot représente « le châtiment ». Péché de l'homme, colère du dieu, châtiment infligé par le dieu à l'homme et consistant spécialement dans la maladie, telle est la formule de la théologie morale chez les Assyriens et les Babyloniens. » (Dhorme, *La religion assyro-babylon.*, p. 235.)

b) *Expiation.* Le pécheur babylonien qui veut obtenir le pardon de ses fautes, être délivré des maladies ou autres châtiments qui en sont la suite, « apaiser enfin le cœur de son dieu », doit se soumettre à divers rites, qui présentent quelque analogie avec ceux qu'on employait en Israël pour effacer les souillures légales (cf Lev., XIV-XV; Num., XIX, et voir *Dictionn. de la Bible* aux mots *Purification*, t. V, 1[a], col. 879; *Lèpre*, t. IV, 1[a], col. 183 sq., etc...).

Revêtu pour la circonstance d'un « vêtement de deuil » appelé *bašamu*, *karru*, *šaḫḫû* ou *šaqqu* (cf. hébr. *śaq.*, Ps., XXX, 12; XXXV, 13; LXX, 12, etc...), le pénitent doit d'abord prier, car « la supplication délie la faute » (cf. *supra*, col. 833). Il récite donc quelque psaume dit « de pénitence » ou « d'apaisement du cœur » (cf. *supra*, col. 818); il y fait un aveu général de ses péchés, même de ceux qu'il « ne connaît pas »; se plaint des souffrances qui le châtient, fait appel à la pitié des dieux dont il cherche à apaiser le courroux, et promet de leur rendre grâce quand il sera délivré. Cette prière est accompagnée de prostrations, de génuflexions, etc. (cf. Schrank, *Babylon. Sühnriten*, p. 34-71; Dhorme, *La relig. assyro-babylon.*, p. 236-241; Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens*, p. 121-133, etc.).

Mais les rites proprement dits de purification sont accomplis par le prêtre *ašipu*, « celui qui purifie » (cf. *'âšaf*, *'âšĕfîn*, *'âšĕfayyâ*, Dan., II, 10, 27; IV, 4; V, 7, 11, 15), ou *masmašu* (du sumér. *maš-maš* signifiant aussi « celui qui purifie »). Consacré spécialement au service d'Ea et de son fils Marduk, qui sont appelés l'un et l'autre « seigneur de l'incantation de vie », l'*ašipu* est surtout « l'homme de l'incantation » (cf. Brünnow, *A classified list...*, n° 590 : *ašipu* équivalent akkadien du sumérien *lù-inim-inim-ma* « homme d'incantation ») : il a pour mission d'éloigner des humains, la mauvaise influence des démons et des revenants, les maléfices des sorciers et sorcières, la colère divine, les maladies, et, naturellement, ce qui est cause de toutes ces misères, le péché. Des recueils divers lui fournissaient les formules d'incantation dont il devait faire usage dans les différents cas qui pouvaient se présenter (par exemple, série *Utukku limnuti*, contre les mauvais esprits, *Cuneiform texts... in the Brit. Mus.*, XVI-XVII, transcrite et traduite par Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia and Assyria*, 1903-1904; — série *Maqlû* « combustion », Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, 1894; — série *Šurpu* « embrasement », Zimmern, *Beiträge zur Kenntnis der Babylon. Religion*, 1901; incantations contre la *lamastu*, redoutable esprit femelle, Myhrman, *Labartu-Texte*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XVI, 1902, p. 141-200, etc.).

Les rituels prescrivaient pour chaque cas les incantations et autres prières que l'*ašipu* devait réciter, et indiquaient combien de fois il devait répéter chacune (d'ordinaire trois fois, plus rarement sept).

La cérémonie de purification comportait en outre des offrandes, des ablutions ou aspersions d'eau pure, un sacrifice.

« Le sacrifice est offert principalement à Ea et à Marduk, dieux de l'incantation et de l'incantateur. On leur joint Šamaš, dieu de la justice. La présence de Šamaš ne doit pas nous étonner, car le sacrifice offert par l'*ašipu* a pour but d'enlever le péché cause de la maladie, et nous savons que c'est à Šamaš qu'il revient de juger les pécheurs... On immole un agneau à la divinité, et de cet agneau on offre le gigot droit, les rognons, la viande rôtie... » (Dhorme, *La relig. assyro-babylon.*, p. 290.)

Ici sans doute se rattache une sorte de sacrifice de substitution, témoigné par plusieurs textes babyloniens : une victime animale, pourceau ou agneau, est substituée à l'homme coupable et affligé pour subir à sa place la colère divine ou la rage des démons. Un rituel ordonne d'immoler un porc, et ajoute : « Partage le pourceau en ses membres et place-les sur le malade; purifie cet homme, rends-le pur avec l'eau bénite de l'*apsû*, amène-lui le réchaud et la torche! Dépose, près de la porte fermée, deux fois sept pains cuits sous la cendre. Donne le pourceau pour son substitut : donne la chair pour sa chair, le sang pour son sang et qu'ils (les démons) l'acceptent! Le cœur que tu auras placé à son chevet, donne-le au lieu de son cœur et qu'ils l'acceptent! » (*Cuneiform texts...*, XVI, 5, l. 52 sq.; traduction Dhorme, *La religion assyro-bab.*, p. 273). Un autre fragment suppose que la victime offerte est un agneau : « L'agneau est le substitut de l'humanité. Il (le prêtre) donne l'agneau pour sa vie (du pécheur); il donne la tête de l'agneau pour la tête de l'homme; il donne la nuque de l'agneau pour la nuque de l'homme; il donne la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme. » (*IV Rawlinson*, 2e éd., 26, n° 6; *Cuneiform texts...*, XVII, 37, tablette Z, col. B, 14 sq.; cf. Zimmern, *Dei Keilinschr. und das A. T.*, 3e éd., p. 597; Dhorme, *op. cit.*, p. 274; Jean, *Le péché chez les Babyl. et les Assyr.*, p. 153, sq., etc.) Plus peut-être que ce « sacrifice pour le péché », s'il est permis de l'appeler ainsi, une opération toute spéciale à l'*ašipu* mérite d'être considérée ici : c'est celle qui est exprimée par le verbe *kuppuru* et le substantif *takpirtu*. Zimmern donnait à *kuppuru* le sens « abwischen, enlever en essuyant », et regardait ce verbe comme un terme technique du rituel babylonien, terme identique au *kipper*, « expier », du rituel mosaïque (*Beiträge zur Kenntnis der bab. Relig.*, p. 92; *Die Keilinschrift. und das A. T.*, 3e éd., p. 601 sq.). Après l'étude minutieuse de Schrank sur l'emploi des termes *kuppuru*, *takpirtu* (*Babylon. Sühnriten*, p. 81-87), il faut reconnaître que le verbe *kuppuru* est avant tout, chez les Babyloniens, un terme de médecine, signifiant « frotter, oindre »; que le substantif désigne la friction et la matière avec laquelle on frotte le corps du malade pour en chasser le démon ou la maladie; donc, que ce ne sont point là des « termes spécifiques » pour exprimer l'idée d' « expier », « expiation ». Cette signification première de *kuppuru* s'est d'ailleurs

peu à peu élargie, de manière à embrasser « la somme de toutes les actions cultuelles, qui, cristallisées autour de l'idée primitive de friction, ont pour but de délivrer l'homme de la maladie, des charmes et des démons, et de le rétablir dans son état normal. Dans ce sens général, ce verbe ne dit pas autre chose que les expressions équivalentes *putturu*, *puššuru* (délier) *ullulu* (purifier), *bullutu* (faire vivre), et analogues » (*op. cit.*, p. 95 sq.).

Dans le langage des rituels de purification (*namburbû*) les idées de santé, état normal, délivrance des charmes ou du péché, pureté, vie, sont en effet synonymes, comme le sont aussi celles de maladie, possession, péché, impureté, mort (cf. Schrank, *op. cit.*, p. 94 sq.). Pour être délivré de son péché, l'homme n'a rien à faire de plus, en somme, que pour être délivré de la maladie : il suffit qu'un procédé rituel — on pourrait dire magique — agissant sur lui extérieurement et physiquement, écarte l'inhabilité cultuelle temporaire qu'a occasionnée sa faute (cf. Schrank, *op. cit.*, p. 98). On n'exige pas de lui le changement de ses dispositions morales, cette conversion ou ce renouvellement du cœur, marque d'un véritable repentir, que les Écrivains sacrés réclament des Israélites (cf. Deut., XXX, 1 sq.; Ps., LI, 12-19; Is., I, 16 sq.; LVIII-LIX; Jér., IV, 1 sq., 14; Ez., XI, 19 sq.; XVIII, 31 sq.; XXXVI, 26 sq.; Joel, II, 12 sq., etc.; voir *Diction. de la Bible*, art. *Pénitence*, t. V, 1ª, col. 37 sq.). A ce point de vue l'expiation dans la Bible se révèle nettement supérieure à la purification des péchés chez les Babyloniens. D'ailleurs, selon la remarque de Schrank (*op. cit.*, p. XI), c'est moins peut-être dans l'Ancien Testament que dans les mystères de la Grèce ou dans le syncrétisme religieux de l'empire romain qu'on rencontre des éléments et des traits susceptibles d'être mis en parallèle avec ces rites babyloniens de purification.

IV. LA VIE APRÈS LA MORT. — Dans un fragment de l'Épopée de Gilgameš publié par Meissner (*Mitteilung. der vorderasiat. Gesellsch.*, 1902, fasc. 1), col. III, la cabaretière Siduri dit au héros en quête de l'immortalité :

O Gilgameš, pourquoi cours-tu de tous côtés?
La vie que tu recherches, tu ne la trouveras pas!
Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
Ils placèrent la mort pour l'humanité,
Ils retinrent la vie entre leurs mains,
Toi, ô Gilgameš, remplis ton ventre,
Jour et nuit réjouis-toi, toi;
Chaque jour fais la fête,
Jour et nuit sois joyeux et content!
Que tes vêtements soient brillants!
Que ta tête soit lavée, lave-toi avec de l'eau!
Considère le petit qui saisit ta main,
Que l'épouse se réjouisse sur ton sein!...

(trad. Dhorme, *Choix de textes relig.*, p. 301 sq.).

L'Écclésiaste hébreu lui fait écho : « Pour tous les vivants, il y a de l'espérance; car un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort; car les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien, et il n'y a plus pour eux de récompense, car leur mémoire est oubliée... Va, mange avec joie ton pain, et bois ton vin d'un cœur content, puisque déjà Dieu est favorable à tes œuvres. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, et que l'huile ne manque pas sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes tous les jours de ta vie de vanité qu'il te donne sous le soleil... » (Eccl., IX, 4-9, traduction Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 411 sq.)

On aurait tort de conclure de ces textes que les Babyloniens et les Hébreux regardaient la mort comme un anéantissement total de l'être humain. Les uns et les autres admettaient au contraire une certaine vie après la mort, et leurs conceptions sur ce point apparaissent assez étroitement apparentées. A mesure qu'ils quittent ce monde, les morts se rassemblent dans un séjour commun, situé sous terre.

Chez les Babyloniens, ce séjour est appelé *Arallû* (étymologie inconnue), *Kigallu* (du sumér. *KI-GAL* « grande terre »), *irṣitu* « terre », sumér. *KUR-NU-GI-A* = akkad. *irṣit lâ târi* « le pays sans retour ». Son entrée est située à l'Ouest, dans le désert (King, *Babylon. Magic and Sorcery*, nº 53). Il est entouré de sept enceintes, où sont percées sept (ou quatorze) portes, gardées par un portier : à mesure qu'il franchit ces portes, le défunt doit se dépouiller des vêtements et ornements qu'il portait parmi les vivants. Au centre de ce royaume souterrain se dresse le palais où habite la dame des Enfers, la déesse *Allatu* ou *Ereš-ki-gal*, avec son époux *Nergal*, et toute sa cour, composée notamment des démons qui personnifient les maladies, et dont le plus important est *Namtar*, dieu de la peste. Partout ce sont les ténèbres; partout il y a de la poussière. C'est là que se rejoignent tous les humains quelle qu'ait été sur terre leur condition : le seigneur et le prêtre, le conjurateur et le prophète, les oints des grands dieux, les personnages illustres de l'antiquité. Tous y sont « vêtus comme les oiseaux, d'un vêtement d'ailes »; ils se nourrissent de boue, et boivent de l'eau troublée : c'est sans doute pour améliorer leur situation et les empêcher de « remonter » sur terre tourmenter les vivants que ceux-ci leur font des sacrifices et des offrandes funéraires (*kispu*). Les Babyloniens ne connaissent pas les rétributions de l'au-delà : c'est sur la terre que le juste reçoit sa récompense et que le pécheur subit son châtiment. Néanmoins les morts n'ont pas tous, dans l'*Arallû*, une condition identique : tandis que les uns « y sont couchés sur un lit et boivent de l'eau pure », que les guerriers tués au combat sont assistés par leur femme et leurs parents, ceux dont le cadavre est resté sans sépulture n'ont pour nourriture que « les rogatons du pot et les restes qui gisent dans la rue » (voir *Descente d'Ištar aux Enfers*, K. 162 + K. 7600 + K. 7601, dans *IV Rawlinson*, 2ᵉ éd., 31 = *Cuneiform texts...*, XV, 45-48, traduction française Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyl.*, p. 326-341; duplicat. Ebeling, *Keilschriftt. aus Assur religios. Inh.*, nº 1; — *Épopée de Gilgameš*, II, IV ᵇ, trad. Dhorme, *op. cit.*, p. 212-215; XII, trad. Dhorme, *op. cit.*, p. 316-325, etc.; — cf. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans *Revue bibliq.*, 1907, p. 59-78; Delitzsch, *Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits*, 1911; Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 143 sq., etc.).

Chez les Hébreux, le séjour des morts est le *Šĕ'ôl* (étymologie douteuse), appelé aussi *bôr* « fosse » et *'ereṣ taḥtît* « le pays d'en-bas ». En ce lieu souterrain, « rendez-vous de tous les vivants » (Job, XXX, 23), descendent tous les hommes, grands et petits, bons et méchants (Job, III, 13-19). C'est un séjour de tristesse, d'obscurité (Ps., LXXXVIII, 7; Job, X, 21-22) et de silence (Ps., XCIV, 17; CXV, 17), fermé par des portes (Is., XXXVIII, 10; Job, XXXVIII, 17), et d'où l'homme ne revient pas (Job, VII, 9-10; Ps., XLIX, 20; Is., XXXVIII, 11). Les morts y sont couchés dans la poussière (Job, VII, 21), au milieu des vers et de la corruption (Job, XVII, 14; Is., XIV, 11). Les habitants de ce triste domaine ne louent plus Yahweh (Is., XXXVIII, 18; Ps, VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 12-13; CXV, 17) : aussi ne désire-t-on point y descendre, sauf aux heures où la souffrance ici-bas devient trop pénible (Job., III, 20 sq.; VI, 8 sq.; VII, 15; XVII, 15 sq.). Divers textes bibliques, Dt., XXXII, 22; Ps., LXXXVI, 13; LXXXVIII, 7; Is., XVI, 15; Ez., XXXII, 17-32 (cf. J. Plessis *Les prophéties d'Ézéchiel contre*

l'*Égypte*, p. 78) semblent insinuer une certaine distinction de degrés dans le Šĕ'ôl. (Sur le *Šĕ'ôl* et la croyance des Hébreux à la vie future, voir Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach der Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums...*, 1892; Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue bibliq.*, 1898, p. 207-241; Ad. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 1906; P. Torge, *Seelenglaube und Unsterblischkeitshoffnung im A. T.*, 1909; *Dictionn. de la Bible*, aux mots *Ame*, t. I, 1a, col. 466 sq.; *Enfer*, t. II, 2a, col. 1792 sq.; *sépulture*, t. v, 2a, col. 1666 sq. — Pour les rapprochements entre les idées des Hébreux et celles des Babyloniens, voir Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, 3e éd., p. 635-643; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905. p. 314-341; et spécialement Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans la *Revue bibliq.*, 1907, p. 59-78.)

Il ne semble pas que les Babyloniens aient jamais dépassé cette conception d'une vie future où les morts ne seraient que des ombres. Divers indices pourtant laissent croire qu'ils regardaient comme possible, au moins théoriquement, la *résurrection des morts*. A en croire leurs légendes, l'homme pouvait par une faveur spéciale des dieux, obtenir une vie immortelle « comme celle d'un dieu » : témoin le héros du déluge (cf. *supra*, col. 761); témoin aussi Adapa, qui serait devenu immortel s'il n'avait refusé « l'aliment de vie » et « la boisson de vie » (cf. *supra*, col. 741). Ištar, descendant à l'*Arallû*, menace le portier de défoncer les portes et de « faire remonter les morts pour qu'ils mangent les vivants » (*Desc. d'Ištar*, recto 19). Elle-même peut sortir des Enfers après avoir été aspergée avec « les eaux de vie » contenues dans « l'outre *halziqu* » (*Desc. d'Išt.*, verso, 34, 38 sq., cf. 18-19). Divers dieux, ceux notamment qu'on invoque pour recouvrer la santé, sont appelés *muballit* (*muballitat*) *mitûti* « celui (celle) qui fait revivre les morts ». Dans une incantation adressée à Nin-urta (en King, *Babylonian Magic and Sorcery*, n° 2, l. 21), il est dit : *ša arallê šûrudu pagar-su tuterra* « de celui qu'on a fait descendre à l'Arallû, tu ramènes le cadavre », etc... (Cf. Jensen, *Keilinschrift. Bibliothek*, t. VI, 1, p. 480, 525; *Theolog. Literaturzeit.*, 1901, n° 2, col. 34; Zimmern, *Die Keilinschrift. und das A. T.*, 3e éd., p. 638 sq.; Meissner, *Babylonien und Assyrien*, t. II, p. 149 sq.) Ce ne sont là sans doute que des formules métaphoriques auxquelles on ne peut reconnaître une valeur démonstrative (cf. Zimmern, *op. cit.*), mais qui ne se comprennent guère si l'on rejette toute possibilité d'un retour des morts à la vie.

Quant aux Hébreux, ils se sont acheminés progressivement vers cette doctrine de la résurrection, à laquelle la Révélation chrétienne donnera son plein épanouissement (voir *Dictionn. de la Bible*, art. *Résurrection des morts*, t. v, 1a, col. 1064 sq.).

CONCLUSION. — Dans les pages qui précèdent, je me suis borné à l'examen des questions qui présentent un intérêt particulier pour l'étude de l'Ancien Testament. J'ai laissé délibérément de côté certaines théories panbabylonistes dénuées de base scientifique : celles, par exemple, qui voient dans l'histoire des Patriarches et des Juges des remaniements ou des adaptations de mythes babyloniens (voir sur ce sujet *Dictionn. de la Bible.*, au mot *Mythique (sens)*, t. IV, 2a, col. 1380 sq.); celles encore qui prétendent trouver dans les documents cunéiformes un Messianisme qu'ils n'ont jamais connu. J'ai dû omettre aussi diverses questions de détail, non dépourvues d'intérêt, mais dont la place normale est en d'autres articles du Dictionnaire. Ce que j'ai dit suffira, du moins je l'espère, à donner une idée des services que les recherches assyriologiques ont déjà rendus à l'exégèse biblique. Grâce à elles, diverses villes ou contrées du monde ancien ont pu être identifiées, qui n'étaient connues jusque-là que par leur mention dans les Livres saints. Par les confirmations, compléments ou précisions qu'elles leur apportent si fréquemment, elles ont mis en relief la valeur documentaire des récits conservés dans les livres historiques de l'Ancien Testament; elles ont en outre permis de dater un certain nombre d'événements importants sinon toujours avec une entière certitude, du moins avec une approximation suffisante. Elles nous ont fait connaître des lois babyloniennes et assyriennes antérieures à Moïse, et qui nous aident à mieux comprendre les coutumes patriarcales et les dispositions de la loi mosaïque. Au point de vue religieux et moral, elles ont fait ressortir la supériorité d'Israël, chez qui le monothéisme, inexplicable à qui n'admet pas la Révélation divine, a vivifié et ennobli toutes les autres conceptions, même les plus voisines, en apparence, des idées babyloniennes. Il n'est pas jusqu'à la langue elle-même qui n'ait eu son utilité : le sumérien et l'assyro-babylonien, en effet, ont fixé le sens de nombreux termes de l'Ancien Testament restés obscurs jusque-là.

BIBLIOGRAPHIE. — Il est impossible de dresser ici une bibliographie complète. J'ai cité, au cours de cet article les éditions de textes cunéiformes et de nombreuses études spéciales : je ne les répéterai pas. Je me bornerai à indiquer divers ouvrages qu'il peut être utile de consulter.

1) *Géographie, Ethnologie, Fouilles.* — Delitzsch, *Wo lag das Paradies? Ein biblisch-assyriologische Studie mit zahlreichen assyriol. Beiträgen z. bibl. Länder und Völkerkunde*, 1881; Forrer, *Die Provinzeinteilung des Assyrischen Reiches*, 1921; Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the XIXth. century*, 1903; Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*, 2 vol., 1904 et 1926; King et Hall, *Egypt and Western Asia in the light of recent discoveries*, 1907; E. Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, 1906; Streck, *Keilinschriftliche Beiträge zur Geographie Vorderasiens (Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch.*, t. XI, 3), 1906; Toffteen, *Researches in assyrian and babylonian Geography*, 1907.

2) *Histoire et civilisation assyro-babylonienne.* — Bezold, *Nineve und Babylon*, 4e édit., 1926; *The Cambridge ancient history*, vol. I-IV, 1923-1926; G. Contenau, *La civilisation assyro-babylonienne* (coll. Payot, n. 18), 1922; L. Delaporte, *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne* (Biblioth. de synthèse histor., t. VIII), 1923; Hall, *The ancient history of the near East*, 6e édit., 1924; Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1885; Jastrow, *The civilisation of Babylonia and Assyria*, 1915; Johns, *Ancient Babylonia*, 1913; King, *A history of Sumer and Akkad*, 1910; *A history of Babylon*, 1915; S. Landersdorfer, *Die kultur der Babylonier und Assyrer*, 2e édit., 1925; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vol., 1895, 1897, 1908; Meissner, *Babylonien und Assyrien (Kulturgeschichtl. Biblioth.*, I Reihe, *Ethnolog. Biblioth.*, vol. III-IV), 2 vol. 1920, 1925; Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, 4e édit., 1921 (traduct. française, *Histoire de l'antiquité*, par David, Moret, Combe, etc., 3 vol. parus, 1912, 1914, 1926); Olmstead, *History of Assyria*, 1923; Rogers, *A history of Babylonia and Assyria*, 2 vol., 6e édit., 1915; Tiele, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1886; Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1892.

3) *Littérature assyro-babylonienne.* — Ch. F. Jean, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*, 1924; Teloni, *Litteratura assira*, 1903; Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, 1907.

4) *Religion Assyro-babylonienne.* — Bezold, *Die babylonisch-assyrische Religion*, 1913; Deimel, *Pantheon babylonicum*, 1914; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, 1910; Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2 vol. 1905, 1912; *Bildermappe zur Religion Babyl. und Assyr.*, 1912; *Aspect of religious belief and practice in Babylonia and Assyria*, 1911; Jensen, *Kosmologie der Babylonier*, 1890; King, *Babylonian religion*, 1899; Mercer, *Religious and moral ideas in Babylonia and Assyria*, 1919; Rogers, *The religion of Babylonia and Assyria especially in its relations to Israel*, 1908; Ungnad, *Religion der Babylonier und Assyrer*, 1921.

5) *Les documents assyro-babyloniens et la Bible.* — G.-A. Barton, *Archaeology and the Bible*, 4e édit., 1925; Bezold, *Die babyl.-assyr. Keilinschriften und ihre Bedeutung für das A. T.*, 1904; Clay, *Light on the Old Testament from Babel*, 1907; A. Condamin, *La Bible et l'assyriologie*, extrait des *Études*, 1902-1903; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907; V. Ermoni, *La Bible et l'assyriologie (Science et Religion*, n. 209); Gressmann, Ungnad, Ranke, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.*, 1909 (2e édit., en cours de publication); Jeremias, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, 2e édit., 1906 (3e édit., 1916); Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum A. T.*, 1923; Rogers, *Cuneiform parallels to the Old Testament*, 1912 (2e édit., 1926); Sayce, *The archaeology of the cuneiform Inscriptions*, 2e édit., 1908; Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.* (3e édit., par Winckler et Zimmern, 1903); Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896 (4 vol.); Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.*, 3e édit., 1909.

APPENDICE. Babylone et le Nouveau Testament. — I. *L'histoire évangélique et l'Épopée de Gilgameš.* — P. Jensen, qui croit que l'Épopée de Gilgameš a eu une diffusion et une influence mondiales, la retrouve plus ou moins altérée, non seulement dans les récits de l'Ancien Testament, mais encore dans ceux du Nouveau (cf. *Das Gilgameš-Epos in der Weltliteratur, I Die Ursprunge der alttestamentl. Patriarchen-, Propheten-, und Befreierer-Sage und der neutestamentl. Jesus-Sage*, 1906, p. 811-1030). A son sens, les Évangiles n'ont aucune valeur historique : ils ne sont que des transpositions juives de la grande légende babylonienne. Jésus y représente tantôt le personnage de Gilgameš, ce héros dont «les deux tiers sont d'un dieu, et l'autre tiers, d'un homme» (*Gilgam.*, I, ii, 1; IX, ii, 16), tantôt celui d'Um-napištim, ou même du monstre Enkidu. Jean-Baptiste et Lazare sont deux aspects d'Enkidu. Quand Jésus assume le rôle d'Um-napištim, Pierre le remplace dans celui de Gilgameš, André est le pilote d'Um-napištim, la Cananéenne est la déesse-cabaretière Siduri. Le lac de Génésareth est la mer que traverse Gilgameš pour rejoindre Um-napištim, etc. Ce sont des constructions de pure fantaisie, qu'il est inutile de discuter.

II. *Jésus et Marduk.* — Zimmern s'est appliqué à établir un parallèle aussi complet que possible entre Jésus et Marduk, sans dédaigner d'ailleurs de faire appel à d'autres personnages divins ou même humains, quand Marduk n'offrait pas de traits assez ressemblants (*Die Keilinschriften und das A. T.*, 3e éd., p. 377-394)

Jésus est le *Logos*, Fils de Dieu, créateur du monde, rédempteur des hommes. Marduk est le sage fils d'Ea, le créateur du monde. Il est par excellence le dieu qui délivre les humains de la maladie, de la souffrance et du péché.

Jésus est le Messie souffrant. Mis à mort, il est descendu aux Enfers, puis il est ressuscité. Tout cela correspond à la disparition puis à la réapparition périodique des divinités astrales babyloniennes : Sin, Šamaš, Ištar, Nergal, Tammuz.

Jésus, monté au ciel et assis à la droite de Dieu, est appelé « Seigneur des seigneurs, Roi des rois » (Apoc., xvii, 14; xix, 16); Marduk est désigné par les mêmes épithètes.

A la fin des temps, le Christ viendra livrer un combat décisif aux puissances du mal; ainsi Marduk lutte contre le dragon (cf. *supra*, col. 733 sq.).

Hehn (*Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung*, 1903, p. 36-46) a relevé à son tour un certain nombre de ressemblances du même genre.

Ces parallèles n'ont pas plus de portée, et ne prouvent rien de plus que ceux que l'on pourrait établir entre Jésus et les dieux-sauveurs des autres peuples. Les ressemblances sont en somme très générales; elles ne dépassent pas ce qu'on peut attendre de semblables parallèles, et ne donnent nullement le droit de conclure que les Évangélistes ont subi, même inconsciemment, quand ils ont retracé le portrait du Christ, la moindre influence babylonienne.

En 1918, Zimmern a cru trouver un supplément de précisions dans de nouveaux textes babyloniens : VAT. 9555 = VAT. 9538, publiés par Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, n° 143 et n° 219 (cf. Zimmern, *Zum babylonischen Neujarhrsfest*, 2er Beitrag, dans les *Berichte über die Verhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig*, t. lxx, 1918, 5 Heft, p. 2-21). Ce double document paraît être une sorte de commentaire de divers rites ou cérémonies des fêtes du Nouvel An. Les explications données ne sont pas toujours claires; elles se succèdent d'ailleurs sans aucun lien logique. Néanmoins, Zimmern y voit le pendant des récits de la Passion, de la mort et de la Résurrection de Jésus. Voici en résumé ce qu'il y découvre (cf. *op. cit.*, p. 12-13) : Bêl-Marduk, fait prisonnier, est interrogé dans une maison située au flanc de la montagne (= le tribunal; comparer l'arrestation de Jésus et son interrogatoire chez le Grand Prêtre et chez Pilate). On le frappe (= flagellation du Christ), puis on l'emmène sur la montagne (= montée du Calvaire); on emmène avec lui un criminel qu'on met à mort (= les deux larrons crucifiés avec Jésus), mais on met en liberté un autre (?) accusé (= Barabbas). Quand Bêl est parvenu sur la montagne, une révolte éclate dans la ville (= tremblement de terre et autres prodiges, à la mort de Jésus). On emporte les vêtements de Bêl (= partage des vêtements de Jésus). Une femme [essuie] le sang qui coule du cœur (de Bêl?) sans doute par une blessure (= le coup de lance dans le côté de Jésus...). Bêl descend dans la montagne : éloigné de la lumière et de la vie, il y est retenu captif (= Jésus est mis au sépulcre et descend parmi les morts). Des gardes surveillent la forteresse où est enfermé Bêl (= les gardes au tombeau du Christ). Une déesse se lamente près de Bêl (= Marie-Madeleine et l'autre Marie, assises près du sépulcre de Jésus). On se met à la recherche de Bêl; une femme éplorée, l'épouse de Bêl, le cherche près de la « Porte du Sépulcre » (= les saintes femmes cherchant Jésus derrière la « porte du tombeau » ; Marie-Madeleine pleurant devant le tombeau vide). Bêl, ramené à la vie, sort de la montagne (comme le soleil du printemps) : la fête du Nouvel An, en Nisan, à l'équinoxe du printemps, est en même temps la fête de sa victoire sur les puissances de ténèbres (= résurrection de Jésus, qui sort du tombeau un dimanche, « jour du soleil »; sa fête à l'équinoxe du printemps est aussi la fête de sa victoire sur les puissances de ténèbres).

Ainsi présenté, le parallélisme est fort impressionnant. Mais j'ai beau relire le texte VAT. 9555 + VAT. 9538, même en m'aidant de la traduction donnée par Zimmern (*op. cit.*, p. 14-21), où d'ingénieuses restitutions réparent une partie des lacunes du document, je ne puis y découvrir tant et de si belles choses. On aura d'ailleurs une idée de la forme et du contenu de ce morceau par l'extrait suivant (je mets entre [] les passages ou les mots rétablis par Zimmern) :

« 1 [. . . . . . : c'est Bêl, quand dans la « montagne » il est re]tenu. — 2[. . . . .]. — 3[. . . . .] l'a fait sortir : 4]. . . . . cir]cule un m[essa]ger de ses pères (criant) : « Qui l'a fait sortir? » 5[. . . . . qui est al]lé, l'a fait sortir. — 6[. . . . . . qui vo]yage : c'est quand à la « montagne » il vient. — 7[. . . . . où] il vient : c'est la maison, au flanc de la « montagne », où on l'interroge. — 8. [Nabû qui de Borsip]pa vient : c'est quand il vient prendre des nouvelles de son père qui est captif. — 9. Les [. . .] qui circulent dans les rues : (c'est)

quand on cherche Bêl : « Où est-il captif? ». — 10 [La. . . .] dont les mains sont étendues : (c'est) quand elle supplie Sin, Šamaš : « Fais [re]vivre Bêl! » — 11 [La porte] des [. . .] où elle vient : c'est la Porte du Sépulcre; elle vient, elle [le cher]che. — 12 [Les. . .]géminés qui se tiennent à la p[ort]e de l'Esagil : ce sont ses gardes; ils lui sont préposés, ils [le gard]ent. — 13 [Les. . . . . qui] sont faits : (c'est) après que les dieux l'ont enfermé, il est disparu de la v[ie], 14 [en pri]son, loin du sol[eil] et de la lumière ils [l']ont fait descendre. — 15 [Les. . .] qui sous lui s'approchent, dont il est vêtu : ce sont les blessures qu'il a subies; dans son sang... », etc.

C'est dans ces lignes que Zimmern découvre l'arrestation de Bêl, son procès, sa mise au tombeau, les recherches faites à son sujet, etc.! En attendant que nous possédions d'une manière plus complète le texte liturgique dont l'auteur assyrien ou babylonien commente seulement un certain nombre de phrases détachées de leur contexte, il conviendrait tout au moins d'observer une prudente réserve, au lieu d'en tirer des déductions hâtives, insuffisamment assurées, et qui relèvent plutôt de l'imagination que de la véritable recherche scientifique.

III. *Le chap. XII de l'Apocalypse et la mythologie babylonienne.* — Dans *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, p. 171-398 (cf. aussi *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903, p. 54 sq.), H. Gunkel a étudié longuement le chap XII de l'Apocalypse. Il aboutit à la conclusion que ce morceau n'est ni chrétien, ni juif, mais représente un mythe solaire babylonien relatif à la naissance de Marduk. La « femme » serait la déesse Damkina; l' « enfant » auquel elle donne le jour serait Marduk; le dragon monstrueux qui cherche à le dévorer serait Tiâmat, dont la mise à mort marque le triomphe définitif de Marduk sur le Chaos et le mal. — En réalité pourtant, la littérature babylonienne ne nous a transmis jusqu'ici aucun mythe qui présente une analogie même lointaine avec Apoc., XII. Le poème de la Création raconte, il est vrai, la lutte victorieuse de Marduk contre Tiâmat (cf. *supra*, col. 733) ; mais on ne trouve nulle part quoi que ce soit qui rappelle des traits aussi importants que la chute sur terre d'étoiles entraînées par la queue du dragon (Apoc., XII, 4 : noter d'ailleurs que, d'après *Enuma êliš*, Marduk a tué Tiâmat avant de créer le ciel, la terre et les astres!); l'enlèvement de l'enfant auprès de Dieu dès sa naissance (v. 5); la fuite de sa mère sur les ailes du « Grand Aigle », et son séjour au désert pendant 1260 jours ou trois ans et demi (v. 6, 14); les persécutions que le dragon tente contre elle et contre le reste de ses enfants (v. 13-18). Il faut donc reconnaître, avec le P. Calmes (*Les symboles de l'Apocalypse*, *Revue bibliq.*, 1903, p. 60), « que M. Gunkel s'est laissé guider par son imagination beaucoup plus que par ses scrupules d'historien. »

L'auteur de l'Apocalypse n'a probablement jamais connu les mythes babyloniens. C'est dans l'Ancien Testament surtout, et dans l'Apocalyptique juive qu'il a puisé la plus grande partie de ses images. Il ne peut donc dépendre de Babylone que d'une manière indirecte et dans la mesure seulement où ses sources directes en dépendent (cf. Hehn, *Sünde und Erlösung*, p. 52-62; Karge, *Babylonisches im Neuen Testament*, 1913, p. 55-69; etc. — Pour l'interprétation d'Apoc., XII, voir les Commentaires récents, spécialement ceux de Charles, *A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St John*, 1920, et du P. B. Allo, *L'Apocalypse*, 1921; — cf. aussi Mgr Gry, *Les chap. XI et XII de l'Apocalypse*, *Revue bibliq.*, 1922, p. 203-214; B. Allo, *A propos d'Apoc. XI et XII*, *Revue bibliq.*, 1922, p. 572-583).

IV. *Autres rapprochements.* — On pourra trouver un bon nombre d'autres rapprochements entre les documents babyloniens et le Nouveau Testament dans divers ouvrages, parmi lesquels il suffira de citer : Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1903; — Hehn, *Sunde und Erlösung...*, 1903, p. 36-62; — Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, 1905; — Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe*, 1910; — Winckler et Zimmern, dans la 3e édit., de Schrader, *Die Keilinschriften und das A. T.*, 1903, *passim*; — cf. aussi *Dictionn. de la Bible*, au mot *Mythique* (*sens*), t. IV, 2a, col. 1393 sq. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans le détail de ces rapprochements : la plupart sont relatifs à la naissance de Jésus, à sa mort et à sa résurrection; à des questions de nombres ou d'astrologie, etc. Ils ne reposent le plus souvent que sur des analogies très lointaines, et ne présentent, somme toute, aucun intérêt pour l'intelligence du Nouveau Testament

Conclusion. — On peut regarder comme certain que les Écrivains inspirés du Nouveau Testament n'ont fait aucun emprunt direct à la littérature babylonienne. Ils ont connu surtout, sinon exclusivement, les Livres de l'Ancien Testament et les ouvrages juifs répandus de leur temps et dans leur milieu.

Si l'on peut relever, entre le Christ et les autres personnages qu'ils nous dépeignent et les dieux ou les héros de la mythologie chaldéenne, certaines ressemblances ou analogies, ces ressemblances et analogies demeurent vagues et générales et n'ont, par suite aucune portée réelle, ni de quoi étonner.

Si l'on trouve dans le Nouveau Testament des images et des expressions qui ont leur origine, en dernière analyse, dans les mythes babyloniens, on ne peut guère parler, même là, d'un emprunt proprement dit. Les Écrivains sacrés ont été de leur temps et de leur pays : ils ont utilisé les images et les expressions devenues familières à leurs contemporains, et dont le contenu primitif avait depuis longtemps disparu pour faire place à un contenu spécifiquement juif ou chrétien. Et c'est bien en vain qu'on chercherait à Babylone des armes pour combattre le caractère historique du Christ, divin Rédempteur du genre humain (cf. Karge, *Babylonisches im Neuen Testament*, p. 83-86; et voir *Dictionn. de la Bible*, au mot *Mythique* (*sens*), t. IV, 2a, col. 1412 sq.).

Joseph PLESSIS.

BALATA, voir SICHEM.

BAPTÊME. — I. Le nom du baptême. II. L'institution du baptême. III. La donnée baptismale du Nouveau Testament et l'enseignement des Pères. IV. Le rite du baptême. V. Hypothèses critiques indépendantes sur les origines et le développement des cérémonies et de la doctrine baptismale chrétiennes. VI. Doctrine des Églises judéo-chrétiennes sur le baptême. VII. Doctrine des Églises pauliniennes sur le baptême. VIII. La doctrine baptismale johannique et postapostolique. IX. Mystères païens et baptême chrétien. X. Conclusions. XI. Bibliographie.

I. LE NOM DU BAPTÊME. — Le nom du baptême procède du verbe βάπτειν, plonger, qu'on rencontre à toutes les périodes de la grécité depuis Homère (*Od.*, IX, 392) et notamment dans le Nouveau Testament, Luc., XVI, 24; Ioan., XIII, 26; Ap., XIX, 13. Son fréquentatif βαπτίζειν appartient à la langue de Platon (*Euthyd.*, 277D; *Conv.*, 176B; sens figuré) et de Polybe (III, 72, 4). On le rencontre 4 fois chez les Septante (IV Reg., V, 14; Judith, XII, 7; Eccli., XXXIV, 30; Is., XXI, 4); beaucoup plus fréquemment dans le N. T., Mat., III, 6, 11, 13, 14, 16; XXVIII, 19; Marc., I, 4, 5, 8, 9,; VI, 14, 24; X, 38, 39; XVI, 16; Luc., III, 16, 21; VII, 29, 30; XI, 38; XII, 50; Ioan., I, 25, 26,

28, 31, 33; III, 22, 23, 26; IV, 1, 2,; X, 40; Act., I, 5; II, 38, 41; VIII, 12, 13, 16, 36, 38; IX, 18; X, 47, 48; XI, 16; XVI, 15; XIX, 3, 4, 5; XXII, 16; Rom., VI, 3; I Cor., I, 13, 14, 15, 16, 17; X, 2, XII, 13; XV, 29; Gal., III, 27.

Le nom ordinaire du Baptême est βάπτισμα, mot proprement ecclésiastique. Il se rencontre : Mat., III, 7; XXI, 5; Marc., I, 4; X, 38, 39; XI, 30; Luc., VII, 29; XII, 50; XX, 4; Act., I, 22; X, 37; XIII, 24; XVIII, 25; XIX, 3, 4; Rom., VI, 4; Eph., IV, 5; Col., II, 12; I Pet., III, 21. — Ajouter Vulg., Marc., VII, 8.

Le mot βαπτισμός se rencontre Marc., VII, 4; Heb., VI, 2; IX, 10, dans ces passages, il désigne une ablution juive. — Il figure au lieu de βάπτισμα, parmi les variantes de certains mss., Col., II, 12. Hors de l'usage chrétien, il est fort rare; pourtant on le rencontre chez Flavius Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, v, 2, 117, où il désigne la baptême de Jean.

Le mot βαπτιστης, appliqué à Jean, se lit Mat., III, 1; XI, 11-2; Marc., VI, 25; VIII, 28; Luc., VII, 33; IX, 19.

Il y a lieu de remarquer l'acception métaphorique de βάπτισμα, βαπτίζειν, Marc., X, 38-39.

Le Baptême chrétien est appelé encore d'autres noms. Eph., V, 26 : Λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, Tit., III, 5 : Λουτρὸν παλιγγενεσίας. — Voir en outre I Cor., VI, 11; Heb., X, 22.

La Vulgate a rendu communément : *baptismus*. Cependant on lit *baptisma*, Marc., VII, 4, 8; Eph., IV, 5; Heb., VI, 2; IX, 10; I Pet., III, 21, *lavacrum*; Eph., V, 26; Tit., III, 5.

II. L'INSTITUTION DU BAPTÊME. — La critique indépendante, résolue à présenter le jeu des institutions chrétiennes comme le produit spontané d'une activité tout humaine, devait s'appliquer à trancher le lien qui rattache l'institution baptismale à la pensée, à l'intention positive, à l'activité personnelle du Christ. La proposition 39e condamnée par le décret *Lamentabili* (Pie X, 3 juillet 1907) résume cet effort :

Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant quaeque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quæ nunc penes historicos rei christianæ indagatores merito obtinent.

Il y a donc lieu de vérifier historiquement le bien-fondé de la croyance traditionnelle qui, dès les temps apostoliques, a vu dans le baptême chrétien la réalisation d'un dessein expressément formé par Jésus; réalisation préparée par le Précurseur et accomplie par les Apôtres. Dans cette réalisation, nous marquerons six étapes :

1° La prédiction de Jean-Baptiste;

2° L'institution proprement dite, lors du baptême du Seigneur dans le Jourdain;

3° La déclaration de principe, faite par le Seigneur dans un entretien privé avec Nicodème, touchant la nécessité du baptême pour le salut;

4° L'apprentissage du baptême, fait par les disciples lors de leur première mission; sorte de répétition préliminaire à la mission définitive;

5° La promulgation officielle de la loi, faite par le Seigneur ressuscité, lors de la mission définitive des Apôtres;

6° L'activité des Apôtres, mettant en pratique l'ordre reçu du Seigneur.

Ces étapes sont marquées dans tout le Nouveau Testament, de sorte que le baptême apparaît, de par la volonté du Christ, comme le signe extérieur de l'adhésion à sa parole. Nous verrons ultérieurement que ce signe est présenté comme efficace d'une œuvre divine dans l'âme du baptisé.

1° *La prédiction de Jean-Baptiste.* — Elle se lit dans les quatre évangiles.

Mat., III, 11 : Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί.

Marc., I, 7-8 : Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς Πνεύματι Ἁγίῳ.

Luc., III, 16 : Ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς, ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί.

Ioan., I, 33 : Κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεινός μοι εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ.

Cette prédiction, avec la distinction qu'elle comporte entre le baptême d'eau donné par Jean et le baptême de l'Esprit qu'un autre plus fort donnera, appartient au fond le plus primitif des évangiles; et l'on ne s'avisera pas de faire réagir sur le texte de Luc, de Marc et de Matthieu, le récit des Actes des Apôtres, comme ayant suggéré la diversité des deux baptêmes. Il est d'ailleurs constant, par le témoignage de Josèphe, que Jean baptisait (*Ant. jud.*, XVIII, v, 2, 117), et que, dans la pensée des Juifs qui venaient à lui, ce baptême signifiait la purification de l'âme.

Reste à préciser l'antithèse des deux baptêmes, selon la pensée de Jean. D'une part, baptême d'eau pour la pénitence : ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν (formule la plus complète selon Mat.). D'autre part, baptême de l'Esprit-Saint et de feu : ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί (formule la plus complète selon Mat. et Luc.). Cette désignation n'exclut pas l'eau du baptême chrétien; il résulte d'autres textes que ce baptême devait être, lui aussi, conféré par l'eau. Mais elle marque l'intervention de deux principes nouveaux et l'excellence des effets.

L'Esprit-Saint, principe supérieur du baptême chrétien, est associé à l'eau — qui tient de lui sa vertu instrumentale — dans la déclaration du Seigneur à Nicodème (voir col. 856). D'ailleurs l'Esprit-Saint s'est manifesté dans le bapteme du Christ, source de tout baptême chrétien (voir col. 855). Et c'est dans l'eau que baptisèrent les disciples de Christ, dès leur première mission (voir col. 857), en attendant de baptiser également dans l'eau, selon leur mission définitive, après la résurrection du Seigneur (col. 859 et 863)

Quant au feu, associé à l'Esprit-Saint comme principe secondaire du baptême chrétien, on l'interprète diversement. Le miracle de la Pentecôte, où l'Esprit se manifesta sous forme de langues de feu, suggère une première interprétation, cette descente de l'Esprit étant comme le type de celle qui devait se renouveler sur tous les baptisés; et le texte des Actes, I, 5, qui applique au don de la Pentecôte le nom de baptême, ὑμεῖς δὲ ἐν Πνεύματι βαπτισθήσεσθε Ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας, recommande cette interprétation. Néanmoins le contexte engage à ne point s'y tenir, et la tradition voit plutôt dans le don de la Pentecôte le principe du sacrement de confirmation, destiné à parfaire le baptême. Le souvenir de l'Ancien Testament ouvre une autre voie. L'image du feu est familière aux Prophètes pour désigner l'œuvre de purification que Dieu se propose d'accomplir dans les âmes. Déjà on lit, Deut., IV, 24 : « Ton Dieu est un feu consumant, un Dieu jaloux. » Dans Isaïe, I, 25 : « Je fondrai tes scories comme avec de la potasse, et j'ôterai toutes tes parcelles de plomb. » Dans Malachie, III, 2-3 : « Il sera comme le feu des fondeurs, comme la potasse des foulons. Il s'assiéra, fondant et purifiant l'argent; il purifiera les fils de Lévi et les épurera

comme l'or et l'argent. » Dans le Cantique, VIII, 6 : « L'amour est fort comme la mort, la jalousie inflexible comme le Schéol; ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme de Yahweh. » Beaucoup de Pères se sont engagés dans cette voie, non sans quelque diversité. La parole du Christ, rapprochant l'idée de feu et celle du baptême de la passion (Luc., VII, 49, 50) invitait naturellement à voir la réalisation du baptême de feu dans les tentations et tribulations de cette vie. Ainsi saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XL, 36, *P. G.*, t. XXXVI, col. 412, et l'*Opus imperfectum in Matthæum Hom.*, III et v, *P. G.*, t. LVI, col. 652 et 662. Mais d'autres Pères songent au feu qui purifiera les élus à la résurrection, ainsi Origène, *In Luc.*, (III, 16), *Hom.*, XXIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1854 B-1865 C; cf. A. Michel, *Origène et le dogme du Purgatoire*, *Revue des questions ecclésiastiques*, nov. 1913. D'autres encore, d'après Matth., III, 12; Luc., III, 17, songent au feu de l'enfer; ainsi saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXIX, 19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 357 C; saint Hilaire, *In Mat.*, c. II, 4, *P. G.*, t. IX, col. 926 B. Saint Thomas d'Aquin, sans écarter aucune de ces interprétations, les réunit toutes, IIIa, q. LXVI, a. 3 ad 1um : il pense à l'illumination du Saint-Esprit, selon Rom., x, 17; au don de la Pentecôte, avec saint Jérôme : aux tribulations de cette vie, avec l'*Op. imperf. in Matt.*, au feu de l'enfer, avec saint Hilaire.

Malgré l'inachèvement du détail, une conclusion ressort clairement, affirmée par le Baptiste en personne : c'est le caractère provisoire du baptême qu'il inaugure. Y mettre le sceau par le don de l'Esprit-Saint, est réservé à un autre plus fort : Celui-là même que Jean désignera aux bords du Jourdain. Le Quatrième Évangile est particulièrement expressif : la mission de Jean et son baptême d'eau n'ont pas d'autre raison d'être que la manifestation de Jésus à Israël, Joan., I, 30-31 : Ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου ἦν. Καγω οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ'ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.

2° *Le baptême de Jésus dans le Jourdain.* — La prédiction de Jean-Baptiste, chez les trois Synoptiques, introduit immédiatement le récit du baptême de Jésus : Matt., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-22. Saint Jean ne mentionne pas expressément le baptême; par contre, il dessine largement toute la scène et, dans un récit beaucoup plus circonstancié, mentionne à deux reprises la descente du Saint-Esprit sous forme de colombe. Ioan., I, 32-34. Il suffira de reproduire le récit de saint Matthieu et quelques mots de saint Jean.

Matt., III, 13-17 : Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ'αὐτοῦ. Ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· Ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Ἄφες ἄρτι· οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Τότε ἀφίησιν αὐτόν. Βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα Θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

Ioan., I, 32 : Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.

En recevant publiquement le baptême de Jean, Jésus a voulu l'approuver par son exemple. En même temps qu'il l'approuvait, il consacrait par le contact de son humanité sainte l'élément de l'eau, destiné à devenir pour le genre humain le véhicule de la grâce divine. Ce baptême du Seigneur, où la Trinité tout entière se manifeste, le Père en accréditant officiellement son Fils, le Fils en nous donnant un exemple incomparable, le Saint-Esprit en rendant sensible la grâce d'en haut remplissant l'humanité de Jésus — découvre toute la signification du rite baptismal. Là se réalise ce qu'on lit à propos des guérisons opérées par Jésus, Luc., VI, 19 : « De lui sortait une vertu, qui guérissait tous les malades. » Mais la vertu qui émane du Seigneur dans le baptême, guérit les âmes, non les corps.

Dès le commencement du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche exprime la foi commune de l'Église dans l'intention du Seigneur, instituant le baptême pour nous purifier tous. *Ad Ephes.*, XVIII, 2 : Ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.

Saint Justin a le premier recueilli la tradition d'après laquelle une flamme aurait apparu au-dessus des eaux du Jourdain. *Dial.*, LXXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 685. On retrouve cette tradition au IVe siècle chez le poète Juvencus, *De evangelica historia*, I, 390, 391, *P. L.*, t. XIX, col. 110 :

Hæc memorans, vitreas penetrabat fluminis undas :
Surgenti manifesta Dei præsentia claret.

Dans l'idée d'une flamme apparaissant sur les eaux du Jourdain, ne faut-il pas voir un effort de l'imagination populaire pour traduire l'allusion scripturaire au baptême de feu? C'est possible. Ce qui n'est pas discutable, c'est la persévérance de la tradition qui attribue au contact de l'humanité du Seigneur une vertu sanctifiante répandue dans les eaux. Citons quelques Pères : Saint Méliton de Sardes, Fragment chez Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 3-5; Novatien, *De Trinitate*, 29; L'empereur Constantin, cité par Eusèbe, *Vita Constant.*, IV, 62, *P. G.*, t. XX, col. 1216; saint Athanase, *Or.*, *I c. arianos*, 47, 48, *P. G.*, t. XXVI, col. 108C-109AB; 113A; saint Hilaire, *In Ps.*, LXV, n. 11, *P. L.*, t. IX, col. 428; *In Matt.*, II, n. 5, *P. L.*, t. IX, col. 927 AB; saint Ambroise, *In Luc.*, l. II, 83, *P. L.*, t. XV, col. 1583 A; saint Chromace d'Aquilée, *In Matt.*, tr. I, 2-3, *P. L.*, t. XX, col. 329; saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXVIII, 16; XXXIX, 14-15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 329; 349 D-352B., saint Jean Chrysostome, *In Matt.*, *Hom.*, XII, 3, *P. G.*, t. LVII, col. 206; *In Ioan.*, *Hom.*, XXVI, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 153; *Op. imperf. in Matt.*, IV, *P. C.*, t. LVI, col. 657 ; *Sermo in append. August.*, CXXXVI, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2014; saint Bède, *In Luc*, *L.*, I, *P. L.*, t. XCII, col. 358B; saint Jean Damascène, *De Fid. orth.*, IV, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1124B-1125A.

Saint Thomas résume cette tradition, IIIa, q. LXVI, a. 2. — *In IV*, d., XXVI, 2, 3 ad 1um : *Aqua baptismi habet quod corpus tangat et cor abluat, ex contactu carnis Christi.*

Dès lors il va de soi que, dans l'institution du baptême chrétien, la scène du Jourdain marque l'instant décisif. Car l'institution du sacrement consiste expressément dans l'acte divin qui a lié le don de la grâce sacramentelle au signe sensible. Or il ressort de toute la tradition chrétienne que cet instant doit être cherché dans la scène du Jourdain. Cette conclusion trouve une confirmation éclatante dans la disposition divine qui a fait coïncider le baptême du Christ avec une manifestation de la Trinité tout entière : ainsi le baptême du Christ prélude, même par son décor extérieur, à l'administration du baptême au nom de la Trinité.

3° *La déclaration faite par le Seigneur à Nicodème*, Ioan., III, 1-21. — La parole décisive est le ỷ. 5 : Ἀμὴν, ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Le choix que fait le Seigneur de Nicodème, pour lui confier cette affirmation solennelle, est assurément

motivé : plus que tout autre, un maître en Israël (ỳ. 10) avait qualité pour l'entendre et pour en mesurer la portée. Depuis la scène du Jourdain, l'instrument du salut est prêt : c'est le baptême d'eau et d'Esprit. Et voici maintenant la charte authentique du salut : nul n'y peut prétendre, sans recourir à la vertu de cet instrument désigné par le Christ. Charte authentique du salut, et commentaire lumineux de la prédiction, restée énigmatique, du Baptiste.

Dès l'Ancien Testament, l'Esprit apparaît comme principe des œuvres divines et très particulièrement principe de vie : Gen., II, 7; Ps., CIII, 4-30; Ez., XXXVII, 5, 6, 10, 14, etc. La vie nouvelle que reçoivent ceux qui naissent de Dieu, et que saint Jean mentionne à la première page de son évangile, I, 13, est, à un titre supérieur, don de l'Esprit. Cette vie, déjà proposée en saint Matthieu, v, 45 : ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ Πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, reparaît à mainte page du Nouveau Testament : I Ioan., III, 9; II Pet., I, 3. 4, etc., La sainteté de son origine est soulignée souvent par l'antithèse de la chair, principe d'une naissance inférieure; ainsi Ioan., I, 13 : Οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. L'antithèse reparaît, III, 6. Comparer VI, 63 : Τὸ Πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Ces textes ne renferment aucune allusion distincte à l'institution baptismale, et des exégètes protestants souvent mieux inspirés ont pu se persuader qu'il en est de même dans Ioan., III, 5. Voir B. Weiss, *Evangelium des Johannes*, p. 110, 1902; T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, p. 186, 1908, et autres, cités par A. von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte*, p. 13, Berlin, 1913. Cette exégèse a de quoi surprendre, en présence de l'alliance intime que met le texte entre l'opération de l'eau et celle de l'Esprit : cette opération conjuguée ne peut appartenir qu'au rite baptismal, et c'est ce qu'ont bien vu en général les exégètes même protestants. Voir chez A. von Stromberg, *loc. cit.*, la réplique donnée aux dissidents.

On sait que le royaume de Dieu, mentionné ici par saint Jean, est identique au royaume des cieux, dont parle couramment saint Matthieu, selon l'usage araméen qui substituait « les cieux » au nom divin. La variante « royaume des cieux », que présentent ici, par exception, certains manuscrits du IVe Évangile, doit sans doute son origine à une influence extérieure. Quoi qu'il en soit, le royaume de Dieu désigne ici la vie éternelle promise à ceux qui, étant devenus fils de Dieu, auront su conserver le gage de l'adoption divine.

Rappelons que la parole dite par le Seigneur à Nicodème a proprement la valeur d'une déclaration de principe : on n'entre au ciel que par la porte du baptême. C'est la loi. D'ailleurs cette parole ne renferme aucune indication précise sur le temps où la loi est mise en vigueur. Et saint Thomas note qu'elle s'applique proprement à l'avenir. IIIa, q. LXVI, a. 2, ad 3um : *Sacramenta non sunt obligatoria nisi quando sub præcepto ponuntur, quod quidem non fuit ante passionem... Quod enim Dominus ante passionem Nicodemo dixit..., magis videtur ad futurum respicere quam ad præsens.*

4° *Première mission des disciples.* — L'Évangile mentionne une double mission des disciples : mission solennelle des Douze, racontée par les trois Synoptiques, Matt., x, 5-42; Marc., VI, 7-13; Luc., IX, 1-6; mission des Soixante-douze, racontée seulement par Luc., x, 1-16. Ni l'une ni l'autre narration ne mentionne l'administration du baptême. Saint Jean seul nous apprend que les disciples de Jésus baptisèrent; et il ajoute que les disciples du Baptiste en prirent ombrage; que d'ailleurs la chose parvint aux oreilles des Pharisiens, et que Jésus s'éclipsa pour un temps, Joan., III, 22-26; IV, 1-2. Donc on ne saurait prouver que l'administration du baptême chrétien fut dès lors mise en vigueur, à titre d'institution stable. Seulement le Seigneur permit aux siens d'en faire dès lors l'essai et comme l'apprentissage.

D'ailleurs la nature de ce baptême administré par les disciples. du vivant du Seigneur, demeure controversée. Saint Jean dit expressément (IV, 2) que Jésus ne baptisait pas de ses mains, mais seulement les disciples, avec son approbation. Dès lors, il n'est pas évident que ce baptême fût le baptême de l'Esprit; car l'Esprit ne devait être donné dans sa plénitude qu'après la résurrection du Seigneur (Ioan., VII, 39; XVI, 7). Et des Pères ont pensé que ce baptême ne différait pas essentiellement du baptême de Jean. Tertullien, *De Bapt.*, 11, *P. L.*, t. I, col. 1212 : *Tinguebant discipuli eius ut ministri, ut Ioannes ante præcursor, eodem baptismo Ioannis, ne qui alio putet, quia nec exstat alius nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utpote nondum adimpleta gloria Domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem : quia nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius.* — Dans le même sens, l'Anonyme *De Rebaptismate*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1186D : *Ait enim Dominus eis qui postmodum baptizari haberent quia crederent, baptizandos esse non quemadmodum a se in aqua in pænitentiam, sed in Spiritu Sancto.* — Probablement saint Optat de Milève, *De schismate donatistarum*, v, 5, *P. L.*, t. XI, col. 1055 C-1056. — Certainement saint Jean Chrysostome, *In Ascensionem Domini Hom.*, XIII, 14, *P. G.*, t. LII, col. 786-7; *In Ioann.*, *Hom.*, XXIX, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 167 : Εἰ δέ τις ἐξετάζοι, καὶ τί πλέον εἶχε τὸ τῶν μαθητῶν βάπτισμα, τοῦ Ἰωάννου; Ἐροῦμεν ὅτι οὐδέν; *In Act.*, *Hom.*, I, 5, *P. G.*, t. LXX, col. 21. — Le pape saint Léon souligne la date de la mission donnée aux Apôtres pour baptiser; cette date est postérieure à la résurrection du Seigneur, *Ep.*, XVI, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 699 : *De quo utique eos etiam ante passionem potuisset instruere, nisi proprie voluisset intelligi regenerationis gratiam ex sua resurrectione cœpisse.* — Cette opinion a toujours compté des représentants dans l'Église : tels, au XIIe siècle, Rupert, *In Ioan.*, *L.*, III, *P. L.*, t. CLXIX, col. 322-324; au XVIe, Melchior Cano, *De loc. theol.*, VIII, 5, Bassano, 1776, p. 174; Estius. Elle a cours aujourd'hui encore, surtout parmi les exégètes. Nommons Schanz, Schegg, Knabenbauer, Fillion, Lagrange (*L'Évangile selon saint Jean*, p. 91-92, 1925).

Cependant l'opinion contraire est plus commune, au moins depuis le Ve siècle. Saint Augustin, aux prises avec le schisme donatiste, est heureux de pouvoir donner sa pleine valeur au principe théologique d'après lequel tout sacrement administré au nom du Christ est une œuvre du Christ; et il demande, *Ep.*, XLIV, 5, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 178 : *An forte Christus baptismo Ioannis baptizabat?... Deinde, quomodo poterant Eucharistiam accipere, nondum baptizati?* Voir, en outre, *De div.*, *quæst.*, LXXXIII, q. LXII, 1, *P. L.*, t. XL, col. 53; *De Bapt. c. donat.*, v, 9-10, 10-12, *P. L.*, t. XLIII, col. 181-3. L'autorité prépondérante du docteur d'Hippone a incliné le sentiment commun des docteurs. Ainsi, dès le XIIe siècle, Pierre Lombard, *P. L.*, t. CXCII, col. 844-845, ne craint même pas d'affirmer que, dès avant la Passion, les disciples baptisèrent au nom de la Trinité. Saint Thomas ne va pas jusque-là; mais il suppose manifestement que le baptême chrétien fut en vigueur dès avant la Passion du Christ. IIIa, q. LXVI, a. 2, ad 2um, etc. Voir aussi Scot, *In IV*, *d. III*, q. *IV*. — Le concile de Trente

ne voulut pas trancher la question, alors qu'il frappait d'anathème l'opinion qui assimile le baptême de Jean au baptême chrétien. Voir *Acta*, 29 ian. 1547, ed. Gœrres., t. v, p. 867. — Avec saint Augustin, sont la plupart des théologiens modernes : voir Suarez, *Disp.*, XIX, I, 4, ed. Paris, t. xx, p. 328 A; Pesch, § 354; Billot, *De sacramentis*, t. II, 4e éd., thes. XXIII, p. 223-225; — et quelques exégètes, tel Calmes, *L'Évangile de saint Jean*, p. 199 (1904).

Le principe théologique, d'ailleurs incontestable, d'après lequel les sacrements de la Loi Nouvelle tirent leur vertu des mérites de la passion du Christ, ne fournit pas ici un argument péremptoire. Car assurément le Christ était maître de sa grâce, et la dispensait à qui et comment il voulait. Nous le voyons dans l'Évangile remettre les péchés du paralytique, Matt., IX, 2; ceux de la femme adultère, Luc., VII, 49, etc. Il pouvait bien confier un semblable pouvoir à ses disciples et faire du baptême, par eux conféré, l'instrument de ce pouvoir. L'a-t-il fait avant sa passion, c'est un point de fait, que l'Évangile ne tranche pas.

5° *Promulgation officielle de la loi.* — La loi entre en vigueur par le fait de sa promulgation. Nous voyons le Christ ressuscité promulguer la loi du baptême. L'obligation déclarée à Nicodème pouvait n'être encore que théorique ; désormais elle est pratique. Deux de nos évangiles synoptiques en témoignent.

Matt., XXVIII, 18, 19: Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Marc., XVI, 15, 16 : Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.

Ces deux textes sacramentaires ont subi de nos jours les assauts de la critique indépendante. D'abord on écarte *a priori* toute parole attribuée au Christ ressuscité. Mais de plus, on se refuse à voir dans ces versets des parties authentiques de nos évangiles primitifs; on impute leur origine à la tradition ecclésiastique, et leur insertion dans le texte du Nouveau Testament à la fraude des copistes. Il faut examiner successivement l'un et l'autre.

A. Matt., XXVIII, 19. — On fait observer que 1) ce témoignage en faveur du baptême trinitaire est unique dans le Nouveau Testament. Marc., XVI, 16, ne lui fournit qu'un appui précaire : d'abord il ne fait pas allusion à la Trinité; puis il est d'origine suspecte, appartenant à la finale de Marc (XVI, 9-20) justement tenue, dit-on, pour apocryphe. — 2) L'institution baptismale n'a laissé d'ailleurs aucune trace dans les évangiles : on n'y trouve qu'un baptême métaphorique, Marc., x, 38-39; Luc., XII, 50. — 3) Le langage de saint Paul, qui atteste n'avoir pas été envoyé pour baptiser, mais pour évangéliser (I Cor., II, 14-17), exclut l'hypothèse de l'institution baptismale. — 4) Enfin l'hypothèse même d'un commandement du Christ touchant l'évangélisation des Gentils est exclue soit par les dissensions qui, au lendemain de sa mort, éclatèrent à ce propos entre les disciples (Gal., II; Act., X-XV), soit par le langage impératif du Christ, limitant l'activité des siens et sa propre activité à l'évangélisation d'Israël (Matt., XV, 24; x, 6).

D'autre part, la critique externe à fourni son contingent de difficultés. On a cru observer que la formule trinitaire est inconnue d'Eusèbe avant le concile de Nicée; on a expliqué par l'influence du concile et par l'activité personnelle d'Eusèbe dans le domaine des Écritures la diffusion de cette formule, élaborée par l'usage liturgique vers les années 130-140, et introduite deux siècles plus tard dans les manuscrits des évangiles exécutés sur l'ordre de Constantin. L'auteur de cette construction critique est F. Conybeare, qui la présenta d'abord dans la *Zeitschrift für die NTliche Wissenschaft*, t. II, p. 275-288 (1901) : *The eusebian form of the text Matt., XXVIII, 19*; de nouveau, dans *Hibbert Journal*, p. 102-108 (1902).

Pour les objections du point de vue de la critique interne, voir notamment Aug. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 2e éd., p. 101-102, Paris, 1904; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 88, n. 3; id., *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, p. 187-198 : *Das Grundbekenntniss der Kirche : Eine Untersuchung über den Ursprung der trinitarischen Formel*, Leipzig, 1910. A un niveau inférieur, Ant. Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907, (pamphlet antichrétien, compilé dans les écrits de Harnack et O. Holtzmann).

Si l'on veut apprécier sainement les objections, il importe de ne pas perdre de vue la condition excellente, au regard de la critique, de ce verset, garanti par l'unanimité des manuscrits et des versions anciennes. Pour l'expulser du texte de saint Matthieu, il faudrait s'autoriser de raisons très fortes. Ces raisons n'existent pas.

1) Si le texte de Matt., XXVIII, 19, est unique, par sa parfaite symétrie, entre tous les textes trinitaires du Nouveau Testament, il n'est pas, tant s'en faut, le seul texte trinitaire. La Trinité se trouve dans toutes les épîtres de saint Paul, soit dans les salutations de début, soit dans les souhaits de la fin, soit encore ailleurs dans le texte. Voir notamment Rom., v, 1-5; VIII, 9-11; 14-17; XIV, 17-18; XV, 15-16, 30; I Cor., II, 10-12; VI, 11, 15-20; XII, 3-6; II Cor., I, 21, 22; III, 3; XIII, 13; Gal., III, 11-14; IV, 5-6; Eph., I, 13-14; II, 18-22; III, 14-17; IV, 4-6; V, 18-20; Col., I, 6-8; I Thes., V, 18-19; II Thes., II, 13-14; Tit., III, 4-6; Heb., IX, 14, etc. — Il suffira de transcrire II Cor., XIII, 13 : Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, μετὰ πάντων ὑμῶν. Rien n'était plus ordinaire, dès le milieu du Ier siècle, que d'associer dans un même énoncé les trois personnes divines. Donc la formule de Matt., XXVIII, 19, ne constitue pas l'anachronisme qu'on prétend. L'argument que l'on tire du silence des évangélistes synoptiques est donc sans force, leurs évangiles ayant pour but propre d'exposer la révélation du Dieu Père faite par le Fils; la révélation du Saint-Esprit aurait son tour, et l'on sait la très grande place qu'elle tient dans l'œuvre de saint Jean.

2) Si les évangélistes synoptiques, occupés ailleurs, ne traitent pas de l'administration du baptême, c'est que l'administration du baptême ne tenait pas, dans la prédication du Seigneur ni dans les essais d'évangélisation des disciples, la place qu'elle devait tenir dans les prédications évangéliques après la Pentecôte. On sait déjà la raison : la mort et la résurrection du Sauveur devaient intervenir pour mettre en vigueur cette institution salutaire. Nous ignorerions même qu'il y eut, du vivant du Seigneur, des exemples de baptême conféré par les disciples, sans quelques mots dits en passant par saint Jean, III, 22-26 et IV, 1-2. Mais saint Paul, dont les premières épîtres ne le cèdent point en antiquité aux évangiles synoptiques, fait allusion au baptême, comme à l'institution normale de salut, et le parallélisme de son langage, avec le langage de saint Jean sur le baptême d'eau, est manifeste. Qu'il suffise de comparer :

Tit., III, 5 : Ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος, Ἁγίου.

Ioan., III, 5 : Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

Il est d'ailleurs très vrai que l'eau fournit diverses métaphores propres à exprimer l'angoisse de l'âme; l'Ancien Testament nous présente Ps., LXVIII, 2, 3, 16, etc., mais sans préjudice d'autres significations. D'ailleurs d'autres métaphores ont été adaptées au même usage par le Nouveau Testament. Voir, en regard des textes cités de Marc et de Luc, Matt., XX, 22-3; de plus, Luc., XVIII, 32, 33.

3) La conclusion que l'on veut tirer d'un texte de saint Paul, I Cor., I, 14-17, ne s'y trouve pas renfermée. Pour avoir le droit de l'en tirer, il faudrait pouvoir faire la même constatation au sujet des autres ouvriers évangéliques. On ne le peut pas. Au contraire, on constate d'un bout à l'autre des Actes des Apôtres que le baptême est l'accompagnement normal et la conclusion normale de la prédication apostolique. Seulement, il n'a pas nécessairement le même ministre. Saint Paul était spécialisé dans la prédication, non dans l'administration du baptême; et pourtant on voit, dans ce même texte, qu'il ne laissait pas de baptiser, à l'occasion. D'ailleurs, son cas n'est point unique. On voit saint Pierre agir de même : après avoir porté l'Evangile à Joppé, où le centurion Corneille s'est converti avec toute sa maison, il confie à d'autres mains, pour l'administration du baptême, ces catéchumènes déjà remplis du Saint-Esprit, Act., X, 48. Tout ce que prouve le texte de I Cor., I, 14-17, c'est le partage des ministères, qui diffèrent comme les dons de l'Esprit. L'enseignement n'est pas nouveau, et saint Paul le développe tout au long dans la même épître, I Cor., XII, 4-31. Saint Pierre tient le même langage, I Pet., IV, 10. Que saint Paul fût spécialisé dans la prédication — ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ — nous le savons d'ailleurs, par Rom., I, 1; Gal., II, 7-8; d'où l'on peut rapprocher Act., IX, 15; XIII, 2; XV, 12; XXII, 21. Mais, abstraction faite de l'institution du baptême par le Christ, comment expliquerait-on que la coutume du baptême se soit répandue partout, avec la prédication évangélique?

4) S'il faut reconnaître que certains désaccords se produisirent entre les Apôtres au sujet de l'évangélisation des Gentils, encore faut-il ne les pas exagérer. Ces désaccords n'eurent point pour objet le principe même de l'évangélisation des Gentils, mais certaines modalités de leur évangélisation. Les Apôtres savaient très bien et rappelaient à l'occasion qu'il avait été dit d'Abraham : « En ta race seront bénies toutes les nations de la terre », Gen., XXII, 18; XXVI, 4, etc., et du Christ : « En lui seront bénies toutes les tribus de la terre », Ps., LXXI, 17. Dès le jour de la Pentecôte, Pierre lui-même, que l'on se plaît à opposer à Paul, avait, en sa première prédication, montré dans la conversion merveilleuse d'hommes de toutes langues la réalisation de l'oracle de Joël, III, 1-5 : « En ces derniers jours, je répandrai de mon esprit sur toute chair... »; voir Act., II, 17. Il n'ignorait pas que Dieu ne fait point acception de personnes, Act., X, 34, 47, 48. Donc la prédication apostolique, dès ses débuts, s'accordait avec la parole du Seigneur consignée dans les Actes, I, 8 : « Vous recevrez la vertu du Saint-Esprit qui surviendra en vous, et vous serez mes témoins dans Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'à l'extrémité de la terre. » Cf. Luc., XXIV, 47. Cette parole du Seigneur ressuscité s'encadre elle-même dans les perspectives que le Seigneur avait par avance ouvertes à ses disciples, et elle commente son attitude personnelle. Non seulement il avait accueilli et loué le centurion de Capharnaüm, étranger à Israël, Matt., VIII, 5-13; et la femme Chananéenne, Matt., XV, 24 sq.; les Samaritains, Luc., XVII, 11-19; Ioan., IV; mais il avait dit publiquement : « Cet Évangile sera prêché dans le monde entier. » Matt., XXIV, 14; XXVI, 13; et Marc., XIV, 9; cf. M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, Münster im W., 1908.

Au cours des premières prédications parmi les Gentils, alors seulement, des hésitations se produisirent, et des divergences de vues se firent jour touchant la conduite à tenir, et principalement touchant la situation des convertis de la Gentilité au regard d'Israël et de la Loi de Moïse. Là-dessus, Paul ne craignit point de s'opposer à Pierre, qui croyait nécessaire de ménager les convertis de la Synagogue. Paul fit prévaloir ses vues; Pierre lui-même et Jacques s'inclinèrent, Act., XV, 7-11; 13-21; cf. Gal., II, 11. Mais jamais, ni à Jérusalem ni à Antioche, les Apôtres ne mirent en question le principe même de l'appel des Gentils à la foi et au baptême.

Donc les objections soulevées contre l'institution du baptême par le Christ, au nom de la critique interne des textes évangéliques, n'ont rien de décisif. Nous serons plus brefs touchant les objections de la critique externe.

L'attaque de F. Conybeare concernant Matt., XXVIII, 19, peut se résumer ainsi. Les écrits anténicéens d'Eusèbe présentent ordinairement le commandement du Christ en ces termes : Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου. Il y a lieu de croire que cette formule brève reproduit le texte des meilleurs mss., dont disposait Eusèbe. La formule trinitaire pleine, issue de l'usage liturgique, a dû pénétrer dans les mss. de l'Évangile, à la suite du concile de Nicée.

Le système a reçu quelques adhésions plus ou moins décidées. Nommons: Usener, Kirsopp Lake, N. Schmidt, Rashdall, Loisy, G. Krüger... Il a provoqué aussi, de divers côtés, des réfutations, parmi lesquelles nous mentionnerons celles du luthérien E. Riggenbach, *Der trinitarische Taufbefehl, nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht*, Gütersloh, 1903; de l'anglican, F. H. Chase, *The Lord's command to baptise, Journal of theological Studies*, t. VI, (1905), p. 481-521, t. VIII (1907), p. 161-184; des catholiques, J. Lebreton, S. J., dans *Les origines du dogme de la Trinité*, note E, p. 478-489 Paris, 1910 (ed. 4, p. 553-564, 1919); B. H. Cuneo, O. F. M., *The Lord's command to baptise. The catholic University of America*, Washington, 1923. L'ouvrage du P. Lebreton, facilement accessible, présente, sous une forme concise, le fruit d'une étude fort sérieuse. Reprenant point par point l'enquête de Conybeare, l'auteur établit les conclusions suivantes : 1. la forme brève de Matt., XXVIII, 19, ne se rencontre dans aucun ms. du premier évangile, ni dans aucune version; 2. Elle est pareillement ignorée des Pères du IVe siècle qui combattirent les Ariens, et qui auraient eu mainte occasion de la citer, s'ils l'avaient lue dans leurs textes; ignorée des Ariens eux-mêmes, qui auraient eu tout intérêt à s'en faire une arme; 3. Chez Eusèbe lui-même, elle n'est nullement exclusive de la formule trinitaire, sans que la date du Concile de Nicée fournisse entre les deux usages une ligne précise de démarcation; il y a lieu de voir dans cette formule une abréviation commode, née sous l'influence de deux textes, Matt., XXVIII, 19 et Luc., XXIV, 47. Les Pères Anténicéens chez qui on avait cru la rencontrer (Hermas et saint Justin) ne la connaissent pas non plus. Réellement il ne reste rien de l'échafaudage critique élevé par Conybeare.

B. Marc., XVI, 16. — Nos adversaires eux-mêmes ne contestent pas le parfait accord de Marc., XVI, 16, avec d'autres textes nullement controversés,

tels que Ioan., III, 18 : Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ; Hebr., XI, 6. Quant à la suspicion qui plane sur la clausule de cet évangile (XVI, 8-20), à cause de la parole d'Eusèbe, qui déclare ne l'avoir pas trouvée dans les meilleurs mss (*Ep. ad Marinum*, I, *P. G.*, t. XXII, col. 937), elle n'atteint pas l'antiquité de cette page, clairement attestée dès le IIᵉ siècle, expressément citée par saint Irénée, *H.*, III, 10, 6, *P. G.*, t. VII, col. 879 B; autres attestations probables chez saint Justin, *I Ap.*, 45, *P. G.*, t. VI, col. 396 C-397A; Hermas, *Sim.*, *IX*, XXV, 1-2; (?) Hebr., II, 3, 4). Elle manque dans deux de nos manuscrits anciens : *Sinaïticus* et *Vaticanus* qui, au jugement de Tischendorf, représentent l'édition d'Eusèbe; mais elle se trouve dans tous les autres. — Voir dans le *Supplément* au mot MARC (*Évangile de*); cf. aussi R. P. Lagrange, *L'Évangile selon saint Marc*, p. 426-439, Paris, 1911.

Ces considérations sommaires suffisent à montrer que la critique biblique n'est pas désarmée quand elle entreprend de défendre l'autorité de ces deux textes, capitaux dans la théologie du baptême. Rappelons, à ce propos, les deux réponses de la Commission Biblique.

19 juin 1911, nº 7 : *Utrum... solido fundamento destitutæ censeri iure debeant opiniones eorum qui in dubium vocant authenticitatem historicam ... quarumdam in re dogmatica magni momenti sententiarum, uti sunt illæ quæ respiciunt... formam baptizandi cum universali missione prædicandi Apostolis traditam* (Matt., XXVIII, 19)? — *Affirmative.*

26 juin 1912, nº 2 : *Utrum rationes quibus nonnulli critici demonstrare nituntur postremos duodecim versus evangelii Marci* (XVI, 9-20) *non esse ab ipso Marco conscriptos sed ab aliena manu appositos, tales sint quæ ius tribuant affirmandi eos non esse ut inspiratos et canonicos recipiendos, vel saltem demonstrent versuum eorumdem Marcum non esse auctorem?* — *Negative ad utramque partem.*

(*Thesaurus Doctrinæ catholicæ*, ed. F. Cavallera, n. 111 et 112.)

6º *L'activité des Apôtres en vue du baptême.* — Quelque opinion que l'on adopte sur l'origine du baptême d'eau, il faut rendre compte d'un fait certain : c'est le lien étroit et nécessaire qui, dès les origines de la prédication apostolique, rattache l'administration du baptême à la prédication apostolique, à titre de conclusion normale, faute de laquelle la prédication apostolique manquerait son but. Le fait reparaît à chaque page des écrits apostoliques; et d'abord dans tout le livre des Actes.

Act., II, 37-41. Dès le jour de la Pentecôte, après la première prédication de Pierre, toute une foule se déclare touchée; elle demande à Pierre et aux autres Apôtres : « Frères, que ferons-nous? » Pierre répond : « Faites pénitence: que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés et vous recevrez le don du Saint Esprit. » — Là-dessus, trois mille hommes reçoivent le baptême.

VIII, 12-16. La Samarie, évangélisée par le diacre Philippe, se convertit en masse. Philippe administre le baptême. Cependant il n'a point qualité pour parfaire l'œuvre ébauchée : Pierre et Jean viendront de Jérusalem pour imposer les mains aux nouveaux baptisés et leur donner le Saint-Esprit.

VIII, 32-38. L'eunuque de la reine d'Éthiopie, évangélisé sur le chemin par Philippe, se déclare converti et demande aussitôt le baptême. Philippe s'assure qu'il croit; et faisant arrêter la voiture près d'un étang, cet homme reçoit le baptême.

IX, 10-18. Paul, converti sur le chemin de Damas et demeuré aveugle, reçoit la visite d'Ananie, qui lui impose les mains et le guérit. Il se lève et reçoit le baptême.

X, 44-48 ;XI, 16. Le centurion Corneille et les siens, visités par Pierre, apparaissent remplis de l'Esprit-Saint. Pierre rend grâces à Dieu, et constate qu'à ces recrues de l'Évangile une seule chose manque : le baptême. Il le leur fait donner; et rendant compte, devant l'Église de Jérusalem, de son voyage à Joppé, souligne le fait anormal du baptême d'eau reçu par ces néophytes après le baptême de l'Esprit.

XVI, 12-15; Lydie, la marchande de pourpre de Thyatires, entend à Philippes la prédication de Paul : elle se fait baptiser, avec sa maison.

XVIII, 24-XIX, 5. Des Éphésiens, catéchisés par Apollo, et baptisés du seul baptême de Jean, sont visités par saint Paul. Dès qu'il découvre leur situation, l'Apôtre leur fait donner le baptême du Christ.

XXII, 11-16. A Jérusalem, devant la foule, saint Paul raconte sa conversion scellée par le baptême.

Nous ne saurions parcourir toutes les allusions au baptême contenues dans les lettres apostoliques. Parmi les plus notables :

Rom., VI, 1 sq. Les fidèles, baptisés dans le Christ Jésus, ont été, par le baptême, ensevelis dans sa mort.

I Cor., I, 11-17. Les fidèles de Corinthe se partagent entre Paul, Apollo, Céphas... N'est-ce pas au nom du Christ qu'ils ont été baptisés? Qu'ils s'attachent donc au seul Christ.

Ibid., XII, 13. Tous ont été baptisés dans un même Esprit en un seul corps.

Gal., III, 27. Tous ceux qui ont été baptisés dans le Christ, ont revêtu le Christ.

Eph., IV, 5. Un Seigneur, une foi, un baptême : c'est la devise du fidèle.

I Pet., III, 20-21. Aux jours de Noé, il n'y eut de salut que dans l'arche; ainsi n'y a-t-il de salut que par le baptême.

Les premières épîtres de saint Paul, postérieures de vingt ans seulement à la passion du Christ, présentent la coutume du baptême comme une institution ferme, non comme une acquisition récente. Si l'on ne veut admettre un effet sans cause, il faut rattacher cette institution à une initiative, qui n'est pas celle de saint Paul, car saint Paul fut baptisé à son entrée dans l'Église. Aucune autre initiative n'est concevable, que celle de Jésus-Christ en personne.

Cependant Aug. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 2ᵉ éd., p. 102, écrit : « Il est impossible, dans l'état des textes, de montrer que l'institution du baptême d'eau est le fait de Jésus lui-mêmes. » L'assertion reflète les préjugés théologiques de l'auteur; elle ne reflète évidemment pas la teneur objective des textes du Nouveau Testament, interrogés sans parti pris.

III. LA DONNÉE BAPTISMALE DU NOUVEAU TESTAMENT ET L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES. — L'œuvre surnaturelle du baptême est décrite par l'Écriture en des termes dont la sublimité fait entrevoir la profondeur du mystère, et dont la variété manifeste l'impuissance du langage humain à traduire les réalités divines. Sur cette réalité divine, saint Jean et saint Paul, les deux théologiens du Nouveau Testament, multiplient les prises, de divers points de vue, sans réussir à l'épuiser. A notre tour, nous devons subir ce morcellement de la doctrine; d'ailleurs les Pères nous ont donné l'exemple du retour à l'unité, en des pages où ils accumulent les traits descriptifs pris de l'Écriture, et diversifient les métaphores pour recomposer une image moins imparfaite. Citons quelques-unes de ces pages : Clément d'Alexandrie, *Paedagogus*, t. I, p. 6, 26, *P. G.*, t. VIII, col. 28 AB, éd. Stählin, t. I, p. 105, 20; 108, 28; saint Cyrille de Jéru-

salem, *Procatech.*, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 360 A-361 B; saint Basile, *Hom.*, XIII, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 433 A; saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XL, 4, *In sanctum Baptisma*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 360 A-361 B; saint Grégoire de Nysse, *Or. Catech. magna*, 32-40; *P. G.*, t. XLV, col. 84-104; *Or. in diem luminum*, *P. G.*, t. XLVI, col. 580; saint Jean Chrysostome, *Ad illuminandos catech.*, I, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 225, d'après saint Paul.

Ces aspects fragmentaires de l'œuvre baptismale peuvent se ranger sous deux chefs : aspect positif, c'est la régénération spirituelle; aspect négatif, c'est l'effacement du péché. Ces deux aspects complémentaires se fondent dans la réalité; mais notre esprit a besoin de les considérer distinctement. Le symbolisme sacramentel, adapté à notre manière de concevoir, donne parfois la préférence à l'aspect négatif, qui frappe et intéresse davantage l'homme pécheur; en comprenant sa misère, l'homme éprouve d'autant plus vif le besoin de se tourner vers Dieu, auteur de la vie. Néanmoins, à le bien prendre, l'aspect positif est le premier ontologiquement. C'est à lui que nous nous attacherons d'abord, en nous mettant à l'école du Christ lui-même, qui proposa à Nicodème la nécessité d'une régénération spirituelle pour entrer au royaume des cieux. D'ailleurs nous ne négligerons pas complètement l'autre aspect.

1er trait de l'œuvre baptismale : la régénération spirituelle. — Idée traduite sous diverses formes, équivalentes ou approchantes :

Régénération : παλιγγενεσία, ἀναγέννησις, Ioan., III, 3-5. Comparer Tit., III, 5; I Pet., I, 3.

Adoption divine : υἱοθεσία, Ioan., I, 12-13; Rom., VIII, 15-16, 29; Gal., III, 26-27; IV, 7; Tit., III, 7; I Pet., I, 4; I Ioan., III, 1; V, 18.

Rénovation, don de l'Esprit-Saint : ἀνακαίνωσις, χάρισμα, δῶρον, δωρεὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, Matt., III, 11; Marc., I, 8; Luc., III, 16; Ioan., I, 33; Act., II, 38; Rom., V, 15; XI, 23; XII, 2; I Cor., III,; 16-17; VI, 11; II Cor., V, 17; Gal., VI, 15; Eph., II, 10; Tit., III, 5; Iac., I, 17-18.

Toutes expressions choisies du point de vue de l'opération divine, amenant l'homme à la vie de la grâce.

Plusieurs de ces expressions appellent un commentaire, et d'abord, qu'est-ce que γεννηθῆναι ἄνωθεν, selon la parole du Seigneur à Nicodème? L'adverbe ἄνωθεν est susceptible de deux interprétations :

a) *sens local* : ἄνωθεν = ὕψοθεν, d'en haut. Cette interprétation est recommandée :

α. Par le contexte de saint Jean, qui assigne, comme principe de cette naissance, l'Esprit-Saint.

β. Par l'usage le plus fréquent de Nouveau Testament et de saint Jean en particulier. Voir Ioan., III, 31; XIX, 11, 23; cf. Matt., XXVII, 51; Marc., XV, 28; Luc., I, 3; Act., XXVI, 5; Iac., I, 17; III, 15, 17. A quoi l'on peut ajouter l'usage des Pères Apostoliques, *I Clem.*, XIV, 2; *Mart. Polycarp.*, I, 1; Hermas, *Mandat.*, IX, 11; XI, 5, 8, 20, 21 (*bis*).

γ. Par la mention, fréquente chez saint Jean, de la naissance spirituelle, qui donne à Dieu des fils : Ioan., I, 12-13; VIII, 23-47; I Ioan., III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18.

δ. Par l'interprétation des Pères grecs après Origène : saint Athanas , *De Incarn. et c. arianos*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 996 A; saint Grégoire de Nysse, *Or. cat. Magn.*, XXXIX, 7, *P. G.*, t. XLV, col. 101; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.*, l. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col, 244 C. (Origène lui-même est indécis, *Ex catenis fragm.*, 35, éd. Preuschen, p. 510, 11-511, 10. De même saint Jean Chrysostome, *Hom.*, XXIV, (XXIII), *P. G.*, t. LIX, col. 146.

ε. Par l'autorité des versions anciennes : syr. harcle. arm. goth., et par cel e d'exégètes modernes: Calmes, 1904; Lagrange, 1925.

b) *Sens temporel* : ἄνωθεν = αὖθις, derechef. Cette interprétation est recommandée :

α. Par la réponse de Nicomède, qui manifestement pense à une nouvelle naissance. On remarquera que Notre-Seigneur ne corrige pas sur ce point sa pensée.

β. Par le langage de saint Jean qui, lorsqu'il parle de génération surnaturelle ou spirituelle, a coutume d'en désigner plus expressément l'auteur. Voir Ioan., III, 5, 6, 8; I, 12-14; VIII, 41-44; I Ioan., II, 29; III, 8, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18.

γ. Par le parallélisme d'autres passages du Nouveau Testament où ce sens est manifeste. Gal., IV, 9; Tit., III, 5; I Pet., I, 3, 23. A quoi l'on peut ajouter des exemples des Pères apostoliques : *Barnab.*, 6, 11; *II Clem.*, 8, 1-2.

δ. Par les lexiques, attestant cette acception de ἄνωθεν dans divers domaines. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, I, XVIII, 3; Artemidore, *Dald.*, I, 14; Clément d'Alexandrie, souvent : *Protrept.*, IV, LVI, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 153 C, éd. Stählin, t. I, p. 44, 19; *Strom.*, II, XIII, 56, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 996, A, Stählin, t. II, p. 143, 20-23; t. III, XII, 12, 82, col. 1184 B, Stählin, p. 234; t. IV, XXV, col. 1365 B, Stählin, p. 318, 3-5; t. VII, XI, *P. G.*, t. IX, col. 489 A, Stählin, t. III, p. 46, 16. — Cf. Liddell and Scott, *A greek-english Lexicon*, a new edition by H. J. Stuart Jones, Oxford, 1925.

ε. Par l'autorité de nombreux interprètes anciens et modernes : saint Justin, *I Ap.*, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420 C; saint Irénée, *H.*, I, 21, 1-2, *P. G.*, t. VII, col. 657 B; III, 17, 1, col. 929 C; V, 15, 3, col. 1166 A, fr. 35, col. 1248 C; Tertullien, *De baptismo*, 13; *De Anima*, 41; saint Cyprien, *Ad Donatum*, 4, ed. Hartel; p. 6, 3-11; saint Méthode, *Conviv. X virginum*, VIII, 6, *P. G.*, t. XVIII, col. 148 B; saint Basile, *De Spiritu sancto*, XV, 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 128C-132D; *De Baptismo* (?), I, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 1536 C. saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXIX, 1, 2, *P. G.*, t. XXXVI, col. 336; XL, 2, col. 360 C-361A; 8, col. 368 AB; saint Jean Chrysostome, *Ad illum. catech.*, I, 3, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 227; saint Augustin, *De pecc. mer. et rem.*, II, 27, 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 177; *Enchir.*, 51, *P. L.*, t. XL, col. 256; Anonyme, *De voc. gentium*, I, 18, *P. L.*, t. LI, col. 671 C; saint Jean Damascène, *De fid. orthod.*, IV, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1121 A.

Ajouter les versions anciennes : vulg., syr. peshito, memphit., ethiop.; les interprètes modernes, soit catholiques : Corluy, Knabenbauer — soit protestants : Zahn, Westcott.

Cette interprétation paraît s'imposer. D'ailleurs elle n'est nullement exclusive de la précédente. Car en affirmant la nécessité de renaître, le Seigneur désigne le principe de cette vie nouvelle, principe céleste et divin, qui est le Πνεῦμα, opposé à la σάρξ. L'antithèse de l'Esprit et de la chair équivaut à peu près à l'antithèse de la lumière et des ténèbres, très fréquente aussi dans l'Écriture. I Ioan., I, 5; I Thess. V, 5; Eph., V, 8. C'est bien une œuvre d'en haut.

Les distiques vénérables gravés par les soins du pape Sixte III (432-440) sur l'architrave du baptistère de Latran, et qu'on peut encore lire, s'attachent principalement à cette idée de la renaissance baptismale. On les trouvera dans Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 237 (Paris-Rome, 1900), et dans beaucoup d'autres recueils.

2e trait : Association à la mort, à la sépulture et à la résurrection du Christ : Rom., VI, 2-6; Gal., III, 27; Phil., III, 10; Col., II, 12-20; III, 1-4.

Incorporation, insertion au Christ mystique : I Cor., XII, 13, 27; VI, 15; Eph., IV, 3-6, 15-16; Rom., XI, 15, 17. — Cf. I Ioan., V, 11-12.

Adoptant ici le point de vue de l'homme pécheur,

qui doit s'affranchir du péché pour vivre à Dieu, l'Apôtre présente la mort au péché comme la condition d'une nouvelle naissance dans le Christ. L'immersion baptismale représente la descente du Christ au tombeau; l'émersion du baptisé représente la résurrection du Seigneur. En participant à la mort, à la sépulture, à la résurrection du Christ, nous devenons en quelque sorte membres de son corps : la société des baptisés est le Christ mystique. L'ancien Adam, que tout homme porte en lui-même, périt enseveli dans les eaux du baptême; le nouvel Adam, qu'est devenu le baptisé par son incorporation au Christ, émerge de la piscine baptismale; nous revêtons le Christ et vivons de sa vie. De là cette formule si familière à saint Paul (164 exemples dans les épîtres) : ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.. Elle marque la fusion de notre personnalité avec celle du Christ, qui nous introduit à sa vie divine. Cf. F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II⁶, p. 308-9; 476-480.

Pour saint Paul, βαπτίζειν εἰς Χριστόν signifie : plonger dans le Christ mystique, introduire dans la sphère de sa vie divine. C'est ce qu'a bien vu l'évêque anglican F. H. Chase, auteur d'articles sur *The Lord's command to baptise*, dans *The Journal of theological Studies*, t. VI et VIII (1905 et 1907). Mais cette observation, très juste pour saint Paul, n'est pas immédiatement applicable à l'exégèse des textes évangéliques; car l'usage de la langue hellénistique avait émoussé le sens des prépositions. Ainsi εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός,, etc..., ne diffère pas toujours, d'une manière appréciable, de ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρός, etc. Or βαπτίζειν ἐν τῷ ὀνόματι signifie tout simplement : baptiser par le nom, ou par la vertu du nom. Justes observations de J. Armitage Robinson, *In the name*, dans *Journal of theological Studies*, t. VII (janv. 1906) p. 186-202. Voir plus loin col. 873.

Pour l'interprétation de βαπτίζειν (βαπτίζεσθαι) ἐν, ἐπὶ τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα, on se laissera guider par l'usage de la grécité sémitique, et particulièrement des Septante.

Ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι répond à l'hébreu b^e^šêm, et traduit une opération accomplie par la vertu et l'autorité de la personne à qui appartient le nom. On sait que l'hébreu emploie couramment le nom pour la personne elle-même. Voir Lev., XIX, 12; Ps., XIX (XX), 6, 8; XXXII (XXXIII), 21; XLIII (XLIV), 6, 9; LIII (LIV), 3; LXII (LXIII), 5; LXXXVIII (LXXXIX), 13, 17, 25; CIV (CV), 3; CXVII (CXVIII), 10, 11, 12, 26; CXXIII (CXXIV), 8; CXXVIII (CXXIX), 8. On expliquera d'après ce principe Act., X, 48; II, 38.

Εἰς τὸ ὄνομα répond plus littéralement à l'hébreu b^e^šêm, où la préposition marque une direction, un mouvement vers la personne qui est nommée. On expliquera d'après ce principe I Cor., I, 13-15, où saint Paul se propose de traduire une idée d'appartenance : Μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν; ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; Εὐχαριστῶ ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον, ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε. Ceci vaut principalement pour saint Paul.

Mais il importe beaucoup d'observer la confusion qui règne, dans le Nouveau Testament, quant à l'usage des prépositions; non seulement chez Marc ou chez Jean, mais encore chez Luc, dont la grécité est plus pure. On lit Marc., I, 5 : Ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ; et Marc., I, 9 : Ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάνου. On lit Act., II, 38 : Βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ; VIII, 16 : βεβαπτισμένοι ἦσαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ; X, 48 : Προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. D'où l'on conclura qu'il ne faut pas trop presser le sens de ces particules. Le sens grammatical de Matt., XXVIII, 19 n'indique pas une incorporation à la Trinité, mais plutôt une opération instrumentale accomplie par la vertu de la Trinité. — On peut consulter Deissmann, *Die NTliche Formel « in Christo Iesu »*, Marburg, 1892. Chez Heitmüller, « *Im Namen Iesu* », Göttingen, 1903, utiles collections de textes, mais conclusions perpétuellement viciées par le préjugé antidogmatique. — Blass, *Grammatik derN TGracität.*, § 39, 4.

L'idée de la sépulture avec Jésus Christ et de l'incorporation au Christ mystique a inspiré très souvent les Pères. Voir notamment Tertullien, *De baptismo*, 19; Origène, *In Rom.*, lib. V, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1037C-1040; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XX, 6, 7; XXI, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1081-4; 1088A; saint Basile, *De Spiritu S.*, XV, 35; XXVI, 61, *P. G.*, t. XXXII, col. 129, 181 B; *De baptismo* (?), I, 2, 23, *P. G.*, t. XXXI, col. 1564 C; saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXXIX, 15; XL, 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 352, 364 A; saint Grégoire de Nysse, *Or.*, *adv. procrastinantes*, *P. G.*, t. XLVI, col. 420 C; *In diem luminum*, *ibid.*, col. 585; saint Jean Chrysostome, *Ad illum. catech.*, I, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 225; *In Ioann, Hom.*, XXV, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 151; saint Hilaire, *De Trinit.*, IX, 9, *P. L.*, t. X, col. 288; *In Ps.*, XCI, 9, *P. L.*, t. IX, col. 499; *In Matt.*, X, 24, *P. L.*, t. IX, col. 976; saint Zénon de Vérone, *Tract.*, II, 39-42, *P. L.*, t. XI, col., 486-492; saint Ambroise, *De Spiritu S.*, I, 76-79, *P. L.*, t. XVI, col. 722-3; *Ep.*, LXXXI, 5-7, *ibid.*, 1274; Ambrosiaster, *P. L.*, t. XVII, col. 100; saint Gaudence de Brescia, *Serm.*, III, *P. L.*, t. XX, col. 862; saint Chromace d'Aquilée, *In Matt.*, *Tr.*, I, 2, *P. L.*, t. XX, col. 329; saint Jérôme, *Ep.*, LXIX, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 661; Rufin d'Aquilée, *De benedictionibus Patriarcharum*, I, 5, *P. L.*, t., XXI, col. 305; saint Augustin, *De anima et eius origine*, I, 11, 13; II, 11, 15; III, 12, 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 481, 504, 520; *Enchirid.*, 42, 52, *P. L.*, t. XL, col. 253, 256; *C. Iulian.*, I, 6, 28; II, 5, 14; VI, 3, 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 660, 688, 825; *Sermones inediti*, ed. G. Morin, IX, 3; VII, 1, p. 32-21, Monaci, 1917; saint Léon le Grand, *Ep.*, XVI, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 698; saint Césaire d'Arles, dans l'appendice de saint Augustin, *Serm.*, XL, 3-4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1824 sq.

Lire saint Thomas, III^a^, q. LXIX, a. 1-6.

3e trait : *Rédemption* : ἀπολύτρωσις, Rom., III, 24; VIII, 23; I Cor., I, 30; Eph., I, 7; Col. I, 14. *Gage de salut* : σωτηρία, Marc., XVI, 16; Act., II, 47; IV, 12; XVI, 30-33; I Pet., III, 21; — cf. Ioan., III, 5, 15, 16, 17.

Rémission des péchés : ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, Act., II, 38; Eph., I, 7; Col., I, 14.

Purification, sanctification : καθαρισμός, ἁγιασμός, Ioan., III, 25-26; I Cor., I, 30; VI, 11; Heb., X, 22; I Pet., III, 21.

D'une manière générale, ἀπολύτρωσις signifie délivrance moyennant rançon. Dans le cas présent, il signifie délivrance de la servitude du péché, moyennant une rançon qui est le sang du Christ. Cf. Matt., XX, 28; Marc., X, 45. A consulter : F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 507-8; A. Médebielle, *L'expiation dans l'A. et le N. T.*, t. I, Rome, 1924;

La délivrance devient effective pour l'individu par la réception du baptême.

On compare saint Pierre, I Pet., III, 21 : Ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν, et saint Paul, Heb., X, 22 : Ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. — Le sens de ἐπερώτημα doit être : demande; cf. II Sam., XI, 7, Septante; Dan., IV, 14, Théodotion.

Les Pères ont souvent invoqué l'analogie des ablutions corporelles. Ainsi saint Irénée, *P. G.*, t. VII, col. 1248 C : Λεπροὶ ὄντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις διὰ τοῦ

ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπικλήσεως καθαριζόμεθα τῶν παλαιῶν παραπτωμάτων. Cf. IV Reg., v, 14, sur l'ablution du Syrien Naaman. Chez le même saint Irénée, on remarquera la prétendue « rédemption » des gnostiques Marcosiens, *Hæres.*, I, 21, col. 657 C-669C.

Du point de vue de l'histoire comparée des religions, utiles détails chez Doellinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 197-9, Regensburg, 1857 En français dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, art. *Initiation chrétienne*, col. 808-809. Dans le même Dictionnaire, art. *Rédemption*, col. 548.

4e *trait* : *Illumination, initiation*, φωτισμός, φώτισμα, τελετή, μύησις. — Ces noms ne se rencontrent pas, appliqués expressément au baptême, dans le Nouveau Testament, mais cette acception était en germe dans Matt., x, 14; Ioan., I, 4, 5, 9-14; VIII, 12; Eph., I, 18; v, 8; Phil., II, 15; I Thes., v, 5; Heb., VI, 4-6; x, 32; I Pet., II, 9. On rencontre φωτισμός, II Cor., IV, 4-6; φωτίζω, Luc., XI, 36; I Cor., IV, 5; Eph., I, 18; III, 9; II Tim., I, 10; Heb., VI, 4; x, 32; Ap., XVIII, 1., XXI, 23; XXII, 5.

Par contre on les rencontre chez les Pères qui ont développé en l'exposant la doctrine du Nouveau Testament. Sur ce point, on pourra consulter saint Justin, *I Ap.*, LXI, 12; LXV, 1, *P. G.*, t. VI, col. 421 B; 428 A; *Dial.*, XXXIX, 2; CXXII, 1, 4, 5, *P. G.*, t. VI, col. 560 B; 760; 761 A; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 280-1; saint Athanase, *Ep.*, I, *Ad Serap.*, 29, *P. G.*, t. XXVI, col. 596C-597B; saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XL, 3, *P. G.*, t. XXXVI, col. 361 BC; saint Isidore de Péluse, *Ep.*, II, 37, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 480; *Const. ap.*, VIII, 6, 5, ed. Funk, p. 478, 13.

Pour les analogies du langage profane, Apulée, *Métamorphoses*, t. XI, p. 21.

5e *trait* : *Sceau, caractère* : σφραγίς, II Cor., I, 22; Eph., I, 13-14; IV, 30.

L'élection divine marque les élus d'un caractère, imprimé à titre permanent pour la possession de la grâce et l'exercice du ministère : ces biens sont liés à la réception du baptême., et le nom qui désigne le sceau a été appliqué au baptême lui-même. Ce nom, déjà employé dans l'Ancien Testament, soit au sens propre (Ex., XXVIII, 11. 21, etc.., III Reg., XXI (LXX, XX), 8, etc.), soit au sens figuré (Cant., VIII, 6; Eccli., XVII, 22, etc.), fut ensuite appliqué dans le Nouveau Testament soit à la circoncision (Rom. IV, 11), donnée comme signe à Abraham, soit à la prédestination éternelle du Christ (Ioan., VI, 27); à la parole immuable du Seigneur (II Tim., II, 19); à l'élection pour la gloire (Ap., VII, 3-8; IX, 4.) Avec un sens analogue, on rencontre encore, dans le Nouveau Testament, χαρακτήρ (τῆς ὑποστάσεως Θεοῦ, Heb., I, 3); χάραγμα (τοῦ θηρίου, Ap., XIII, 16; XIV, 9, 11; XVI, 2; XIX, 20; XX, 4); στίγματα (τοῦ Ἰησοῦ, Gal., VI, 17). L'acception baptismale du verbe σφραγίζω, dans le Nouveau Testament, est encore enveloppée.

Onction, χρῖσμα, II Cor., I, 21; I Ioan., II, 20, 27, traduit une idée voisine. Cf. Luc., I, 18; Act., IV, 27; x, 38. Noter l'origine du mot χριστιανός, Act., XI, 26.

L'idée rudimentaire d'un sceau divin, imprimé à l'âme, fut développée par les Pères, qui en tirèrent la notion du caractère sacramentel, distinct de la grâce sanctifiante. Cette notion d'ordre théologique n'apparaît pas formée dans le Nouveau Testament. Mais le Nouveau Testament présente déjà, et il importe de l'observer, la notion parfaitement distincte d'un don divin objectif apporté par le sacrement; notion que ne réalise pas la conception luthérienne de la foi justifiante.

L'idée du caractère baptismal (σφραγίς, *signaculum*) se précise peu à peu chez les Pères, tout en restant parfois confondue soit avec l'idée du rite extérieur, soit avec l'idée même du sacrement.

Saint Ignace martyr, *Ad Magnes.*, v, 2. — *II Clement.*, VII, 6; VIII, 6. — Hermas, *Sim.*, VIII, II, 2-4; VIII, VI, 3; IX, XVI, 3, 4, 5, 7; IX, XVII, 4; cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 980-Sthälin, t. II, p. 136; VI, VI, 46, *P. G.*, t. IX, col. 269 A, Stählin, t. II, p. 455, 12, 15. — *Épitaphe d'Abercius* d'Hiérapolis (fin du IIe s.), v. 9 : Λαὸν δ' εἶδον 'ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.. — Saint Irénée, *Hæres.*, v, 8, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1141 BC, cf. I, 21, col. 657-665; II, 22, col. 781-786; *Démonstr.*, 3. — Théodote (gnostique), chez Clément d'Alexandrie, *Excerpta*, 83-86 *P. G.*, t. IX, col. 696D-697B, Stählin, t. III, p. 132-3. — *Eclogæ propheticæ*, chez Clément d'Alex, 12, fin, *P. G.*, t. IX, col. 704 C, Stählin, p. 140, 19. — Clément d'Alex., *Quis dives salvetur*, 42, 4, *P. G.*, t. IX, col. 648C, Stählin, t. III, p. 188 (ou chez Eusèbe, *H. E.*, III, XXIII, 8); *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 281. — *Acta Pauli*, II, 25; x, 5, 7, ed. Vouaux, p. 194, 6; 306, 1; 312, 6. — *Acta Theclæ*. — Tertullien, *De bapt.*, VI : *Ablutione delictorum quam fides impetrat obsignata in Patre et filio et Spiritu Sancto.* XIII : *Obsignatio baptismi, vestimentum quoddam fidei. De Pæn.*, VI : *Lavacrum illud obsignatio est fidei. De Præscr.*, XXXVI : (*Ecclesia romana*) *fidem... aqua signat. De res. carnis*, VIII : *Caro signatur ut et anima muniatur*; cf. IX. *De cor.*, XI, *Suscepta fide atque signata. Adv. Iudæos*, XI : *Nemo liberatur nisi qui passione Christi fuerit obsignatus. De Pud.*, IX : *Signaculum lavacri... Annulum quo fidei pactionem interrogatus obsignat.* Cf. *Apol.*, XXI : *Circumcisione.., signaculo corporis. De Monogam.*, VI. : *Testamenti signaculum.* Sur les mystères païens, *ibid.*, et *Adv. Valent.*, I. — Saint Hippolyte, *De Antichristo*, VI, 6, ed. Achelis, p. 8, 10; gl. 49, p. 32. — Origène, *Contr. Cels.*, VI, 27, *P. G.*, t. XI, col. 1333 A, ed. Kœtschau, t. II, p. 97. — Anonyme, *De rebaptism.*, x, p. 82, 18 ed. Hartel. — Saint Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, 16-17; *Catech.*, III, 3; IV, 12; IV, 14-16; v, 5-6; XVI, 14; XVII, 35, *P. G.*, t. XXXIII. — Saint Basile, *Adv. Eunom.*, III, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 605; *De Spiritu S.*, XVI, 40, *P. G.*, t. XXXII, col. 141 BC; *Hom.*, XIII, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 433 A; *De bapt.* (?) XII, 26, *ibid.*, col. 1569 D. — Saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, VIII, 20, *P. G.*, t. XXXV, col. 812 D (éloge de sa sœur Gorgonie), présente le sens fort du mot (sceau gardé inviolablement) : Μόνη σχεδόν, ἵν' εἴπω τολμήσας, σφραγίς, ἀλλ' οὐ χάρισμα ἦν τὸ μυστήριον. *Or.* XL., *P. G.*, XXXVI, 62. — Saint Grégoire de Nysse, *Or. adv. procrastinantes*, *P. G.*, t. XLVI, col. 417 B; 424 B. — Didyme, *De Trinit.*, II, 12, *P. G.*, t. XXXIX, col. 680 A. 681 B; II, 15. col., 717-718A. — Saint Jean Chrysostome, *Ad illum, Catech.*, II, 5. *P. G.*, t. XLIX, col. 240, fin; *In II Cor.*, I, 21-22, *Hom.*, III, 4, *P. G.*, t. LXI, col. 411; *In Eph.*, I, 13-14, *Hom.*, II, 1, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 18. — *Const. ap.*, III, 16-17, ed. Funk, p. 211. — Pseudo-Denys, *De Eccl. Hier.*, II, *P. G.*, t. III, col. 396-7, emploie σφραγίς avec une triple signification : 1) la simple consignation par la main, lors de l'admission au catéchuménat; 2) l'onction préliminaire au baptême; 3) la confirmation. — Saint Jean Damascène, *De fid. orth.*, IV, 9, *P. G.*, t. XCIV, col. 1121C. décrit en ces termes, l'œuvre du baptême : Διὰ τοῦ βαπτίσματος τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος λαμβάνομεν, καὶ ἀρχὴ ἑτέρου βίου γίνεται ἡμῖν ἡ παλιγγενεσία καὶ σφραγὶς καὶ φυλακτήριον καὶ φωτισμός. Saint Ambroise insiste sur le *spiritale signaculum* du baptême, soit dans son traité *De Spiritu sancto*, I, 6, 78-79, *P. L.*, t. XVI, col. 723 AB, soit dans le *De mysteriis*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 402 B; de même Pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, III, 2, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 434 A. — Saint Augustin, surtout dans la controverse contre les donatistes, explique souvent la notion du caractère baptismal, par l'analogie de la marque imprimée soit aux bêtes d'un troupeau, *De*

Bapt., c. donat., VI, 1, *P. L.*, t. XLIII, col. 197; *Ep.*, CLXXIII, 3, *Ad Donatum presb.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 754; soit à un esclave, *Ep.*, CLXXXV, 6, 23, *Ad Bonifacium tribunum ac comitem*, *P.L.*, t. XXXIII, col. 803; soit à un soldat, *C. Litt. Petiliani*, II, 108, 247, *P. L.*, t. XLIII, col. 346; *Ep.*, LXXXVIII, 19, *Ad Ianuarium episcopum donatistam*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 307.

L'idée d'onction apparaît chez saint Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041BC. Voir saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XL, 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 61; saint Optat de Milève, *De schism. don.*, II, 23, *P. L.*, t. XI, col. 978. 9; Pseudo-Denys, *Eccl. Hier.*, II, 3, 4, *P. G.*, t. III, col. 400 D-401 A.

Données archéologiques chez Fr. J. Dölger, Σφραγίς, *Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Paderborn, 1911; E. Maass, *Segnen, Weihen, Taufen*, dans *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1923, p. 241-286.

A. D'ALÈS.

IV. — LE RITE DU BAPTÊME. — Les écrits du Nouveau Testament ne contiennent aucune description détaillée du baptême; seules quelques allusions aux rites de l'initiation doivent suffire à reconstituer leur physionomie primitive.

1° *Matière sacramentelle.* — Les écrits du Nouveau Testament s'accordent pour désigner l'eau comme la matière du baptême. Dans l'histoire de l'eunuque éthiopien, les Actes décrivent sur le vif une ablution baptismale par immersion, au moins partielle (Act. VIII, 36, 38, 39 : εἰς et ἐκ), et dans une exclamation de saint Pierre en présence de la venue extraordinaire du Saint-Esprit sur le centurion Corneille et ses familiers, ils désignent métonymiquement le sacrement du baptême par l'eau (Act., X, 47). Les lettres de saint Paul sont aussi explicites : l'épître aux Éphésiens se sert d'une expression technique : le bain de l'eau, τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος (Ephes., V, 20) tandis que l'épître aux Hébreux fait mention de l'eau « qui a purifié le corps des croyants (Hebr., X, 22) ». Le qualificatif donné à l'élément sacramentel est nouveau, il insinue que la croyance à la sanctification de l'eau baptismale commence à se développer (dans l'Église postapostolique l'eau est en elle-même sanctifiée avant de servir à l'ablution baptismale : Ignace, *Ad Ephes.*, XVIII, 2). Plus tard la première épître de saint Pierre, en rappelant à ses lecteurs la vertu purificative du déluge pour Noé et sa famille, confirme les données de la tradition paulinienne (I Petr., III, 20).

De toutes les sources néo-testamentaires, ce sont les écrits johanniques qui accordent le plus de relief à l'eau baptismale. Sans compter la fontaine Probatique, type du baptême (Joan., V, 3, 4, 7), ainsi que la métaphore réitérée de l'eau vive promise à la Samaritaine et aux chrétiens en général (Joan., IV, 10, 11, 13, 14, 15; VIII, 38), l'efficacité sanctificatrice de l'eau baptismale s'affirme dans la parole du Christ sur le mystère de la régénération (Joan., III, 5), dans la scène du lavement des pieds (Joan., XIII, 1-17), et dans les allusions à l'eau découlant de la plaie du Seigneur (Joan., XIX, 34; I Joan., V, 6, 8). On sait quel rôle important jouent ces allusions dans la première épître de saint Jean. Associée au sang, symbole de l'eucharistie, l'eau y est décrite comme un instrument sacramentel de la vertu du Saint-Esprit.

Les eaux de vie réapparaissent dans l'Apocalypse. Tantôt l'hagiographe y décrit les sources jaillissantes vers lesquelles le Christ conduit les âmes pour les abreuver de sa grâce (Apoc., VII, 17; XXI, 6), tantôt il montre un fleuve qui s'avance d'en-dessous du trône de Dieu et de l'Agneau (Apoc., XXI, 1). Sous ces figures Swete et Allo retrouvent le don du Saint-Esprit; cette exégèse paraît conforme à Joan., VII, 38, mais il est plus simple de songer à l'eau baptismale présentée dans le cadre de l'imagerie apocalyptique. Voir E. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921.

Quant à l'application de l'eau aux baptisés, c'est-à-dire, en langage théologique, quant à la matière prochaine du baptême, remarquons que le terme βαπτίζεσθαι peut n'exprimer qu'une simple infusion ou aspersion : cf. Luc., XI, 38. Tel semble être le rite choisi dans les baptêmes de saint Paul (Act., IX, 18; XXII, 16), du geôlier de Philippes et des membres de sa famille (Act., XVI, 33). Sur les multiples baptêmes administrés le jour de la Pentecôte et les jours suivants, les Actes ne contiennent aucun renseignement (Act., II, 41; IV, 4). Comme le prouve la *Didachè*, l'Église ancienne n'attacha pas une importance démesurée au mode d'ablution, mais elle adopta suivant les circonstances soit le baptême par immersion, soit aussi, bien qu'à titre exceptionnel, le baptême par aspersion (*Doctrina duodecim apostolorum*, VII, 3, éd. F. X. Funk, Tubingue, 1901, t. I, p. 18).

Jadis quelques auteurs ont objecté contre l'usage de l'eau dans l'initiation baptismale, ou tout au moins contre sa valeur sacramentelle, le « baptême dans le feu » et le « baptême dans le Saint-Esprit » (Marc, I, 8; Matth., III, 11; Luc., III, 16; Act., I, 5; XI, 16). Vaines difficultés. Le baptême de feu vise, selon toute vraisemblance, la conflagration qui accompagnera la venue eschatologique du Messie, par contre, le baptême dans le Saint-Esprit désigne, d'après l'auteur des des Actes lui-même, la venue postbaptismale du Paraclet divin, les grâces de la Pentecôte et de la confirmation (J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, p. 200-201). Rien d'étonnant que Jean-Baptiste dans sa prédiction de l'avenir, vu l'imprécision de la perspective prophétique, n'ait pas adéquatement distingué les deux rites de l'initiation.

2. *Forme sacramentelle.* — Dès les origines la collation du baptême fut accompagnée d'une formule, c'est-à-dire d'une forme sacramentelle (Eph., V, 26); en déterminer le texte constitue l'un des problèmes les plus difficiles de la théologie néo-testamentaire.

D'après les auteurs indépendants le baptême comporta durant l'âge apostolique l'épiclèse, c'est-à-dire l'invocation du nom de Jésus (I Cor., I, 13; VI, 11, X, 2; Rom, VI, 3; Gal, III, 27; Act., II, 38; VIII, 16; X; 48; XIX, 5; *Epist. Barnabæ*, XVI, 6; Hermæ *Vis.*, III, VII, 3 ; *Simil.*, VIII, VI, 4; IX, XII 5, éd. Funk, t. I, p. 86, 446, 568, 600). Cette forme sacramentelle, ajoute-t-on, resta longtemps en usage dans toutes les Églises; elle fut accompagnée d'une prière à Jésus récitée par le catéchumène au moment où le baptême lui était administré (Act., XXII, 16. Cf. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl in Urchristentum*, Tubingue, 1911, p. 29). Plus tard, au tournant du premier siècle, la formule trinitaire l'aurait remplacée. Celle-ci, d'origine incertaine, se répandit très vite : attestée pour la première fois par la finale de saint Matthieu (XXVIII, 19), elle est rapportée comme étant déjà d'observance générale par la *Didachè* et par saint Justin. Mais la *Didachè*, IX, 5, connaît aussi l'invocation ancienne, à moins qu'il ne faille interpréter ce texte comme une expression abréviative. Quant au *Pasteur d'Hermas*, si les passages dans lesquels l'épiclèse du nom de Jésus se rencontre, ne sont pas à rapprocher de Jacques, II, 7, simples périphrases pour désigner la qualité de « chrétien », ce document conserve intégralement l'usage primitif. Il établirait de cette manière une transition entre l'âge apostolique et les quelques Églises dissidentes qui reprennent aux IIIe et IVe siècles l'habitude de baptiser au nom de Jésus (P. de Puniet, *Baptême*, dans *Dict. d'Archéologie*, 1924, t. II, col. 338-339). Dans la formule actuelle le singulier du nom garde, ajoute-t-on, la trace de

l'invocation primitive; il exprime l'appropriation du baptisé au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Enfin la nouvelle forme détermina vraisemblablement le rite de la triple immersion.

L'interprétation objective des textes néo-testamentaires n'autorise pas les conclusions que nous venons d'exposer. Sans doute, les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul, en parlant du baptême, signalent à plusieurs reprises, d'une manière formelle (I Cor., VI, 11), ou implicite (I Cor., I, 13, 15), le nom de Jésus; mais l'analyse des autres passages où la même expression se rencontre (II Thess., III, 6; I Cor., V, 4; Eph., V, 20; Col., III, 17; Phil., II, 10), prouve qu'elle peut être traduite exactement « sur l'autorité » ou « par l'entremise », le nom étant employé comme substitut de la personne.

Les textes des Actes supposent-ils davantage, comme formule sacramentelle baptismale, l'épiclèse du nom de Jésus? Nous ne le croyons pas. On rencontre dans les Actes : ἐπὶ τῷ ὀνόματι (Act., II, 38; var. lect. ἐν); ἐν τῷ ὀνόματι (Act., X, 48); εἰς τὸ ὄνομα (Act., VIII, 16; XIX, 5). Dans le grec du Nouveau Testament εἰς et ἐν sont souvent interchangeables: ἐπί est choisi à dessein pour éviter dans Act., II, 38, la répétition mal sonnante de εἰς. Quoi qu'il en soit, s'il faut admettre dans l'usage de ces trois prépositions certaines nuances, celles-ci n'affectent pas leur signification substantielle. Ἐπί semble marquer le fondement, la base, c'est-à-dire l'autorité sur laquelle la collation du baptême s'appuie; ἐν signifie ce même principe en tant que source de l'efficacité sacramentelle, sanctificatrice; εἰς au contraire désigne la finalité du baptême : l'attribution, l'incorporation des fidèles à la personne de Jésus. Aucune préposition n'implique l'épiclèse du Seigneur. Cela est surtout vrai si le substantif grec ὄνομα reflète un hébraïsme et désigne directement la personne de Jésus. Par conséquent on ne peut plus interpréter l'expression comme une formule relevant de la magie ancienne des noms, et l'hypothèse de Heitmüller, souvent reprise dans la suite, nous semble manquée (W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, 1903; *Taufe und Abendmahl im Christentum*, Tubingue, 1911. Cf. H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3e éd., Tubingue, 1921, p. 246-247).

Les parallèles rabbiniques réunis par Strack confirment nos observations (H. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I : *Das Evangelium nach Matthäus*, Munich. Beck, 1922, p. 590-591, 1054-1055, *in Matth.*, X, 41 et XXVIII, 19). Le correspondant hébreu ou araméen de εἰς τὸ ὄνομα se traduit *mit Rücksicht auf* « en considération de », et reçoit tantôt un sens final, tantôt un sens causal ou explicatif : « en vue de quelque chose » ou bien « en vertu de quelque chose » (dans ce cas l'hébraïsme primitif ὄνομα = personne n'est pas retenu. Cette remarque s'impose pour prévenir toute fausse interprétation du mandat baptismal trinitaire dans l'évangile de Matthieu). Recevoir l'ablution « au nom de la liberté » (*Jebamoth*, 45b), « au nom de l'esclavage » (*Jebamoth*, 47b), signifiait pour les esclaves païens, au moment de leur entrée en service dans une famille juive, l'affranchissement ou la consécration officielle de leur état de servitude. De même la « circoncision au nom du prosélyte », « au nom de l'alliance » (*Tosephta* ʿ*Aboda Zara*, 3, 12 sq.) exprimait que le baptisé, en sa qualité de prosélyte, devenait membre de l'alliance mosaïque, de la communauté religieuse d'Israël. Ce que le baptême « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., XXVIII, 19) exprime, ce n'est donc pas nécessairement la formule trinitaire, forme du baptême, mais les effets du sacrement : l'union des baptisés à la sainte Trinité, objet de leur foi, principe de leur renouveau religieux, et autorité désormais normative de leurs croyances et de leur vie.

Que le texte de saint Matthieu (XXVIII, 19), voir col. 859-862, texte authentique et historique, ne contienne pas formellement la teneur de la formule baptismale, cela ne signifie d'aucune manière pour l'âge apostolique la négation de la forme sacramentelle trinitaire. Seule l'absence de toute preuve directe, en faveur de cette même formule est par nous affirmée A défaut de témoignage direct les allusions fréquentes au dogme de la sainte Trinité, mises en relation avec le rite ou les effets du baptême, suffisent à reporter à l'âge des apôtres l'invocation des trois personnes divines, (Act., II, 22 sq.; V, 29 sq.; X, 34 sq.; I Cor., VI, 11; XII, 4-6; II Cor., I, 21 sq.; Rom., XV, 16-30; Ephes., II, 19-22; IV, 3 sq.; V, 19 sq.; II Thess., II, 13-15; Hebr., X, 29-31; I Petr., I, 2; II, 5; IV, 13 sq.; Apoc., I, 4 sq.; Jo., XIV, 15-17, 26; XV, 26 sq.; XVI, 13-16.) En la sanctionnant l'Église imposa un usage apostolique, lui-même dérivé d'un ordre formel du Seigneur (sur les textes latins qui semblent contredire au troisième siècle la formule trinitaire, lire J. Ernst, *Papst Stephan und der Ketzertaufstreit* (*Forsch. z. christl. Literatur und Dogmengeschichte*, t. V, fasc. 4, Mayence, 1905, p. 104 sq.).

Dans une monographie récente A. Klawek (A. Klawek, *Das Gebet zu Jesus*, Munster-en-W., 1921) a déterminé ce qu'il faut exactement entendre par l'épiclèse du nom de Jésus; écartant l'hypothèse d'invocations à la manière des incantations païennes, il prouve qu'il s'agit de prières adressées au Seigneur. Déjà la première communauté chrétienne, celle de Jérusalem, supplia le Christ glorifié Dans les péricopes des Actes où il expose l'histoire des premières églises palestiniennes, saint Luc, jusqu'à deux reprises, appelle les chrétiens « ceux qui invoquent le nom de Jesus ». La périphrase ne constitue pas un terme technique désignant par lui-même les fidèles, mais elle établit qu'au lendemain de l'ascension du Sauveur, l'usage de son nom revêtit tous les caractères d'un acte de religion, d'une véritable prière. Cette valeur religieuse, les plus récentes recherches philologiques l'ont appuyée. L'invocation des noms divins plonge ses racines dans l'Ancien Testament, et elle se retrouve dans tous les cultes importants du monde religieux hellénistique (Klawek, *op. cit.*, p. 38 sq.). Dans les milieux païens les rites magiques ont accordé une importance capitale à la prononciation scrupuleusement exacte de la formule; les prières chrétiennes, au contraire, se rapportent à la Personne divine dont le nom est invoqué, et elles n'autorisent l'invocation qu'après un acte de foi qui détermine l'attitude religieuse des fidèles à l'endroit de Jésus.

L'invocation du Seigneur fut reprise par les communautés pauliniennes et elle s'y développa. Pour la première fois la périphrase verbale : ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα (τοῦ κυρίου), y fut employée comme une appellation des chrétiens; approuvée par saint Paul, familière à ses lecteurs, elle désigna les fidèles de la nouvelle Alliance par opposition à ceux de l'ancienne, décrits désormais comme les invocateurs du « nom de Yahweh » (I Cor., I, 2; Rom., X, 12; II Tim. II, 22. Voir Klawek, *op. cit.*, p. 39-40).

3. *Cérémonies du baptême. Rites connexes.* — Lorsque saint Paul inaugura son ministère, le rite du baptême s'était universellement répandu. A plusieurs reprises l'Apôtre suppose que tous les fidèles ont été baptisés, et il rappelle que lui-même fut de cette manière initié à la religion du Seigneur Jésus (Gal., III, 26 sq.; I Cor., XII, 13; Rom., VI, 3). L'épître aux Éphésiens voit dans le baptême le symbole et l'instrument de l'unité chrétienne; l'épître aux Hébreux lui

reconnaît une importance non moins capitale parmi les éléments du salut, les premiers rites et les premières instructions catéchétiques.

Il est possible que dès les origines le baptême ait été entouré de quelques cérémonies soulignant sa signification et contenant en germe la liturgie de l'Église postapostolique. Mais les renseignements que nous pouvons réunir, ont trop de lacunes pour autoriser des conclusions. Nous apprenons que le baptême ne ressortissait pas nécessairement au ministère apostolique (I Cor., I, 14), qu'il était d'ordinaire conféré aux adultes (I Cor., VII,14), après une confession de foi en Jésus sans long catéchuménat préparatoire : cf. P. Feine, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig, 1925. Si les cérémonies décrites par saint Justin remontent au temps des Apôtres, si déjà à cette époque la participation à la Cène suivait la réception du baptême, les chrétiens étaient initiés de grand matin au lever du soleil, à l'écart de la communauté, en présence de quelques témoins, dans le mystère de la solitude uniquement interrompue par le ruissellement de la rivière ou de la fontaine qui servaient de baptistère. Il n'est pas besoin de limiter au dimanche la collation du baptême; l'*Apologie* de Justin insinue que la Cène à laquelle participait le nouveau fidèle, n'était pas la réunion hebdomadaire, mais une agape et une eucharistie spéciales, réservées à quelques membres de l'Église locale (*I Apol.*, LXV et LXVII, éd. Otto, t. I, 1, p. 154 et p. 158).

Les communautés chrétiennes postpauliniennes ont développé les cérémonies primitives. L'administration du baptême n'est pas devenue un privilège épiscopal ni même sacerdotal. Ignace le martyr est seul à requérir le ministère de l'évêque, mais encore uniquement pour obtenir l'autorisation du chef de l'Église locale (*Ad Smyrnaeos*, VIII, 2, éd. Funk, t. I, p. 282). D'ordinaire seuls les adultes étaient admis à la réception du sacrement; on était baptisé par autrui (I Cor., I, 14, 16; Act., II, 38, 41; VIII, 38). On baptisa en plein air, s'il était possible au bord d'un cours d'eau ou dans le bassin d'une fontaine; quelques fidèles y assistaient, ce qui peut-être explique pourquoi le baptême n'a pas été réservé aux évêques présidents de toute l'assemblée (*Doctrina duodecim apostolorum*, VII, éd., Funk, t. I, p. 16-18. — Justin, *I Apol.*, LXI et LXV). Régulièrement les candidats au baptême étaient plongés dans l'eau vive et froide; ils déposaient leurs vêtements et revêtaient après la cérémonie, mais seulement à une époque plus tardive, une tunique blanche, symbole de la pureté. Pour la Syrie et l'Asie Mineure où l'eau vive faisait souvent défaut, la *Didachè* autorise l'eau stagnante, et pour les personnes âgées et les malades, l'eau réchauffée, administrée par infusion (*Doctrina duodecim apostolorum*, VII, 2). Le baptême des *clinici* n'est pas attesté dans le Nouveau Testament, mais cela peut tenir à une simple omission accidentelle.

Très tôt, durant l'âge postapostolique, la prière et le jeûne préparèrent les catéchumènes à la réception digne du sacrement (*Doctrina duodecim apostolorum*, VII, 3, éd., Funk, t. I, p. 18; Justin, *I Apol.*, LXI, éd. Otto, t. I, 1, p. 142). La date exacte de l'introduction de ces pratiques est incertaine; on connaît des pratiques analogues chez les Juifs et les Païens (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 3), mais la doctrine de Jésus sur le jeûne et la prière suffit à rendre compte de ces rites complémentaires (Marc., IX, 29; Matth., XVII, 21).

Au tableau des cérémonies déjà rapportées Justin ajoute quelques traits nouveaux : le fidèle prenait l'engagement de vivre selon les préceptes de l'Évangile et l'initiation était aussitôt parfaite par la réception de l'eucharistie; la cérémonie se terminait par le baiser fraternel, expression symbolique de l'unité chrétienne (Justin, *I Apol.*, LXV, éd. Otto, t. I, 1, p. 145). De la juxtaposition de la Cène à l'ablution baptismale quelques auteurs ont conclu que le baptême ne fut administré que le dimanche; mais nous avons vu qu'il s'agit d'une synaxe spéciale, distincte de la célébration eucharistique hebdomadaire (Justin, *I Apol.*, LXV et LXVII, éd. Otto, t. I, 1, p. 154 et 158).

On a tenté de retrouver quelques-unes de ces cérémonies dans les documents de l'âge apostolique. Plusieurs auteurs ont signalé les vœux ou promesses du baptême, mais sans raisons suffisantes, dans les épîtres pastorales : I Tim., VI, 12 et Tit., II, 11-13. Il est tout aussi invraisemblable d'en appeler à II Cor., I, 21; I Joan., II, 20, 27, pour établir l'usage de l'onction postbaptismale. Enfin, et à plus forte raison, il est arbitraire de reculer jusque dans l'âge apostolique l'organisation du catéchuménat (voir les essais de A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903; *Der Taufe im N. T.*, 2ᵉ éd., Leipzig, 1913). Aux débuts de la prédication chrétienne, les missionnaires de l'Évangile s'adressant aux juifs ou aux païens-prosélytes, il importait surtout de prêcher la messianité et la divinité de Jésus (voir la conversion de saint Paul, des fidèles de Jérusalem, du centurion Corneille : Act., IX, 18, Gal., I, 16, 17; Act., II, 36, 38; III, 20-21; X, 34-43). Dans les églises pauliniennes, on devenait chrétien en confessant que le Christ est le Seigneur, et dans ces milieux cette confession a visé non moins formellement, sous l'influence de la terminologie des LXX, la divinité de Jésus (I Cor., XII, 3; Rom., X, 9; Phil., II, 11). Mais plus tard la conversion des Gentils nécessita une préparation catéchétique plus longue; on invita les nouveaux convertis à confesser, à côté du Seigneur, le Père (Joan., XVII, 3; I Tim,, II, 5) et le Saint-Esprit, le gage de la vérité divine et l'agent mystérieux de la sanctification baptismale. Ainsi la confession explicite de la sainte Trinité, le symbole apostolique trinitaire, se constitua très rapidement dans la forme qui est devenue traditionnelle, et s'imposa bientôt, sous cette rédaction uniforme, à toute l'Église (voir P. Feine, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig, 1925). De la même manière naquit vers la fin de l'âge postapostolique le catéchuménat. La *Didachè* et le *Pasteur d'Hermas* en sont les premiers témoins, et ils nous ont conservé le schéma et le contenu des plus anciennes instructions catéchétiques (*Doctrina duodecim apostolorum*, I-VI; Hermæ Pastor, *Mand.*, I-XII, éd., Funk, t. I, p. 2-16, 468-518). La catéchèse se poursuivit jusqu'à l'instant de la réception du baptême; en ce moment elle s'acheva par la récitation publique et solennelle du symbole. Telle fut au moins la liturgie de l'Église romaine (*Traditio apostolica*, éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906, t. II, p. 108-112).

Le seul rite connexe du baptême qui remonte sans aucun doute jusqu'aux Apôtres, est l'imposition des mains; d'après les Actes des apôtres, elle s'est jointe à l'ablution dès la tournée d'évangélisation entreprise par les diacres hellénistes et par les Apôtres dans la région de Samarie (Act., VIII, 8-24). Les Actes et l'épître aux Hébreux témoignent de l'adoption universelle du nouveau rite (Act., VIII, 8-24; XIX, 1-6; Hébr., VI, 1-3). La tradition catholique y reconnaît un rite sacramentel distinct, celui de la confirmation destiné à compléter et à parfaire le caractère, la sphragis, et les grâces du baptême. Il sera réservé à l'article : CONFIRMATION, d'exposer et de justifier

cette doctrine (dans : *L'imposition des mains et les rites connexes*, p. 174-248, nous avons étudié en détail, au regard des hypothèses critiques récentes, tous les textes scripturaires relatifs à la confirmation).

Remarque : Sur le *baptême des enfants durant l'âge apostolique* lire, A. Plummer, *Baptism*, dans *Dictionary of the Bible*, 1903, t. I, p. 242 b : *It would have been an unnatural thing that the father should make a complete change in his religious condition, and that his children should be excluded from it. Moreover the analogy of circumcision would lead jewish converts to have their children baptised.* Sur l'admission des enfants à la circoncision voir plus loin : *Les bains rituels juifs contemporains de la prédication apostolique.*

V. Hypothèses critiques indépendantes sur les origines et le développement des cérémonies et de la doctrine baptismale chrétiennes.

Pour les critiques libéraux et indépendants il y a dans l'histoire du baptême deux données acquises : la non-historicité du mandat baptismal attribué à Jésus par saint Matthieu et par la finale prétendûment apocryphe de saint Marc, et malgré l'absence d'un précepte formel du Seigneur, la diffusion rapide et universelle du baptême dans l'Église ancienne.

1° *Jésus n'a ni baptisé ni donné l'ordre de baptiser.* — D'après les critiques indépendants Jésus n'a pas baptisé. S'il a repris la prédication du Baptiste, s'il a prêché comme son Précurseur l'imminence du Royaume et la pratique de la pénitence pour s'y préparer, il dépassa par la hauteur de sa doctrine morale l'austère prophète du désert. Déjà Jean lui-même, en faisant dépendre l'efficacité du baptême d'une conversion intérieure, a révolutionné les croyances de son milieu, encore attaché aux purifications lévitiques et à l'efficacité sacramentelle, sinon magique, des rites religieux. Jésus paracheva cette ascension spirituelle et dégagea sa piété de tout ritualisme; prophète de la religion du cœur, il abandonna le baptême et l'ascèse des Johannites pour prêcher aux foules de Palestine l'amour de Dieu et du prochain (H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2e édit., Tubingue, 1911, t. I, p. 449). Jésus ne baptisa pas ses disciples. Le quatrième Évangile est seul à affirmer le contraire, mais son auteur peu rompu au métier de faussaire, rétracte, à quelques versets de distance, cette défiguration de la tradition synoptique : Joan., III, 22-23; IV, 1-2 (d'après Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 93-94, le texte Joan., III, 25, suppose que Jésus a manifesté, dès le début de son ministère, la vanité d'une purification (καθαρισμός) toute extérieure). A l'endroit des bains rituels les principes de Jésus ne souffrent aucune exception : en dehors de l'intention morale, rien ne peut souiller ni sanctifier l'homme, pas même l'eau d'un baptême sacramentel (Weinel, *Biblische Theologie*, p. 70-71. Cf. Marc., VII, 15; Matth., XV, 1).

A l'appui de l'opinion contraire on allègue l'ordre baptismal du Seigneur ressuscité, mais la critique prétend fournir la preuve de la non-historicité de cette parole de Jésus. Marc., XVI, 16, est un texte deutéro-canonique; Matthieu, XXVIII, 19, est à ranger avec Matthieu, XVI, 16-18; XVIII, 15-18, parmi les paroles du Christ dictées à l'évangéliste par ses préoccupations dogmatiques, hiérarchiques et liturgiques. (Voir plus haut, col. 859-863.) Les sources les plus anciennes. le recueil des *Logia*, l'évangile authentique de Marc et celui de Luc ne rapportent aucune parole qui s'en rapproche. Au contraire le logion suppose plusieurs faits d'historicité douteuse, en premier lieu que Jésus ait imposé à ses Apôtres la mission des gentils. Admettre comme historique cet ordre du Seigneur, c'est changer en énigme l'attitude de Pierre en présence de saint Paul et des missionnaires hellénistes, c'est soutenir que les Douze et les fidèles de Palestine ont violé, ignoré ou oublié les dernières recommandations du Maître, son testament spirituel. Jésus, ajoute-t-on, a eu de sa mission une conception plutôt nationaliste : Matth., X, 5-6; 23; XV, 24 (sur cette question très difficile le meilleur ouvrage catholique reste celui de F. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission*, 1re éd., Munster-en-W., 1908; 2e éd., Munster-en-W., 1925. — Cf. E. Tobac, dans *Rev. d'hist. ecclé.*, 1925, t. XXI, p. 653). Le terme κόσμος dans les quelques textes de saint Matthieu où il se rencontre, ne prouve pas le contraire (Matth., XIII, 28; XXV, 32; XXVI, 13). L'universalisme de ces passages trahit l'influence de la littérature apocalyptique (Matth., X, 18; XXIV, 14), où il exprime peut-être l'expérience faite par es missionnaires hellénistes (Matth., XXVIII, 19). En outre, le mandat baptismal implique la formule trinitaire et cette invocation de la sainte Trinité, qui se trouve à la base du symbole romain, apparaît seulement vers la fin du premier siècle. Avant cette date tous les documents, et quelques-uns même plus tard, rapportent l'invocation du nom de Jésus comme la formule baptismale usuelle. Au reste, on chercherait en vain à donner à cette prétendue parole du Christ un cadre historique; Marc et Matthieu le reconnaissent et attribuent le logion au Seigneur ressuscité. Enfin, est-il possible que Jésus, après avoir abandonné le baptême de Jean, tout en reconnaissant pour le passé sa mission divine (Marc., XI, 30; Matth., XXI, 25; Luc., XX, 40), après avoir refusé pour l'avenir toute valeur aux bains rituels, ait lui-même introduit un baptême nouveau comme rite d'initiation à son Église? Une telle supposition est une injure à l'adresse du Seigneur (H. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p .449). Saint Paul nie explicitement l'existence d'un mandat baptismal confié par le Christ à ses Apôtres (I Cor., I, 17) et il se réjouit de n'avoir presque pas baptisé (I Cor., I, 17. Cf. pour l'apôtre Pierre : Act., X, 48).

En faveur de l'historicité du mandat baptismal on en appelle quelquefois aux événements de la Pentecôte; mais dans cette narration l'auteur des Actes aurait transposé dans le passé les coutumes et les rites des Églises apostoliques. Interprétant la liturgie et l'organisation des chrétientés naissantes, il les présente comme édictées par l'Esprit divin et comme imposées en quelque sorte par la volonté de Jésus lui-même (H. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p. 451).

2° *Origine très ancienne du baptême, sa rapide diffusion.* — Bien qu'un ordre formel du Maître fasse défaut, le baptême date de très loin, sinon des origines de l'Église; il faut par conséquent lui chercher des antécédents qui expliquent son introduction et sa diffusion rapide. La plupart des auteurs indépendants solutionnent le problème en faisant dériver l'ablution baptismale du milieu juif dans lequel les premières communautés chrétiennes se sont établies. Par ses origines le baptême serait un emprunt aux lustrations en vogue dans les milieux religieux contemporains du Nouveau Testament (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 5). Les bains rituels s'étaient d'une façon prodigieuse multipliés et diversifiés, au moment où l'Évangile fut prêché. Déjà la Loi prescrivait plusieurs baptêmes aux Juifs soucieux de pureté légale. Les pharisiens les avaient rendus plus nombreux et en avaient accentué l'importance. Docteurs de la sainteté absolue d'Israël, le peuple de Yahweh, ils faisaient consister cette pureté collective, encore renfermée dans la catégorie du physique, dans l'absence de toute souillure corporelle, et ils préconisaient comme moyen de la garder ou de la recouvrir la fréquence des baptêmes cérémoniels (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 6).

A la faveur de ces croyances, communes d'ailleurs

à tous les peuples sémitiques, plusieurs sectes baptistes juives se sont organisées à l'époque de Notre-Seigneur, surtout dans les régions d'au delà du Jourdain, attribuant, paraît-il, à l'eau vive des rivières la vertu de guérir, de chasser les démons et de laver les souillures morales (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 6). Entre toutes, la secte des esséniens mérite une mention spéciale; plusieurs critiques indépendants y distinguent le chaînon intermédiaire qui relie le Judaïsme post-exilique au Christianisme primitif, peut-être par l'entremise du mouvement baptiste johannite (H. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p. 448-449). D'après les enquêtes des spécialistes les esséniens constituaient une espèce d'ordre monastique et pratiquaient deux catégories d'ablutions : les unes journalières, les autres administrées à des dates fixes pour l'admission au noviciat, au degré moyen et à l'entrée définitive dans l'ordre (H. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p. 448-449). Les ablutions journalières étaient surtout des rites d'expiation substitués aux sacrifices sanglants de la loi mosaïque et opérant pour cette raison la rémission des péchés (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 5).

Plus que les bains rituels des esséniens, le baptême des prosélytes et celui de Jean-Baptiste se rapprochent de l'initiation baptismale chrétienne; le baptême des Prosélytes, dit-on, lui céda sa valeur de rite d'initiation, celui de Jean son symbolisme moral et messianique, enfin les mystères païens lui communiquèrent la doctrine du corps mystique, de l'Esprit et de la causalité sacramentelle (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 5, 6, 7).

3) *Le baptême chrétien et le baptême de Jean.* — Entre le baptême chrétien et celui des prosélytes les rapports sont obscurs, difficiles à préciser; ils sont d'autant plus sûrs avec le baptême des Johannites, puisque la tradition nous renseigne sur les liens de dépendance qui unissent les deux rites, et que les critiques sont d'accord pour sanctionner en cette matière le témoignage de la tradition. (A. von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, Berlin, 1913, p. 51-63. Cet ouvrage cite à l'appui d'une dépendance entre le baptême chrétien et celui de Jean-Baptiste (p. 53, n. 1) : Hœnnike, Feine, Schlatter, A. Seeberg, Windisch, H. Holtzmann, Rendtorff, von Dobschütz, R. Knopf, Dibelius, Heitmüller.) On ne conteste plus, en effet, les relations multiples qui ont existé entre la mission de saint Jean-Baptiste et celle de Jésus et des Apôtres. D'une part, Jean prêta au Seigneur plusieurs de ses disciples (Joan., I, 35-51), et d'autre part, l'Église lui emprunta la forme de ses prières (Luc., XI, 1) et l'organisation du jeûne public (Marc., II, 30). Jésus lui-même reconnut l'autorité divine du Baptiste et il lui rendit témoignage, dès le début de son ministère, en acceptant le baptême d'entre ses mains. Peu de faits dans la tradition synoptique sur la vie de Jésus sont aussi dignes de foi que le baptême dans les eaux du Jourdain (H. Windisch, *Taufe und Sünde im Altesten Christentum bis auf Origenes*, Tubingue, 1908, p. 74). En niant l'historicité de ces récits, l'hérétique Marcion manque vraiment de sens critique. Plutôt que d'avoir inventé cette scène, les premiers chrétiens, à plus d'une reprise, s'en trouvèrent embarrassés, et en retouchèrent les données primitives pour rendre compte, sans offenser la sainteté de Jésus, de l'acte d'apparente pénitence qu'il posa au début de son ministère.

Matthieu met en lumière que le Baptiste reconnut son infériorité (Matth., III, 14), Luc ajoute que Jean n'a pas nourri d'ambitions messianiques (Luc., III, 15) et il retranche de son évangile la parole dans laquelle le Christ reconnaît dans son Précurseur le prophète Élie (Luc cependant a laissé subsister cette parole dans l'évangile de l'enfance : Luc., I, 17. Ce qui prouve combien souvent les affirmations des critiques sont arbitraires); enfin les Actes introduisent une subordination complète entre Jésus et le Baptiste tant pour son baptême que pour ses disciples et sa prédication (Act., I, 5; XI, 16; XIII, 23; XVIII, 25; XIX, 3). Durant l'âge apostolique on éprouve les mêmes difficultés et l'on s'ingénie à leur trouver de nouvelles solutions (W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, Tubingue, 1909, p. 100 sq.).

Par l'attitude bienveillante de Jésus à l'égard de Jean-Baptiste et par leurs relations personnelles avec le Précurseur, les Apôtres et les premiers fidèles de l'Église de Jérusalem étaient prêts à reprendre le baptême johannite. Plusieurs raisons les y ont déterminés, en particulier le contenu essentiellement identique des prédications du Baptiste, de Jésus et des Apôtres. Jean conféra son baptême en vue du royaume et de la venue de l'Esprit (Marc., I, 7 parall.; Matth., III, 7-10; Luc., III, 7-9); or, à leur tour les Apôtres vécurent dans l'attente des temps eschatologiques, (Rom., VIII, 11, 14, 23; II Cor., I, 21; V, 5; Eph., I, 13; I Petr., I, 3; Tit., III, 5-7; Rom., VI, 3, 8; Gal., III, 26-29; Act., II, 38, XXVI, 18), et ils eurent conscience de posséder la vertu de l'Esprit et de transmettre aux fidèles ce don messianique par excellence, en même temps que la rémission des péchés (von Stromberg, *op. cit.*, p. 57-58). L'initiation chrétienne renouvelant le bienfait de l'adoption divine accordée pour la première fois au Messie, il est naturel que l'Église primitive se soit inspirée pour en régler les cérémonies, du baptême de Jésus (von Stromberg, *op. cit.*, p. 133-140).

De l'emprunt du baptême au mouvement johannite quelques traces subsistent dans les Actes des apôtres. Saint Pierre, en présence de Corneille et de ses familiers, définit l'ablution chrétienne comme le baptême que Jean a prêché (Act., X, 37. Cf. Windisch, *op. cit.*, p. 90-91). Saint Paul est tout aussi explicite dans son discours d'Antioche de Pisidie, bien qu'il accorde au rite chrétien une supériorité pour la justification et la rémission des péchés (Act., XIII, 38). En outre, nombreux sont les passages scripturaires qui décrivent identiquement les deux baptêmes (Act., II, 38; V, 31; X, 43; XIII, 38; XXII, 16, 18. — Luc., I, 77; III, 3; Marc., I, 4); les textes qui accordent une plus-value à l'ablution chrétienne, prouvent simplement que le même rite a reçu dans l'entre-temps un complément — de vertu et d'efficacité par l'invocation du Seigneur ressuscité (Act., I, 5; Luc., XXIV, 49; Joan., XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7-14; Matth., III, 11; Act., XI, 16).

Quasi unanimes à reconnaître l'emprunt du rite baptismal chrétien au ministère du Précurseur, les critiques se divisent sur le sens de l'ablution johannite. S'autorisant du témoignage de Josèphe sur le Baptiste, les uns n'attribuent au baptême de Jean qu'une valeur symbolique; les autres réservent leur jugement (Windisch, *op. cit.*, p. 77) ou interprètent le rite johannite en fonction des croyances sacramentelles des milieux gréco-romains (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 7; von Stromberg, *op. cit.*, p. 56; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2e éd., Giessen, 1924, p. 159-160).

Si le baptême chrétien dérive par l'ablution qui en constitue la cérémonie principale, du ministère de Jean-Baptiste, il ne tarda pas à s'en distinguer par l'invocation du nom de Jésus. Cette innovation, note H. Windisch, se rattache à la croyance, aussi bien païenne que juive, en l'efficacité sacramentelle des noms divins; subsidiairement elle signifiait que le baptême était conféré sur l'ordre du Seigneur et qu'il était efficace en vertu de ce précepte divin

(Windisch, *op. cit.*, p. 88, n. 3). Bientôt une deuxième innovation s'introduisit, notamment dans la notion de la pénitence si intimement connexe avec celle de l'ablution. Pour parler en termes techniques le τόπος μετανοίας se déplaça. Jean-Baptiste s'appuya sur les promesses messianiques et eschatologiques des Prophètes, mais son ministère effleura à peine les consciences et échoua lamentablement. Dans ces conditions il fallait pour reprendre sa prédication, faire appel à un thème de pénitence plus puissant. La croyance en la mort rédemptrice de Jésus fut le nouvel argument tout indiqué. La miséricorde divine ne s'était pas lassée de poursuivre le salut de l'humanité; elle offrait dans la passion douloureuse et la mort du Seigneur un gage autrement sûr de rédemption (Windisch, *op. cit.*, p. 87-88; — Cf. Act., v, 31; xi, 18; xvii, 30; xxvi, 20).

Il n'est pas difficile d'indiquer les raisons qui ont introduit cette nouvelle prédication. Après les apparitions du Ressuscité, en Galilée et à Jérusalem, les Apôtres retrouvèrent la foi en Jésus (Luc., xxii, 31-32. Cf. Windisch., *op. cit.*, p. 89-94); cette expérience, ajoute-t-on, leur apprit qu'à côté de la pénitence johannite une nouvelle voie de salut était ouverte aux pécheurs (von Stromberg, *op. cit.*, p. 60-63). Rien de plus naturel que d'attribuer ce bienfait de la miséricorde divine à la passion de Jésus. Si les fautes étaient une deuxième fois pardonnées, c'est que le Christ était mort pour les péchés (I Cor., xv, 3). Infailliblement la nouvelle conception se fraya son chemin; lorsque saint Paul se mit à prêcher l'Évangile, il était devenu un article de foi commune que la vertu du baptême dérive mystiquement de la passion du Rédempteur (I Cor., xv, 3).

Un troisième élément spécifiquement chrétien acheva de transformer le baptême de Jean, c'est à savoir le don du Saint-Esprit. Au début de la prédication chrétienne l'Esprit-Saint était reçu par les croyants comme un principe de charismes en dehors de tout rite sacramentel; progressivement par des raisons multiples, il fut rapproché du baptême. Chez les peuples sémitiques, affirme-t-on, l'Esprit manifeste comme une inclination naturelle pour les eaux : c'est lui qui se reposa d'après la Bible sur les eaux tumultueuses du chaos, et c'est lui encore qui descendit sur le Christ dans les eaux du Jourdain (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 7-8). A l'époque du Seigneur les Sémites considéraient les rivières comme le séjour permanent ou transitoire d'êtres divins, voire de la divinité suprême elle-même (II Reg., v, 8; Joan., v, 4), et ils attribuaient à l'eau la vertu mystérieuse de chasser les mauvais esprits (Heitmüller, *op. cit.*, p. 9-10). Il était par conséquent naturel d'expliquer la vertu purificatrice des ablutions rituelles par l'inhabitation d'un principe divin. Une fois cette dernière croyance universellement admise, le baptême devint un rite spécifiquement chrétien opérant la rémission des péchés, l'appartenance au Christ et la réception du don messianique par excellence, le don du Saint-Esprit.

Saint Paul a-t-il le premier compris la communication de l'Esprit parmi les effets du baptême? D'aucuns l'ont soutenu. Paul aurait été le premier à concevoir le Saint-Esprit, non plus seulement comme un principe de prodiges et de charismes, mais comme une source divine de vie morale et religieuse, comme le bien spirituel par excellence échéant de droit à tous les chrétiens. En reprenant aux Églises palestiniennes la doctrine sur l'appartenance des baptisés au Seigneur, consécutive à l'invocation du nom de Jésus, en identifiant le Christ glorifié et l'Esprit, saint Paul conclut que tous les chrétiens sont unis par le baptême à l'être pneumatique du Christ, en d'autres termes que tous les fidèles reçoivent par le baptême le don de l'Esprit.

Pour justifier cette prétendue innovation introduite par la théologie paulinienne, R. Knopf fait appel à d'autres arguments à ses yeux plus démonstratifs et plus sûrs (R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905, p. 279-290). En premier lieu il insiste sur l'expérience des fidèles. Le moment de la réception du baptême coïncidant avec la tension maxima des espérances religieuses, les nouveaux initiés manifestèrent chaque fois par un enthousiasme chaleureux, les sentiments de joie et de bien-être spirituel dont ils étaient remplis (Act., x, 46; xix, 6). Ils reconnurent facilement dans ces transports la possession de l'Esprit. Ajoutez au contenu de l'expérience religieuse la doctrine sur l'Église et sur la nécessité du ministère apostolique. L'Église étant considérée comme l'intermédiaire divin des biens messianiques, on était obligé d'attribuer leur communication précisément au rite constitutif de la communauté ecclésiastique, c'est-à dire à l'ablution baptismale. Enfin, l'Esprit lui-même pouvait difficilement choisir un autre moment plus efficace pour sa venue que celui de la réception du baptême. Il n'y avait pas pour lui de temples aussi bien préparés que les âmes des néophytes. Bref, dès avant la prédication paulinienne, l'Esprit pénétra le bain baptismal. Saint Paul se contenta de reprendre cette doctrine et de l'accentuer (I Cor., xii, 13; vi, 11; Hebr., vi, 2, 4; Tit., iii, 5. Voir aussi Act., viii, 5-16; xix, 1-6; Joan., iii, 1; I Joan., v, 8; *Barn.*, xi, 9; xvi, 8 et Hermæ *Sim.*, IX, xiii, éd. Funk, t. i, p. 74, 88, 600-602).

De toutes les raisons mises en avant par R. Knopf, H. Holtzmann développe surtout la première, celle tirée de l'expérience religieuse des premiers fidèles, Il s'appuie ensuite sur les textes prophétiques (Act., ii, 16-21) et il ajoute que la substitution du baptême, identifié avec la circoncision du cœur annoncée par les prophètes, à la circoncision de la chair exerça une grande influence (Holtzmann, *op. cit.*, t. i, p. 454-452). Par contre Heitmüller insiste sur l'emprise de la théologie paulinienne et sur les croyances sémitiques en l'affinité de l'Esprit pour les eaux en général, et particulièrement pour l'eau des purifications religieuses (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 21-26).

Parmi les auteurs qui se sont préoccupés d'écrire l'histoire ancienne du baptême, A. von Stromberg a conçu sans contredit l'hypothèse la plus nuancée. A son avis ce qui détermina le rapprochement définitif du baptême et de l'Esprit, ce furent les croyances messianiques et eschatologiques des communautés judéo-chrétiennes. D'une part, le baptême étant devenu le sacrement eschatologique par excellence, et, d'autre part, le Saint-Esprit étant prêché et reçu comme le bienfait des temps révolus, il était nécessaire d'accomplir la liaison des deux croyances. Le concile de Jérusalem consacra officiellement le rapprochement (Act., x, 47; xi, 17; xv, 7. Cf. Eph., i, 13), et pour traduire sa foi en acte, il rattacha la communication de l'Esprit par une cérémonie distincte au rite du baptême. Les suites de cette décision furent des plus importantes. En premier lieu la notion de l'Esprit fut purifiée, sublimisée, « moralisée ». Aussi longtemps qu'on avait considéré la circoncision juive comme le rite transmettant les biens spirituels de l'âge messianique, on s'était contenté d'attribuer à l'Esprit l'infusion des charismes et l'accomplissement des miracles. La circoncision ayant perdu toute valeur religieuse, l'Esprit hérita de tous ses privilèges et de toute son efficacité. En second lieu, sous l'emprise de l'Esprit, le caractère sacramentel du baptême se renforça. Désormais il communiqua tous les biens de l'ère messianique, l'héritage céleste y

compris (Rom., VIII, 23; II Cor., I, 22; V, 5; Eph., I, 44). Enfin le rapprochement de l'ablution baptismale et de l'Esprit faussa les traditions sur les origines de l'Église et le ministère de Jean-Baptiste. Tandis que Luc et Matthieu parlent encore du baptême de feu annoncé par le Précurseur, Marc mentionne uniquement le baptême de l'Esprit et vise déjà formellement le rite chrétien (Matth., III, 11; Luc., III, 16; Marc., I, 8). Dans la suite la foi des fidèles opposa le baptême de Jésus à celui du Baptiste (Act., I, 5; X, 45-48; XI, 16); elle affirma la supériorité de l'ablution chrétienne (Marc., I, 8; Matth., III, 11; Luc., III, 16) au point de rejeter le baptême de Jean comme une initiation insuffisante au règne du Messie. Telle est la conclusion qui découle des Actes dans les passages où ils racontent la conversion de Corneille, l'initiation complémentaire des Samaritains et des Johannites éphésiens (Act., XVIII, 26-28; XIX, 1-6). Dans leur forme actuelle, ces trois narrations sont des faux. L'évolution du baptême n'est d'ailleurs qu'une suite naturelle de celle accomplie par le christianisme primitif lui-même, qui d'une secte juive se développa en une Église universelle par l'entrée des hellénistes et des païens convertis (von Stromberg, *op. cit.*, p. 45-62, 117-125, 140-159).

La théologie baptismale de saint Paul et celle de l'âge postapostolique confirmèrent définitivement les transformations doctrinales insensiblement accomplies. Toutefois, plus tard, d'après H. Holtzmann, de nouvelles tendances se firent jour poussant cette fois à séparer les deux rites précédemment réunis. Le conflit apparent entre la sainteté des baptisés au jour de leur initiation et les fautes morales commises après le baptême, le désir de réserver l'Esprit au degré supérieur de la hiérarchie, amenèrent tout doucement les théologiens de l'époque à introduire une communication postbaptismale de l'Esprit, privilège exclusif des Apôtres, et susceptible d'être renouvelée. Ce fut l'origine des sacrements de confirmation et de pénitence (H. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p. 456-457).

Jusqu'à présent nous n'avons pas insisté sur l'influence de l'Apôtre des gentils, ni sur celle des mystères païens. Il va de soi que tous les auteurs indépendants accordent, surtout en matière de théologie baptismale, une grande importance à la doctrine paulinienne. Saint Paul, affirme-t-on, fut un esprit trop puissant pour reprendre les rites et la théologie de l'Église judéo-chrétienne sans leur imprimer la marque distinctive de sa personnalité. Dans les lettres pauliniennes la doctrine du baptême est enveloppée de mystère : on a franchi les limites d'une expérience religieuse normale pour se lancer et se perdre dans les effusions vagues de sentiments profondément mystiques. Si les religions à mystères ont influencé la doctrine baptismale, c'est par l'entremise de Paul, originaire de Tarse, prédicateur à Antioche; c'est par ces deux cités très hellénisées que les doctrines des religions à mystères se sont glissées dans les croyances de l'Église apostolique.

4) *Le baptême chrétien et les religions à mystères.* — En mentionnant les mystères gréco-romains, nous soulevons le problème si vivement débattu, des prétendues relations entre le christianisme naissant et la religiosité hellénistique. G. Anrich, A. Schweitzer, G. Wobbernim nient catégoriquement toute dépendance, même partielle, de la théologie paulinienne et johannique, à l'endroit des mystères. A. Jacoby, J. Geffcken, C. Clemen, F. Cumont se montrent presque aussi réservés. Par contre A. Harnack, P. Wendland, H. Lietzmann, A. Dieterich affirment une compénétration certaine des mystères ethniques dans le christianisme. Reitzenstein n'hésite pas à qualifier de très larges et très substantiels les apports des croyances et des rites païens. Signalons ici les faits et les chefs de doctrines sur lesquels les partisans d'une transformation « religioniste » du baptême s'appuient communément : 1° l'importance grandissante accordée à l'élément sacramentel considéré en lui-même : Joan., XIX, 34; I Joan., V, 6; 2° le baptême pour les morts pratiqué dans les communautés pauliniennes (I Cor., XV, 29) et les rites similaires païens (Platon, *République*, II, 7, éd. Marsilius Ficinus : *Libros autem circumferunt Musaei et Orphei, Lunae et Musarum filiorum, secundum quos sacra celebrant, persuadentes non privatis solum, verum etiam civitatibus solutiones et purgationes scelerum per sacrificia cum ludorum oblectamentis fieri, et viventibus et defunctis : quas quidem Teletas, id est, expiationes vocant, quae nos ab illis quae illic mala sunt, liberent*; *Orphica fragmenta*, n° 232, éd. O. Kern, Berlin, 1922, p. 245; le baptême pour les défunts des religions mandéenne et égyptienne : voir R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 2e éd., Leipzig, 1920, p. 88-94); 3° l'invocation magique du nom de Jésus (J. Weiss-R. Knopf, *Das Urchristentum*, Gœttingue, 1917, p. 497-498), surtout dans le passage classique de la première lettre aux Corinthiens : I Cor., VI, 11; 4° enfin parmi les effets du baptême : la purification (Hebr., X, 22; Joan., XIII, 10; Eph., V, 26; I Cor., VI, 11; Act., II, 38), la consécration et la justification des mystes (I Cor., VI, 11), la nouvelle création (Gal., VI, 15; Rom., XII, 2; II Cor., V, 17) et la régénération (Joan., III, 5; Tit., III, 5; I Petr., II, 2. Cf. I Petr., I, 3, 23), la circoncision spirituelle (Col., II, 11 sq.), le revêtement mystique du Christ (Gal., III, 27), l'union à la passion et à la résurrection du Sauveur (Rom., VI, 3 sq.). Voici les parallèles les plus instructifs. Le concept d'une régénération spirituelle se retrouve, d'après Tertullien, dans les mystères d'Éleusis (Tertullien, *De baptismo*, V :... *Certe ludibus Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere præsumunt*), dans un traité du Corpus hermétique (*Corpus hermeticum*, t. IV et XIII. — Cf. W. Scott., *Hermetica*, t. I et II, Oxford, 1924-1925. — G. Heinrici, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, Leipzig, p. 202 sq.) et dans l'initiation isiaque (Apulée, *Metamorph.*, XI, 21, 23, 24. — Cf. C. Clemen, *Der Isiskult nach Apulejus und das Neue Testament*, dans *Neutestam. Studien für G. Heinrici*, Leipzig, 1914, p. 28-39). En outre le culte d'Isis atteste le revêtement mystique des mystes, rite qu'on juxtapose au texte déjà cité de l'épître aux Galates (Gal., III, 27. — Cf. L. J. Ohleyer, *The Pauline formula Induere Christum with special reference to the works of St. John Chrysostom*, Washington, 1921. — Voir Apulée, *Metamorph.*, t. XI, p. 21, 23, 24). Dans le même ordre d'idées on signale aussi pour les cultes de Dionysos, de Sabos, de Cybèle et d'Attis, l'identification mystique des prêtres avec la divinité qu'ils honoraient de leurs rites sauvages, les mascarades sacrées des mystères de Pheneos (masque de Déméter), du culte de Mithra et de celui de quelques divinités-poissons grecques ou assyriennes (Pausanias, *Græc. descript.*, VIII, 15, 3. Cf. W. Bousset, *Manichäisches in den Thomasakten*, dans *Zeitsch. fur die Neut. Wiss.*, 1917-1918, et C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2e éd., Giessen, 1924, p. 162-163). En 1921, R. Eisler conjectura une prétendue équation gématrique entre les noms de Ἰησοῦς et le terme χίτων pour en conclure à l'influence subie par la théologie paulinienne (R. Eisler, *Orpheus the Fisher*, 1921, p. 71).

Rappelons enfin les prétendus témoignages en faveur de la croyance en la participation mystique des initiés à la mort et à la résurrection des dieux-sauveurs : on les trouve dans les mystères de Sérapis, (Lettre d'un nommé Appollonius, dans *Papyrus pari*-

sinus, 47, éd. Witkomski, *Epistolae privatae græcae*, 2e éd., n. 48); d'Osiris, (Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, dans *Golden Bough*, 3e éd., t. VI), d'Isis (Apulée. *Metamorph.*, t. XI, p. 21), dans la *simulata occisio* du culte de Mithra (*Vita Commodi*, IX, d'après Frazer, *Balder the Beautiful*, 1913, t. II, p. 277) et les rites expiatoires du taurobole (Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, XVIII. Cf. Clemen, *Zu Firmicus Maternus*, dans RhM, 1920, p. 355 sq.). Il est plus difficile de rechercher dans les milieux païens quelques antécédents au baptême, à l'ablution proprement dite (Steinbeck, *Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Christentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe*, dans *Neue Kirchl. Zeit.*, 1910, p. 796 sq.; K. Hartte, *Zum semitischen Wasser-Kultus*, Tubingue, Dissertation, 1912.; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, voir *Baptism* et *Initiation*, t. II et VII, Édimbourg, 1909 et 1914). Les lustrations observées dans l'Inde (Grimm, *Die Lehre des Buddha*, 2e éd., 1917, dans Clemen, *Religionsgesch. Erklärung*, 2e éd, p. 160, n. 4), les bains du culte d'Érida en Babylonie (Wernle, Zimmern, Heitmüller, dans Clemen, *op. cit.*, p. 160, n. 2), les ablutions mandéennes (Coppens, *L'imposition des mains*, p. 363, n. 1, 2, 3) n'ont aucun lien historique avec l'initiation chrétienne. Sans doute, les Mandéens se sont de tout temps distingués par la multiplicité et l'importance de leurs bains rituels; mais les origines de la secte sont obscures. Plonge-t-elle dans le passé des religions persane ou assyro-babylonienne, ou doit-elle remonter au polythéisme vulgaire et aux croyances primitives des Araméens? Les spécialistes hésitent à donner leur avis (Coppens, *op. cit.*, p. 363-365). Nous savons par ailleurs que les Mandéens, pour tout ce qui regarde leurs pratiques d'initiation, ont fait des emprunts aux rites johannites, sinon chrétiens.

Dans les mystères ethniques du paganisme décadent les bains rituels n'ont pas acquis d'importance (N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico. Biblioteca di scienze e filosofia*, fasc. 3, Rome, 1923). Dans les nombreux mystères : mystères de Dionysos, d'Orphée, de Déméter à Éleusis, mystères des Cabires à Samotrace et à Andinia, d'Osiris, d'Attis et de Cybèle, d'Adonis et de Mithra, le baptême n'a pas de relief. Comme rite de purification, un bain rituel est attesté dans l'initiation dionysiaque, peut-être dans les rites orphiques, dans les préparations aux mystères d'Éleusis (Turchi, *op. cit.*, p. 25 : *L'iniziando veniva spalmato di crusca e di argilla, indi bagnato di acqua*), et dans les rites mystériques eux-mêmes (Turchi, *op. cit.*, p. 64 : *La preparazione consisteva... in purificazioni che dovevano cancellare le impurita legali : bagni nell' Ilisso e nel mare...*; *ibid.*, p. 67 : 16, *Bedromione. E il giorno dedicato alla grande purificazione che avvenniva nel mare del Falero, dove gli iniziati si recavano di corso dietro l'invito : « o mysti, al mare! » tenendo ciascuno il suo porcellino. Il valore esorcistico del sale marino veniva accresciuto dal valore catartico del sacrificio del porcellino*), dans les mystères d'Isis (Turchi, *op. cit.*, p. 120). (Voir la peinture murale provenant d'Herculanum et conservée dans le musée de Naples); dans ceux d'Attis et de Cybèle (les fêtes du 27 mars ; *VI Kal. apr., Lavatio.* En outre, Dieterich et Reitzenstein font dériver le taurobole d'un rite primitif d'ablution : Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 2e éd., p. 32), et vraisemblablement dans ceux de Mithra (Tertullien, *De baptismo*, v. Voir le texte cité plus haut, col. 884). Mais nulle part il n'y a un rite d'ablution qui, pour la forme ou pour le sens, se juxtapose au baptême chrétien.

Cet aperçu des analogies païennes ne peut se terminer sans la mention des quelques concepts pauliniens, moins spécifiquement baptismaux, dans lesquels les partisans des hypothèses « religionistes » retrouvent les indices les plus sûrs de l'influence exercée par les mystères païens. Ce sont la participation à la nature divine, la gnose, la grâce et l'esprit (E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. apologétique*, 1920, t. III, col. 982-1004). Surtout le concept d'esprit fut habilement exploité par l'érudition philologique de Reitzenstein (Reitzenstein, *Die hellen. Mysterienreligionen*, 2e éd., p. 48 sq., 125 sq., 159 sq.).

A ces hypothèses religionistes s'opposent non seulement les exégètes catholiques, mais aussi nombre de protestants conservateurs et libéraux. Les premiers expliquent la doctrine baptismale par l'enseignement de Jésus et les révélations de l'Esprit, les autres insistent principalement sur l'expérience chrétienne et le génie religieux de saint Paul; les uns et les autres allèguent ensuite les croyances juives scripturaires ou rabbiniques, sur les grâces à conférer par le Messie. Voici comment von Stromberg s'est représenté l'origine et le développement de la doctrine paulinienne. A l'époque néo-testamentaire les milieux juifs attendaient la réalisation des promesses, parmi lesquelles ils comptaient en premier lieu le don du Saint-Esprit, de la réalisation de deux conditions bien distinctes : la réception de la circoncision et le renouvellement de l'alliance entre Dieu et son peuple (von Stromberg, *op. cit.*, p. 63-88, 104-116 : *Die Vorstellung vom Neuen Bunde in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Taufe in der Urgemiende* et *Geistesmitteilung und Beschneidung*. De la descente du Saint-Esprit sur les baptisés les premiers chrétiens ont conclu d'abord à l'avènement du règne messianique lui-même; puis frappés de la coïncidence constante entre la réception de l'Esprit et celle du baptême, ils ont reconnu dans le baptême la nouvelle Alliance et la circoncision spirituelle des nouveaux fidèles (von Stromberg, *op. cit.*, p. 117) : *Wir müssen uns nach einem konkreten Ausgangspunkte umsehen um von hier aus den Versuch zu machen, uns die Geschichte der Urtaufe zu rekonstruieren... Ein solcher Ausgangspunkt ist gegeben : er ist der Gedauke... des voll wertigen Ersatzes der Beschneidung durch die Geistesmittellung... Als ein zweites hochwichtiges Moment kommt die Ueberzeugung der Urgemeinde hinzu, in ihrem Heil sei der neue Bund mit seinen Gnadengutern verwirkücht* au point de lui appliquer le terme « sphragis » (von Stromberg, *op. cit.*, p. 89-103). Bref, ils n'ont pas tardé à transposer sur l'ablution baptismale tous les biens spirituels que la foi de leurs Pères avait rapprochés des espérances messianiques.

VI. Doctrine des Églises judéo-chrétiennes sur le baptême. — 1. *Les sources.* — Pour déterminer la doctrine baptismale des Églises judéo-chrétiennes, on assigne comme sources d'abord les chapitres des Actes qui décrivent la prédication des Apôtres à Jérusalem, en Judée et en Samarie, puis les passages des Synoptiques qui se rapportent au ministère de Jean-Baptiste et au baptême reçu par le Christ dans le Jourdain (von Stromberg, *op. cit.*, p. 45-62, 117-125, 133-139, 140-159 : *Die ä testen erkennbaren Entwicklungsphasen der urchristlichen Taufe, Die Entwicklung und Ausgestaltung des Taufritus in der apostolischen Zeit, Die Bedeutung der Taufe Jesu. Die Berichte der Apostelgeschichte, VIII, 15 f.; XVIII, 24 ff. und XIX, 1 ff.*). Malheureusement sur la distinction des sources des Actes et sur leur valeur respective, les avis des critiques sont fort partagés. Les exposer en détail nous mènerait trop loin, l'importance de ces recherches ayant été démesurément grossie en ce qui concerne l'histoire primitive du baptême (Voir J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, p. 174-177. On y trouvera analysée et discutée l'hypo-

thèse de R. Schütz, *Apostel und Jünger, Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums*, Giessen, 1921. — Sur les Actes consulter les ouvrages les plus récents : Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 1re et 2e éd., Leipzig, 1919-1921. — A. Loisy, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1920. — A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswerk*, Munster-en-W., 1921 — F. G. Foakes Jackson et Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*. P. I. *The Acts of the Apostles*. T. I. *The Jewish and Gentile Backgrounds*. T. II, *Criticism*. T. III, *The text of the Acts*, ed. by J. H. Ropes, London, 1920-1922-1926. — A. Camerlynck et A. Van der Heeren, *Commentarius in Actus apostolorum*, 7e éd., Bruges, 1923. — H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.*, t. II, *Mark., Luk., Joh., und Apostelgeschichte*, Munich, 1924. — H. H. Wendt, *Die Hauptquelle der Apostelgeschichte*, Giessen, 1925. — Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926. — L. Pirot, mot ACTES DES APOTRES, dans le *Supplément*, t. I, col. 42-86.

2. *La doctrine*. — Les Actes des apôtres dans les sections qui s'occupent des Églises judéo-chrétiennes, mentionnent le baptême des trois mille convertis le jour de Pentecôte (Act., II, 41), des Samaritains (Act., VIII, 21), de l'eunuque de la reine d'Éthiopie (Act., VIII, 38), de Saul de Tarse (Act., IX, 18), du centurion Corneille (Act., X, 48), d'Apollos et des Johannites éphésiens (Act., XVIII, 24 sq.; XIX, 1-6); ils le supposent en deux autres notices (Act., IV, 4 et VI, 7), en particulier, pour le groupe des cinq mille fidèles gagnés à la foi après le discours de Pierre et la guérison du boiteux. Mais les Actes passent sous silence les Apôtres, les frères du Seigneur, les saintes femmes et les quelque cent vingt disciples réunis au Cénacle et, le jour de Pentecôte, investis du don messianique de l'Esprit. Pour ceux-ci le baptême de Jean semble avoir été suffisant. Les critiques libéraux en concluent que l'ablution baptismale n'a pas été en usage dès les origines et que les baptêmes attestés dans les Actes (Act., II, 41) sont des fictions du rédacteur ou de la tradition apostolique. Ils confirment cette déduction, par l'exemple d'Apollos et des Johannites éphésiens, décrits dans les sources des Actes comme des chrétiens parfaits avant d'avoir reçu le baptême de l'Esprit (Weiss, *Das Urchristentum*, p. 36-37). Mais c'est une erreur d'appeler Apollos et les Johannites d'Éphèse des chrétiens avant leur entrevue avec saint Paul et ses collaborateurs. Nous espérons l'avoir démontré contre les hypothèses de von Stromberg, J. Weiss, A. Loisy, Ch. Guignebert (Coppens, *L'imposition des mains*, p. 212-219). Quant au groupe des premiers fidèles, leur situation est tout à fait spéciale : on peut conjecturer qu'ils ont reçu, par privilège, dans le commerce assidu avec le Maître, la rémission de leurs péchés. (Déjà l'antiquité a soulevé le problème du baptême des Apôtres. Voir H. Swete, *Zwei neue Evangelienfragmente*, 1908, d'après von Stromberg, *op. cit.*, p. 134, n. 2 : Ἐγὼ δὲ καὶ οἱ μαθηταί μου οὓς λέγεις μὴ βεβαμμένους, βεβάμμεθα ἐν ὕδασι ζωῆς αἰωνίου τοῖς κατελθοῦσιν ἀπὸ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.) Plusieurs données de la tradition évangélique y font allusion : la parole du Christ au moment du lavement des pieds des Apôtres (Joan., XIII, 10; XV, 3) et la rémission des péchés accordée au paralytique (Matth., XI, 2). L'ordre baptismal du Seigneur ressuscité ne s'adresse pas aux premiers membres de l'Église, mais à ceux qui s'y joindraient, par la prédication apostolique, après la descente de l'Esprit. Pour les fidèles incorporés directement par Jésus le baptême de Jean complété par la prédication du Seigneur, la pénitence johannite jointe à la vertu sanctificatrice de l'Évangile furent jugés par le Christ lui-même une purification directe, sûrement efficace. Nous proposons cette hypothèse, quitte à l'abandonner si on la trouvait insuffisante. Saint Thomas d'Aquin, bien qu'il estime plus vraisemblable que les Apôtres aient été baptisés, n'est pas affirmatif : *Summa theologica*, III, XXXVI, 6, 2; LXXII, 6, 2; LXXXIV, 7, 4. Voir le premier texte : *Ad secundum dicendum quod... intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos sive baptismo Joannis sicut nonnulli arbitrantur, sive, quod magis credibile est, baptismo Christi.* Saint Thomas, soucieux de la difficulté du problème, se contente de citer un texte de saint Augustin. Dans le troisième passage il est plus catégorique : *Christus non est usus baptismo quem constituit... quia ad ostendendam misericordiam et virtutem suam, effectum hujus sacramenti sine sacramento præbebat.* C'est donc le fondement de notre explication. (Cf. *Catech. Trid.*, *De baptismo*, n. 21.)

Introduit par les Apôtres sur l'ordre formel du Maître, le baptême fut considéré dès les débuts comme un bain de purification et de sanctification. La tradition synoptique a conservé deux paroles du Christ dans lesquelles sa passion est présentée comme un baptême (Marc., X, 38; Luc., XII, 50). Ce qui prouve que déjà avant saint Paul le bain baptismal fut mis en rapport avec la passion du Sauveur et interprété comme une participation mystique à sa mort et à sa résurrection. (Pour déterminer le sens du baptême judéo-chrétien, les auteurs indépendants partent d'un double point de vue : le baptême primitif consiste dans un bain rituel et dans une invocation magique du nom de Jésus. Nous avons déjà vu que cette dernière allégation n'a pas d'appui dans les textes bibliques.)

En premier lieu le baptême incorpore dans la société du Messie. Cet effet s'exprime par la confession de la messianité de Jésus et par la pénitence, la conversion morale et religieuse, condition indispensablement requise par les Prophètes pour l'avènement du royaume messianique. Sous son aspect terrestre et préparatoire ce règne du Messie constitue l'Église, et c'est pourquoi par le baptême l'Église se recrute et se développe : *Qui ergo receperunt sermonem ejus, baptizati sunt; et appositae sunt in die illa animae circiter tria millia* (Act., II, 41). Instaurant la nouvelle société religieuse, le baptême confère le droit de participer à la rémission des péchés, au don de l'Esprit et à la table du Seigneur (Act., II, 38; V, 31 sq.; X, 34 sq.; XX, 32; XXVI, 18). Fait curieux : alors que dans les écrits johanniques, pauliniens et post-apostoliques, la défaite du démon est à plusieurs reprises soulignée, les Actes n'en soufflent mot (cf. Eph., VI, 12; IV, 27; Joan., XIII, 2, 17; XVII, 15; I Petr., V, 8). Ce qui démontre une fois de plus combien précaire est la théorie de Heitmüller et de ses partisans sur l'efficacité magico-religieuse, exorcisante, des noms divins.

L'effet propre du baptême, le mieux saisi dans les communautés judéo-chrétiennes, fut la rémission des péchés (Les auteurs indépendants en conviennent : Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 32-33; Knopf. *Das nachapostolische Zeitalter*, p. 280-282; Weinel, *Biblische Theologie*, p. 458-459).

Cette croyance resta l'expression la plus simple, surtout populaire, des grâces du baptême, plus facile à comprendre par les fidèles que les développements pauliniens sur l'union mystique avec le Christ (Act., II, 38; X, 46; XX, 11, 16; XXVI, 18; I Cor., VI, 11; Eph., V, 6; Hebr., X, 22; Joan., XIII, 10; III, 25; Tit., III, 5; I Petr., III, 21; *Barnab.*, XI, 10; Hermæ, *Mand.*, IV, III, 1). Mais cette foi ne fut jamais « massive » ainsi que le prétendent les auteurs indépendants. Pénétrée de la toute-puissance divine, l'ablution baptismale transforme les âmes et leur confère une pureté surnaturelle, religieuse et morale.

Trois formules expriment dans les Actes l'aspect

positif du baptême. Le rite s'accomplit au nom (Act., VIII, 16; XIX, 5), dans (Act., X, 48) et sur (Act., II, 38.) — ('Επί est la leçon à préférer parce qu'elle est la plus difficile à expliquer : *Proclivi scriptioni præstat ardua*) — le nom du Seigneur Jésus. Les trois prépositions, nous l'avons vu, col. 873, possèdent le même sens, mais la signification est à chaque fois diversement nuancée. 'Ev et 'επι marquent la puissance et l'autorité de celui qui opère les effets du baptême; εἰς, au contraire, exprime la fin ou le résultat de l'ablution baptismale. Bref, le baptême détermine l'union des fidèles avec le Seigneur : ils deviennent sa propriété mystique. En même temps, au moment où le rite sacramentel s'accomplit, la vertu de la passion rédemptrice de Jésus passe tout entière aux baptisés. A deux reprises saint Paul suppose comme étant de foi commune que le Christ est mort pour la rémission des péchés, et que le baptême est efficace en vertu de cette passion salutaire (I Cor., v, 3; Rom., VI, 3, 6, 9). Le même enseignement est sous-entendu dans les deux paroles du Christ déjà citées, où le terme « baptême » est pris dans une acception métaphorique sans qu'on puisse, pour cette raison, rejeter ces logia comme non authentiques (Marc., X, 38; Luc., XII, 50).

Dans les épîtres pauliniennes et les écrits johanniques la rémission des péchés et l'union au Christ impliquent la possession de l'esprit, qualité surnaturelle, communiquée aux chrétiens (voir l'article de É. Tobac, *Grâce*, dans *Dictionn. apologétique*, t. II, col. 324-344). Les Actes n'en parlent pas. Partout où l'expression πνεῦμα ἅγιον peut désigner un don créé de sanctification (Act., I, 2, 5; II, 4; IV, 8, 25, 31; VI, 3, 5; VII, 55; VIII, 15, 17, 19; IX, 17; X, 38; XI, 16, 24; XIII, 9, 52; XIX, 2*bis*), elle vise soit la collation de grâces actuelles, soit les grâces de la confirmation (Coppens, *L'imposition des mains*, p. 244-248, et p. 208-219). La plupart des auteurs indépendants en conviennent, mais uniquement pour les Samaritains et les Johannites éphésiens (voir von Stromberg, *op. cit.*, p. 36, n. 1). Nous croyons, au contraire, que les Actes n'ont jamais attribué le don postbaptismal de l'Esprit à l'ablution rituelle. Dans tous les passages qui s'y rapportent la distinction est observée (Act., II, 38; X, 44 sq., 47; XI, 16 sq.; IX, 17 sq.; VIII, 26 sq.; cf. VIII, 39; VIII, 5-25; XIX, 1-6).

En prenant comme point de départ cette opposition entre la rémission des péchés et le don de l'Esprit telle qu'elle apparaît dans les Actes VIII, 5 sq. et XIX, 1-6, A. Seeberg, H. Windisch, A. von Stromberg, A. Loisy concluent à l'identification du baptême chrétien primitif avec le rite johannique (von Stromberg, *op. cit.*, p. 51 sq.). Jésus, affirment-ils (von Stromberg, *op. cit.*, p. 51-57), ainsi que l'ancienne tradition se proclament les héritiers et les continuateurs du mouvement et du baptême johannites (Marc., XI, 30; Act., X, 37). L'opposition établie entre les deux baptêmes, celui du Christ et celui de Jean-Baptiste, n'aurait pas d'autre appui qu'un texte tardif, absent des Synoptiques (Act. I, 5. Cf. Luc., XXIV, 49; Joan., XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7-14), et il est possible que ce texte exprime le contraire de l'interprétation usuelle, qui affirme l'union la plus étroite entre le bain baptismal et le don de l'Esprit (Act., XI, 16). Enfin les deux rites reçoivent, de la manière la plus explicite, l'attribution des mêmes effets : la rémission des péchés (Act., II, 38; Luc., III, 3; cf. Act., V, 31; X, 43; XIII, 38; XXII, 16; XXVI, 18; Luc., I, 77; XXIV, 47; Marc., I, 4). On confirme ces observations en reconnaissant, contrairement au témoignage de l'historien Josèphe, à l'ablution du Baptiste une vertu sacramentelle de purification morale. Nier cette efficacité, ajoute-t-on, c'est perdre de vue les croyances rabbiniques contemporaines du Nouveau Testament, c'est ignorer l'estime peu commune dont a joui le baptême des prosélytes (von Stromberg, *op. cit.*, p. 59-55).

Nous aurons bientôt l'occasion d'étudier de plus près le baptême de Jean. Pour l'instant qu'il nous suffise d'appeler l'attention sur les données suivantes : 1° les effets positifs du baptême, déjà indiqués, le distinguent du rite johannique; 2° la parole des Actes (Act., I, 5) dans laquelle Jésus distingue les deux ablutions, johannique et chrétienne, doit s'entendre d'une réelle opposition; 3° enfin, la pénitence, jointe au baptême de Jean, est présentée par les Synoptiques comme le seul effet moral et religieux immédiatement poursuivi et atteint par le bain rituel du Baptiste. Il n'est pas question, d'aucune manière, d'une rémission sacramentelle des péchés. Cela admis, nous concédons que les Actes n'ont pas formellement exprimé l'effet positif du baptême qui s'appelle, dans la doctrine baptismale paulinienne, le don créé de « l'esprit ». Certes la grâce est comprise dans la rémission des souillures morales, mais il fut réservé à saint Paul de mettre en pleine lumière les beautés de cette grâce sanctifiante, infusée par le baptême. La révélation néo-testamentaire n'est close qu'avec la mort du dernier Apôtre, et c'est pourquoi l'Esprit a pu inspirer à saint Paul une doctrine baptismale, qui fut un commentaire authentique de l'enseignement de Jésus. (Sur la manière de concevoir ce commentaire conformément à l'enseignement de l'Église lire les judicieuses remarques de J. Van der Meersch, *Tractatus de Deo uno et trino*, Bruges, 1917, p. 527, sur les origines du *Logos* johannique : *Illa porro cognitio non nisi a Deo revelante potuit accipere Johannes : sive a Christo, hac in terra degente, sive a Spiritu Sancto post Christi ascensionem. Fieri potest ut Johannes cognoscendo naturam Filii Dei, ratiocinando judicaverit Filium Dei esse proprie Verbum et hoc docuerit*; *ibid.*, p. 528, n. 1 : *Etiamsi per ratiocinium ex praehabita cognitione conclusisset Johannes Filium Dei esse Verbum, haec tamen doctrina esset quoad nos divinitus revelata et fide divina credenda, quippe quae docetur in libro a Deo inspirato.*)

Un problème non moins important que celui de l'Esprit, concerne les relations du baptême et de la circoncision. Celle-ci, affirme von Stromberg (*op. cit.*, p. 118-121) fut seulement abrogée par la venue de l'Esprit dans les Églises helléno-chrétiennes. A Jérusalem, les fidèles de Palestine ayant constaté que les frères venus de l'hellénisme, non circoncis, avaient la pleine possession du Pneuma divin, (Act., XV, 8, cf. Eph., I, 13 sq.), le concile dépouilla la circoncision de sa valeur religieuse et de son caractère quasi-sacramentel; elle en transposa les effets sur le baptême et attribua désormais au rite baptismal chrétien le don messianique de l'Esprit. Cette reconstitution des faits toute fantaisiste s'appuie sur quelques hypothèses déjà partiellement réfutées : 1° l'existence de demi-chrétiens tels que les Samaritains, Apollos et les Johannites (En dehors des ouvrages cités de J. Weiss, A. von Stromberg, L. Loisy, lire Ch. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1923, p. 65-102); 2° l'identité primitive des baptêmes johannique et chrétien; 3° l'absence d'un double don de l'Esprit, le premier inhérent au baptême, le deuxième consécutif à l'ablution baptismale, identique au don messianique de la Pentecôte (sur cette importante question, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage déjà cité sur l'*Imposition des mains* et dans le *Supplément* au mot CONFIRMATION).

A l'appui de la distinction entre les grâces du baptême et la venue postbaptismale du Saint-Esprit,

on peut citer dans les Synoptiques les récits relatifs au baptême de Jésus. Attribuer à ce baptême une importance capitale pour l'histoire de l'initiation chrétienne, y voir une reproduction systématique des rites de l'Église primitive, inspirée par les préoccupations théologiques des Évangélistes (von Stromberg, *op. cit.*, p. 133-139), c'est s'égarer dans les opinions préconçues. Les Églises n'ont pas créé le récit des évangiles, mais le baptême historique de Jésus contribua à éclairer les premiers chrétiens sur le sens exact de l'ablution sacramentelle. Telle fut l'opinion des Pères (voir Ignace, *Ad Ephesios*, XVIII, 2; Tertullien, *De baptismo*, IV, VIII, IX; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 6), telle est l'opinion de l'Église formulée dans le Catéchisme de Trente (*Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*, pars II, cap. II : *De baptismi sacramento*, n. 20). Or de cette relation entre le baptême et son prototype biblique, il ressort que la communication de l'Esprit suivait régulièrement le rite de l'ablution. Dans toutes les versions évangéliques la distinction est clairement indiquée (Marc., I, 10; Matth., III, 16; Luc., III, 21. Cf. von Stromberg, *op. cit.*, p. 136-137); en outre, d'après le codex *D*, saint Luc compare le baptême à une régénération et il met la venue du Saint-Esprit en rapport explicite avec la prière du Sauveur (Luc., III, 21. Cf., l'*Évangile des Hébreux* et *celui des Ébionites*, dans von Stromberg, *loc. cit.*, p. 136-137).

Malgré cette distinction entre les grâces de l'initiation chrétienne, le baptême fut considéré dès les origines comme le rite capital; l'ensemble des bienfaits spirituels qu'il transmet aux fidèles, s'appelle déjà dans les Églises palestiniennes le « salut » (Act., II, 21, 40, 47; IV, 9, 12; XI, 14; XIV, 9; XV, 1, 11; XVI, 30-31; XXVII, 30-31; IV, 12; VII, 25; XIII, 26, 47; XVI, 17; XXVII, 34; XXVIII, 28; V, 31, XIII, 23). Cette rédemption est décrite en premier lieu comme une rédemption eschatologique, et en cela le baptême chrétien continua celui du Baptiste (voir, par exemple, le commentaire que donne saint Pierre de la prophétie de Joël : Act., II, 14 sq.), mais en même temps elle se réalise dès ici bas pour le principe spirituel du composé humain, et même partiellement pour l'élément corporel, dont l'immortalité est assurée par le gage de l'Esprit.

La rédemption baptismale est aussi une œuvre sacramentelle; et elle fut déjà considérée comme telle par les Églises de Palestine. Les critiques indépendants en conviennent et des auteurs plutôt conservateurs, comme von Stromberg, le reconnaissent aisément. En voici à leur avis quelques raisons : 1° la relation très tôt admise entre le baptême, la mort et la résurrection du Seigneur (von Stromberg, *op. cit.*, p. 59-63); 2° la foi des premiers fidèles en la réalisation objective, anticipée des prophéties messianiques (von Stromberg, *op. cit.*, p. 58-59, 123, 125, 127. L'auteur pense de cette manière expliquer l'origine du concept de la « régénération » et de « la nouvelle création » : *op. cit.*, p. 125-127); 3° le conflit latent dans la théologie paulinienne entre la justification par la foi et l'interprétation sacramentelle du baptême; preuve, ajoute-t-on, que cette dernière doctrine est un corps étranger (von Stromberg, *op. cit.*, p. 30-34. Voir surtout la conclusion : *op. cit.*, p. 33-34) par rapport à l'enseignement central et original de l'Apôtre des gentils. Nous aurons à revenir plus loin sur ce prétendu dualisme; constatons dès à présent, de l'aveu même des critiques non catholiques, l'apostolicité de la croyance en l'efficacité sacramentelle de l'ablution. Toutefois à l'adresse des auteurs indépendants trop souvent lamentablement ignorants de la doctrine catholique (on constate cette ignorance même chez des auteurs qui traitent *ex professo* du culte : voir R. Will, *Le culte*, Strasbourg, 1925. Von Stromberg, au contraire, est mieux inspiré : *op. cit.*, p. 26-27, 27-28, et surtout p. 29), distinguons cette causalité sacramentelle de toute vertu magique. Si les rites symboliques sont efficaces par eux mêmes, ils exigent toujours dans les sujets récepteurs quelques dispositions morales nécessairement requises, et ils n'exercent leur puissance que d'une manière instrumentale : en toutes les circonstances c'est le Christ céleste, glorifié et exalté, tout-puissant, qui est opérant, comme agent premier, dans les rites sacramentels (Act. V, 31, voir parmi les critiques protestants von Stromberg, *op. cit.*, p. 29 et T. Schmidt, *Der Leib Christi*, Leipzig, 1919, p. 47-49).

3. — *Les bains rituels juifs contemporains de la prédication apostolique.* — A l'époque de Notre-Seigneur on distinguait dans les milieux juifs quatre espèces d'ablutions rituelles : les ablutions prescrites par la Loi ou introduites par les écoles rabbiniques, les ablutions adoptées par les sectes juives dissidentes, surtout par celle des esséniens, le baptême des prosélytes et le baptême de pénitence prêché par saint Jean-Baptiste et par ses disciples.

C'était en cas d'impureté cérémonielle grave, dérivant par exemple de la lèpre (Lev., XIV, 1 sq.), des rapports sexuels (Lev., XV, 1 sq.), de l'attouchement d'un cadavre (Lev., XIX, 11 sq.), que la Loi prescrivait l'ablution totale. D'après un commentaire rabbinique du texte sacré, contenu dans *Mekhiltha Exod.*, XIX, 10, on étendit l'application de ces règles à tous les cas où la purification des vêtements était prescrite (Lev., XI, 25, 28, 40; XIII, 6, 34; Num., VIII, 7, 21; XIX, 10, 21, etc.). Ces ablutions rendaient aux croyants la sainteté extérieure, c'est-à-dire la pureté requise pour participer dignement au culte liturgique.

Bien distincts des rites lévitiques, pour le sens et pour la forme, étaient les baptêmes des Esséniens. Avant chaque repas les membres de la secte prenaient un bain; en outre, ils pratiquaient quelques ablutions spéciales pour l'initiation des nouvelles recrues. L'eau était sanctifiée et sa sanctification variait d'après la catégorie d'initiés qui s'y plongeaient. Les historiens n'ont pas encore dégagé avec certitude le sens de ces baptêmes. Les effets qui leur furent attribués (les initiés s'appelaient les καθαροί) semblent avoir dépassé une simple purification lévitique, cultuelle (voir F. C. Conybeare, *Essenes*, dans *Dictionary of the Bible*, 1903, t. I, p. 767-772; O. Holtzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e éd., Tubingue, 1906, p. 214 sq.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e édit., Tubingue, 1926; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2e et 3e édit., Mayence, 1925).

De toutes les ablutions juives contemporaines de l'âge apostolique le baptême des prosélytes et celui de Jean-Baptiste étaient les deux rites les plus importants. Dans une controverse entre les écoles d'Hillel et de Schammaï, le baptême des prosélytes est mentionné pour la première fois (*Pesachim*, VIII, 8; *'Edujjtoh*, V, 2; *Tosephta Pesachim*, VII, 13 (167): *Pesachim* 92 a; *Pesachim*, VIII, 36 b, 31). D'après la manière dont la dispute est rapportée le baptême des prosélytes était à cette époque un rite bien établi; son origine, par conséquent, remonte à plus haut, peut-être au premier siècle avant l'ère chrétienne.

D'après la Mischna et le Talmud, les Schammaïtes autorisaient le baptême immédiatement après la circoncision; les Hillélites, au contraire, assimilant l'impureté des gentils aux grandes impuretés prévues par la Loi (Num., XIX, 11 sq.), différaient le bain jusqu'au septième jour après la réception du signe de l'Alliance. D'après H. Strack et P. Billerbeck le texte

de la Mischna : « Quiconque vient du prépuce est comme celui qui vient du tombeau » (*Pesachim*, VIII, 8; *'Edujjoth*, v, 2) ne fut qu'un prétexte pour justifier cette distinction; le vrai motif consista dans l'interprétation nouvelle du baptême accréditée par les disciples d'Hillel. A l'origine la circoncision, le bain des prosélytes et l'offrande d'un sacrifice ne formaient qu'une seule et même cérémonie dont la résection du prépuce constituait le rite essentiel. Mais les Hillélites, mus par des sentiments d'humanité et inspirés par des préoccupations hygiéniques, introduisirent l'habitude de différer le baptême (*Jebamoth*, 47 a, 47 b Bar.), et bientôt celle de supprimer la circoncision pour les païens déjà antérieurement circoncis (*Jebamoth*, VIII, 9 a, 6; *Schabbath*, 135 a Bar.). Plus tard cette double innovation fut mise en rapport avec le fait que pour les femmes nécessairement le seul bain suffisait. L'école d'Hillel en profita pour accorder désormais au baptême l'importance capitale. Cette opinion fut exprimée sans ambages par R, Jehoschua ' b. Chananja en discussion avec R. Eli'ezer b. Hyrkanos (vers l'an 90 ap. J.-C. Cf. *Jebamoth*, 46 a Bar.; *Jebamoth*, 71 a; *Qidduschin*, III, 64 d, 20). R. Jehoschua' soutint que pour l'initiation le seul baptême suffisait. Les *Oracles sibyllins* l'ont suivi dans cette voie (*Oracula Sibyllina*, IV, 16 sq. : ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας), mais la masse des docteurs juifs, se tenant à l'écart de la controverse, continuèrent à prescrire les deux rites à la fois (*Jebamoth*, 46 a, 46 b; *'Aboda Zara*, 59 a, 57 a). En quelques localités, aussi longtemps que le Temple resta debout, on exigea comme troisième condition l'offrande d'un sacrifice (H. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, Munich, 1922, p. 107-108).

En plusieurs endroits le Talmud nous renseigne sur le rite du baptême et sur les cérémonies qui l'accompagnaient. A la suite d'interrogations destinées à purifier l'intention des candidats au moment de se faire recevoir dans la religion nouvelle (*Jebamoth*, 47 a Bar.), après l'accomplissement de la circoncision et la cicatrisation de la blessure, les initiés étaient conduits au lieu du baptême. Le rite s'accomplissait pendant le jour (*Jebamoth*, 46 b; *Jebamoth*, VIII, 8 d, 16; *Megilla*, II, 4; *Megilla*, II, 73 b, 59; *Megilla*, 20 a), en présence de deux ou de trois témoins choisis parmi les docteurs de la Loi non-ordonnés (*Jebamoth*, 46 b) (sur l'ordination juive, voir Coppens, *L'imposition des mains*, p. 162-169). Ceux-ci, au moment où l'eau recouvrait les candidats à moitié, leur adressaient quelques dernières recommandations (*Gerim*, I); lorsque les aspirants persévéraient dans leurs bonnes dispositions, ils étaient plongés dans la piscine et en remontaient en qualité d'Israélites accomplis (*Jebamoth*, 47 a, 47 b; *'Erubin*, 4 b). Pour les femmes et les enfants il y avait des prescriptions particulières. Par respect pour la pudeur, c'étaient des femmes qui conduisaient leurs sœurs à l'ablution baptismale, les docteurs se tenant au dehors (*Gerim*, I). Quant aux en ants des païens, s'ils étaient nés avant la conversion des parents, ils étaient circoncis et baptisés en même temps que le chef de la famille, mais ils conservaient le droit de résilier, parvenus à l'âge adulte, les engagements pris en leur nom (*Jebamoth*, 78 a; *Kethubboth*, 11 a).

Connu et pratiqué avant la venue et la prédication de saint Jean-Baptiste, le baptême des prosélytes a pu influencer le baptême de pénitence prêché par le prophète-précurseur (von Stromberg, *op. cit.*, p. 122-123). Mais à l'ablution baptismale se joignait chez Jean-Baptiste la confession des péchés. Pour le sens et l'efficacité, la distinction entre les deux baptêmes était plus grande encore. Jean-Baptiste ne procurait pas à ses disciples les purifications lévitiques, il n'agrégeait pas de nouveaux membres à la communauté religieuse d'Israël, mais par la pénitence dont le baptême était le symbole, il préparait les Israélites à l'imminence du royaume messianique. Nourri de l'Ancien Testament, le Précurseur a pu s'inspirer pour introduire son baptême, de quelques célèbres paroles prophétiques comme celles de Jérémie, d'Ézéchiel (Jer., XVII, 13; Ez., XXXVI, 25), paroles que la tradition juive a rapprochées de la sanctification messianique du peuple élu. Dans l'acte de conversion, c'est-à-dire dans le retour à Dieu, le baptême n'était pas un rite sacramentel efficace pour la rémission des péchés, et la pénitence sollicitée par le Baptiste n'était que le symbole des sentiments de componction animant les fidèles, et impliquant l'engagement en quelque sorte rituel à une vie de renouveau moral (Clemen, *op. cit.*, p. 159-160). Clemen remarque à bon droit qu'une parole comme celle de R. Jochanan b. Zakkai (Ier siècle ap. J.-C.) : *Weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein*, ne saurait décider de la controverse. Signalons comme parallèles isolés, d'interprétation douteuse, au mouvement johannique les baptêmes de pénitence pratiqués par Adam et Ève d'après l'Apocryphe bien connu (*Das Leben Adams und Evas*, 1-8, éd. C. Fuchs, dans E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2e édit., Tubingue, 1921, t. II, p. 512; voir dans le *Supplément*, t. I, col. 102-106) et les ablutions rituelles que Josèphe attribue au solitaire anonyme se lavant à l'eau froide « jour et nuit pour la pureté » (Josèphe, *Vita*, II, chez van Impschoot, *Le ministère de saint Jean-Baptiste*, dans *Collationes Gandavenses*, 1926, t. XIII, p. 130, n. 2).

Pour être complet, cet aperçu sur les ablutions juives ne peut passer sous silence, au moins dans leurs traits généraux, les règles rabbiniques sur l'eau à employer. Le traité *Miqvaoth* distingue les eaux rituelles en six catégories. Il mentionne en premier lieu ce qu'il appelle les eaux vives, c'est-à-dire les eaux des sources et des rivières, à l'exception des quatre fleuves limitrophes de Palestine : le Qirmejon, le Piga, le Jarmukh et le Jourdain. Cette première classe d'eaux était prescrite pour les grandes impuretés légales (Num., VIII, 7; XIX, 9. Cf. *Miqvaoth*, I, 8; v, 5). Pour toutes les autres expiations une des cinq catégories restantes était autorisée dont voici l'énumération en gradation ascendante : 1° l'eau des puits, fossés et citernes, l'eau de pluie stagnante, et toute masse d'eau ne dépassant point les quarante sea; 2° l'eau de pluie dans sa descente des montagnes et des collines; 3° l'eau d'une miqva, c'est-à-dire toute masse d'eau d'au moins quarante sea, contenue dans une piscine profonde de trois coudées et large d'un quart de coudée, amenée d'une citerne, d'une source de rivière. On assimilait à la miqva l'eau de pluie des citernes et l'eau des mers; 4° l'eau de source; 5° l'eau dite « frappée » : c'est-à-dire les eaux courantes, chaudes et salées (*Miqvaoth*, I, 8). Pour les souillures prévues dans le Lévitique, XI et XV, toutes les catégories d'eau, à l'exception des deux premières, pouvaient être utilisées; et il en était de même pour le baptême des prosélytes. Si l'on veut comparer à cette réglementation minutieuse les directions de la *Didachè*, on sera surpris de constater des analogies frappantes. Dans le choix de l'eau du baptême, l'Église ne s'est inspirée de certaines de ces prescriptions rabbiniques, qu'autant que l'hygiène ou le sens commun l'imposaient. (Strack et Billerberk, *op. cit.*, p. 108-109. — *Doctrina duodecim apostolorum*, VII, 1-4, éd. Funk, t. I, p. 16-18.)

4. — *Les rapports entre les bains rituels juifs et le baptême chrétien.* — Juxtaposées au baptême chrétien, les ablutions juives s'en distinguent par les effets qui

leur sont attribués. Le sacrement chrétien est empreint d'un symbolisme puissant, et les rites qui l'accompagnent par l'action divine, cause première, et avec le concours de la foi comme disposition subjective, opèrent infailliblement les grâces contenues dans le signe sacramentel. Dans les milieux juifs, au contraire, les ablutions visent la pureté extérieure, cultuelle, lévitique, ou bien — et c'est le cas du baptême johannique — elles ne sont que la manifestation des sentiments de piété et de componction qui animent les fidèles. Seuls les baptêmes esséniens semblent avoir reçu, dans l'estimation de la secte, une efficacité plus grande. On la rapproche de la prétendue vertu des mystères païens.

Par ses effets, le baptême chrétien, est donc nettement original. Il l'est en outre en tant que rite d'initiation. A ce titre seul le bain des Prosélytes peut lui être comparé, et encore ce bain n'a-t-il reçu cette signification qu'au premier siècle de l'ère chrétienne, sous l'influence de l'école hillélite, et pour des raisons distinctes de celles qui ont donné ce sens au baptême chrétien. En dépit de cette valeur tardivement acquise, le bain des prosélytes resta foncièrement un rite de purification. Et qu'on n'objecte pas cette espèce d'adage empruntée au Talmud babylonien : « Tout prosélyte est comme un enfant nouveau-né (*Jebamoth*, 22 a, 48 b, 62 a, 97 b). » En y regardant de près, observe très justement le R. P. Prat (*Théologie de saint Paul*, t. II, p. 558), l'analogie est apparente et purement verbale. La métaphore rabbinique ne désigne pas, comme dans le vocabulaire du Nouveau Testament, une qualité surnaturelle, déterminant une relation ontologique nouvelle entre Dieu et les baptisés, mais elle exprime uniquement « un nouvel état juridique », résultat « d'une fiction légale ». A plusieurs reprises, en effet, le Talmud compare la nouvelle condition des prosélytes à celle des esclaves affranchis. Bref, bien que pour le rite le baptême johannique et le bain des prosélytes présentent une grande ressemblance, pour le sens et pour l'efficacité ils sont tout à fait distincts du baptême chrétien. Comme toute l'économie sacramentelle, l'ablution baptismale est sans précédent dans les milieux contemporains de l'âge apostolique. La parole johannique s'y applique dans toute sa véracité : *A seculo non est auditum* (Joan., IX, 32). Jamais l'eau n'avait reçu cette mystérieuse puissance sacramentelle que seule a pu lui donner la *volonté de l'Homme-Dieu*.

VII. DOCTRINE DES ÉGLISES PAULINIENNES SUR LE BAPTÊME. — 1. *Le problème.* — Avant d'aborder les épîtres de saint Paul, deux questions préliminaires se posent : 1° quel est le rapport entre la doctrine exposée par l'Apôtre dans ses épîtres et la doctrine des Églises judéo-chrétiennes? 2° dans quel rapport cette doctrine est-elle avec le reste de la théologie paulinienne?

D'après la plupart des critiques libéraux saint Paul aurait modifié profondément le baptême en lui attribuant une nouvelle signification et une efficacité sacramentelle. C'est là une hypothèse à laquelle s'opposent de graves raisons dont quelques-unes furent relevées par les auteurs indépendants eux-mêmes. La doctrine paulinienne, celle surtout relative à la mort et à la résurrection mystiques des baptisés, disparaît, semble-t-il, complètement de l'enseignement de l'Église postapostolique; indice, remarque von Stromberg (*op. cit.*, p. 20-21), que cette théologie est une tradition des Églises de Palestine. Au reste, l'influence des idées pauliniennes sur les écrits du Nouveau Testament a été exagérée de beaucoup; les deux conceptions les plus originales de l'Apôtre, celle d'une nouvelle création et celle d'un drame sotériologique (von Stromberg, *op. cit.*, p. 35, 43), n'ont presque pas été reprises dans la suite. Saint Paul lui-même ne présente nulle part la synthèse doctrinale du baptême comme un enseignement nouveau; dans les passages où il la développe, il s'en rapporte au témoignage de la tradition. Il en est ainsi dans l'épître aux Romains, et nous savons que l'Apôtre n'avait pas évangélisé les fidèles de cette Église au moment où il leur envoya sa lettre (Rom., VI, 3). Pour confirmer le caractère traditionnel de la doctrine paulinienne, von Stromberg (*op. cit.*, p. 30 sq.) en appelle au prétendu conflit entre l'enseignement sur le baptême et celui de la justification par la foi salvifique. L'Apôtre attribue l'Esprit tantôt au baptême, tantôt à la foi (Gal., III, 14). Jadis Althaus croyait résoudre le conflit en distinguant entre la foi préparatoire et la foi consécutive au baptême, mais von Stromberg rejette à bon droit cette hypothèse. La doctrine de l'Esprit, ajoute-t-il, est une donnée de l'expérience chrétienne (Gal., III, 4; I Cor., IX, 16); impossible de la classer dans des cadres rigides, et d'en tracer un développement logique. Au jugement de l'auteur (*op. cit.*, p. 34), saint Paul n'est pas le grand coupable, mais les Églises chrétiennes de Palestine qui ont rapproché les premières l'Esprit et le baptême. Saint Paul aurait plutôt atténué le conflit en présentant, à plusieurs reprises, la foi salvifique comme un effet salutaire du Pneuma (I Thess., I, 5 sq.; Gal., III, 2, 13, 14; I Cor., II, 4 sq.; II Cor., III, 6, 8). Retenons seulement que la critique indépendante incline de plus en plus à attribuer un caractère traditionnel à la théologie baptismale de l'apôtre des gentils.

Mais, tout en retenant fidèlement la doctrine apostolique, saint Paul sous l'inspiration divine en a creusé le contenu. Les passages les plus importants décrivent le bain baptismal comme un rite accompli par la toute-puissance divine, au nom de Jésus, et par la vertu du Saint-Esprit, rite dans lequel l'attitude des fidèles est surtout réceptive et passive (Col., II, 13; Eph., V, 26; I Cor., VI, 11; XII, 13; Rom., VI, 1 sq.; Gal., III, 26-27). Toutefois l'Apôtre ne conçoit pas les effets du baptême sans la foi (Gal., III, 26 sq.), il n'hésite pas à lui attribuer ce qu'il rapporte ailleurs à l'ablution (Gal., II, 19-20; III, 2; II Cor., XIII, 5; Col., II, 12; III, 1-4), et il implique la puissance divine comme cause principale de la transformation religieuse et morale que le sacrement opère. Cette conscience de l'intervention des trois personnes divines réfute d'avance toute interprétation simplement symbolique ou magique de l'efficacité baptismale. En dehors de cette insistance sur la causalité du baptême, l'Apôtre développe la notion de l'Esprit (W. Reinhard, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Br., 1918) et celle non moins importante de l'union mystique des baptisés au Seigneur Jésus (Tr. Schmidt, *Der Leib Christi*, Leipzig, 1919).

2. *Sources.* — Nous admettons comme authentiques les épîtres dites pauliniennes, y comprise celle aux Hébreux dans le sens fixé par la Commission biblique, Décision du 24 juin 1914 : voir *Supplément* mot : HÉBREUX (*Épître aux*), et déjà insinué par Eusèbe de Césarée (*H. E.*, III, XXXVIII, 2 sq., éd. Grapin, p. 350). Les critiques, même lorsqu'ils nient l'authenticité des épîtres de la captivité, des pastorales et de l'épître aux Hébreux, y reconnaissent des écrits qui sont, pour la doctrine, d'inspiration paulinienne. Voici dans ces diverses lettres les passages dans lesquels saint Paul parle *ex professo* du baptême : 1° I Cor., VI, 11. — L'aoriste insinue un acte sacramentel, les deux régimes indirects spécifient qu'il s'agit du baptême, le verbe à la voix moyenne indique les dispositions

subjectives requises pour la réception fructueuse du sacrement, les deux autres verbes en décrivent les effets, la sanctification première qui est à distinguer de la sanctification progressive des fidèles, et la justification — c'est une réplique au verset 9 — et cette justification est ici distincte par conséquent de la justification dans son acception spécifiquement paulinienne. (Sur la justification et la justice divine, voir l'interprétation catholique commune dans Prat, *La théologie de S. Paul*, 5e édit., Paris, 1923, t. II, p. 545-550, et l'exégèse nouvelle d'É. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908); — 2° I Cor., XII, 13. — Ce texte dans lequel l'aoriste indique de nouveau le caractère sacramentel fonde la doctrine du corps mystique et assigne l'Esprit comme la cause première des grâces baptismales. La deuxième moitié du verset se rapporte à l'eucharistie ou à la confirmation; — 3° Gal., III, 27; Rom., VI, 3 sq.; I Cor., X, 2; Col., II, 11 sq., contiennent la doctrine mystique de l'Apôtre, celle de l'union surnaturelle des baptisés à la personne et aux actes sotériologiques du Seigneur Jésus; — 4° Tit., III, 5, résume toute la doctrine paulinienne. On se demande si la communication de l'Esprit s'y rapporte au baptême (Coppens, *L'imposition des mains* p. 259-260; Prat, *La théologie de S. Paul*, t. II, p. 311, n. 3). Deux notions parallèles, mais distinctes : la nouvelle création et la régénération des fidèles y sont juxtaposées; — 5° Hebr., VI, 1 sq. et Hebr., X, 22. Le premier texte signale l'imposition des mains (Coppens, *op. cit.*, p. 194-196), le deuxième insinue un rapport entre l'efficacité du baptême et la passion du Christ (Cf. Hebr., IX, 12).

3. *La doctrine.* — a. *Terminologie.* — Saint Paul se sert de la forme βάπτισμα, et cela à trois reprises (Rom., IV, 4; Col. II, 12; Eph., IV, 5). Le verbe est plus fréquent : en dehors de trois passages où le sens est métaphorique ou difficile à préciser (I Cor., X, 2; I Cor., XV, 29 *bis*), il se rencontre en quatre groupes de textes (Gal., III, 27; Rom., VI, 3 *bis*; I Cor., I, 13, 14, 15, 16, 17; I Cor., XII, 13), et donne naissance aux formules suivantes : baptiser au Christ (Gal., III, 27; Rom., VI, 3), baptiser en sa mort (Rom., VI, 3), baptiser en un seul corps (I Cor., XII, 13), baptiser au nom du Christ (I Cor., I, 13, 15). La synonymie des formules et les nuances propres à chaque préposition, que nous avons déjà établies plus haut d'une manière générale, se confirment par l'analyse des lettres pauliniennes. Le nom étant souvent le substitut de la personne, on constate l'équivalence des expressions : baptiser au Christ et baptiser au nom du Christ. Quant à la préposition εἰς, unie à un verbe actif, elle marque le but, et à un verbe passif, elle exprime le résultat du baptême : un rapport d'appartenance mystique. Peut-on aller plus loin, distinguer un sens local et final, une relation de sujétion par consécration et un rapport d'union par identité mystique, le Christ pneumatique étant considéré comme l'élément dans lequel les initiés sont plongés (Prat, *op. cit.*, t. II, p. 552-553)? Nous ne le croyons pas. Ni la préposition (Cf. I Cor., X, 2) ni le verbe n'imposent le sens de « plonger », et le contexte n'est pas plus exigeant. Et qu'on n'insiste pas sur les métaphores choisies par l'Apôtre. Celles-ci sont très diverses, et si quelques-unes sont compatibles avec la notion de « plonger, immerger », la plupart d'entre elles ne le sont pas (ensevelissement, greffe, revêtement, inoculation mystiques).

b. *Synthèse doctrinale.* — Le baptême est décrit d'une manière concise, riche de sens, dans la première épître aux Corinthiens (I Cor., VI, 11). Trois verbes expriment les effets du sacrement; ils distinguent, comme dans tout rite d'initiation, deux aspects dont le premier consiste dans la purification, le deuxième dans la sanctification (Weihe) des initiés. Les agents de cette transformation morale et religieuse sont le « nom du Seigneur Jésus-Christ » et l'Esprit de Dieu. Nous trouvons ainsi brièvement énoncé l'effet traditionnel du baptême : la rémission des péchés, et deux idées plutôt nouvelles : l'union mystique au Christ et au Saint-Esprit.

Saint Paul n'ignore pas que la première grâce du baptême consiste dans la rémission des péchés (I Cor., VI, 11; Eph., V, 26; Tit., III, 5; Hebr., X, 22). Dans l'épître aux Corinthiens (I Cor., VI, 11) le verbe est à la voix moyenne pour signifier la collaboration que les fidèles doivent apporter à l'œuvre du salut. La rémission des péchés consacre la défaite définitive du démon. D'après l'Apôtre Satan domine le monde (Rom., VIII, 20-21; Col., I, 12-16; II Cor., VI, 14; Gal., IV, 8 sq.; Col., II, 8-15; I Cor., XV, 24. — De tous ces textes Col., I, 13, se rapporte explicitement au baptême. Mais par la rémission des fautes, par l'union au Christ et par la réception de l'Esprit, le règne de Dieu l'emporte dans les âmes des baptisés.

L'aspect positif du baptême s'appelle la sanctification (I Cor., VI, 11). Cette grâce comporte en premier lieu l'union des baptisés au Christ. Saint Paul crée une formule audacieuse : βαπτισθῆναι εἰς χριστόν, qui décrit vivement l'appartenance des fidèles au Seigneur ressuscité (Gal., III, 27; Rom., VI, 3. Cf. I Cor., X, 2). A cette croyance fondamentale s'ajoute la théologie paulinienne du corps mystique. Le baptême nous unit au Christ (Gal., III, 27; Rom., VI, 3; I Cor., I, 13), il nous revêt du Christ (Gal., III, 27), il renouvelle en nous les actes principaux de la vie du Christ. Le chrétien est crucifié avec Jésus (Gal., III, 19), son corps de péché est détruit (Rom., VI, 6), son corps ne subsiste plus dans la chair (Rom., VII, 5; VIII, 9). Baptisé à la mort du Christ (Rom., VI, 3), le chrétien meurt lui-même mystiquement (Rom., VI, 11; Col. II, 20; III, 3). Sous les eaux baptismales l'initié est en quelque sorte enseveli (Rom., VI, 4; Col., II, 12), mais avec le Seigneur il ressuscite glorieusement (Col., III, 1), doué d'une vie nouvelle (Rom., VI, 4; II Cor., III, 18; Col., III, 3), soustrait au péché et participant à une sainteté et une incorruptibilité divines (Rom., VI, 1, 3-11, 12-14; Col., III, 9-10).

Pour exprimer aussi parfaitement que possible la sanctification baptismale, l'Apôtre multiplie les comparaisons. Le revêtement mystique du Christ est une première métaphore (Gal., III, 27). L'expression était courante dans le grec profane à l'époque néo-testamentaire (R. Bandas, *The Master-Idea of S. Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges, 1925, p. 346, n. 1). Produite au baptême, la grâce spéciale indiquée par ce revêtement doit se développer durant tout le cours de la vie (Rom., VI, 4, 5). Toute cette doctrine se résume dans la notion du corps mystique, dont la réalité prend naissance au baptême (I Cor., XII, 13). Grâce à cet organisme les fidèles ont part à l'œuvre du salut accomplie par le Sauveur et ils participent aux moments essentiels de son drame sotériologique : à sa mort, à son ensevelissement et à sa résurrection (Rom., VI, 4-5; Col., II, 12-13). Comme effets secondaires, l'union au Christ opère dans les baptisés : 1° la mort au péché. Cette mort mystique n'est pas une fiction légale, ni un programme de renouveau religieux, ni même une simple conversion du cœur, mais une transformation réelle, impliquant la rémission des fautes et la fin de la domination du péché, la volonté étant désormais divinement soutenue pour lui résister (Rom., VI, 3 sq.; VIII, 1); d'où la sanctification des fidèles (I Cor., VI, 11; Tit., III, 5-7) et la possession d'une vie nouvelle (Gal., II, 20; I Cor., XII, 13; Rom., VI, 11, 23); 2° la mort au vieil homme, aux

suites du péché, et principalement à la concupiscence (Rom., vi, 6. Cf. Eph., iv, 22-24; Col., iii, 9); 3° enfin la mort à la Loi (Rom., i, 6; Gal., ii 19). Pour les chrétiens la loi nouvelle est une règle intérieure dictée par le Saint-Esprit (Gal., iv, 6; Rom., v, 15; viii, 15). On ne peut dépouiller ces expressions de leur sens naturel, en les entendant avec Luther et les protestants conservateurs de la réforme morale à entreprendre par les baptisés pour s'adapter à l'idéal de la perfection évangélique. Le baptême n'est pas un acte posé par les fidèles; c'est une action du Christ sanctificateur, reçue et subie une fois pour toutes, posant les fondements de la vie chrétienne. La mort et la résurrection spirituelles coïncident; l'une et l'autre s'accomplissent par la réception du Pneuma, instaurant dans les âmes chrétiennes une activité surnaturelle et une vie, par participation, vraiment divine.

Le renouveau moral et religieux des baptisés découle du don créé de l'esprit (Reinhardt, *op. cit.*, p. 48-49). Cette grâce, qui s'appellera plus tard la grâce sanctifiante, crée dans les fidèles un être nouveau (II Cor., v, 17; Eph., ii, 15; iv, 24; Col.. iii, 9-10). Cf. Rom., xii, 2), qui sera, en opposition avec la chair, essentiellement spirituel (Rom., vii, 6; Tit., iii, 5. Cf. II Cor., vi, 4 sq.). C'est à ce principe nouveau d'activité religieuse et morale que saint Paul attribue la justice et la sainteté (Rom., iii, 24 sq.; v, 11, 16, 21; I Cor., i, 30; vi, 11; II Cor., v, 21; Gal., ii, 16 sq.; iii, 21; Phil., i, 11; Eph., i, 7; iv, 20-24; Col., i, 14; Tit., iii, 7). Par là il condamne explicitement cette justice forensique accréditée dans les milieux protestants orthodoxes par la dogmatique luthérienne.

Communication participée de la toute-puissance divine, l'esprit baptismal est la source de l'énergie morale et de toutes les vertus (Reinhardt, *op. cit.*, p. 67-72). En s'abandonnant aux inspirations spirituelles, le chrétien est assuré d'accomplir les préceptes divins. Pour lui, la Loi en tant que code de morale extérieur, en tant que lettre morte, est remplacée, et combien avantageusement, par les directives du Pneuma. Cette immanence divine est permanente, et elle est à ce titre qualifiée de principe vital. L'esprit baptismal est une source continue et surabondante de vie éternelle (Rom., viii, 2, 6, 13; II Cor., iii, 3, 6; Gal., iii, 21; v, 25; Eph., ii, 1-5. — Rom., viii, 10; v, 18; Col., iii, 4; II Tim., ii, 11; Rom., i, 17; Gal., iii, 11; Hebr., x, 38. — Rom., viii, 11, 13; Gal., v, 16-17; Eph., ii, 3. — Gal., v, 25; Rom., viii, 13; Gal., v, 23). Aussi la grâce baptismale est-elle décrite comme une régénération, une nouvelle naissance (Gal., iv, 29; Tit., iii, 5), créant en nous la filiation divine (Gal., iii, 26; Phil., ii, 15; Eph., i, 5; iii, 26; Rom., viii, 14-16; Gal., iv, 6) avec ses conséquences sublimes : l'incorporation au Christ mystique dans l'unité d'un seul Esprit (I Cor., vi, 17; I Thess., i, 1; II Thess., i, 1; Gal., ii, 20; Rom., viii, 10; I Cor., i, 9; Col., iii, 3; Gal., iii, 27; I Cor., x, 16; I Cor., xv, 20, 23; Col., i, 18; Gal., iv, 19; Rom., xii, 5; I Cor., x, 17; xii, 12 sq., 27; Eph., i, 22-23; v, 30; Col., i, 18), la métamorphose spirituelle des baptisés (Gal., iv, 9; Rom., viii, 29), et leur participation, au moins initiale, à la gloire divine (II Cor., iii, 18). Comme sujet de ces bienfaits multiples l'Apôtre indique à plusieurs reprises « l'âme », c'est-à-dire le principe supérieur et spirituel de l'homme (Gal., iv, 6; Rom., v, 5; I Cor., i, 22; II Cor. iii, 3; Rom., ii, 29; Col. iii, 16). Le concept est identique à celui de νοῦς, à cette différence près que le dernier terme est emprunté à l'hellénisme et vise l'activité de l'âme, plutôt intellectuelle. En tant qu'élevé à l'ordre de la grâce, le νοῦς s'appelle πνεῦμα (Rom., viii, 16), et devient le temple dignement préparé à la venue spéciale du Saint-Esprit (Rom., viii, 9, 11; I Cor., iii, 16; vi, 19; I Thess., iv, 8-9. — Rom., v, 5; viii, 14 sq.; Gal., iv, 6; Tit., iii, 6).

Exprimée en termes explicites, la communication de l'Esprit est en outre impliquée dans quelques dénominations du baptême plus tardivement introduites, telles que φωτισμός et σφραγίς. La vie nouvelle, infuse au baptême, comporte une illumination dont le principe est le Pneuma divin. Bien qu'appliqué au baptême (Hebr., vi, 4; x, 32; Justin, *I Apol.*, lxi), le terme φωτισμός continua à désigner, dans une acception plus large, toutes les manifestations de la vie surnaturelle (II Cor., iv, 4-6; Eph., i, 18; iii, 9; II Tim., i, 10).

Le rôle de l'Esprit est plus manifeste dans la σφραγις, l'empreinte reçue par les initiés, mais il est douteux que dès les origines ce terme se rapportât au baptême (Coppens, *op. cit.*, p. 267-275, 311-323). Dans l'hellénisme, la sphragis était un signe mystérieux d'appartenance, par lequel les mystes devenaient la propriété de la divinité à laquelle ils se vouaient. En vertu de cette consécration mystérieuse, les initiés étaient en droit d'attendre aide et protection divines, d'abord dans la lutte contre les puissances mauvaises, en cette vie, puis dans celle d'outre-tombe, surtout au moment où l'âme affranchie s'envolait, à travers les sphères célestes peuplées de démons, vers l'habitation lumineuse du dieu. Aussi les fidèles de Mithra et les disciples de Carpocrate demandaient-ils dans l'initiation la sphragis du salut (F. J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911; W. Heitmüller, *Sphragis*, dans *Neutest. Studien G. Heinrici dargebracht*, Leipzig, 1914; E. Maass, *Segnen, Weihen, Taufen*, dans *Archiv für Religionwissenschaft*, 1922, t. xxxi, p. 241-286). Comme désignation du baptême, le terme sphragis, usité par les gnostiques, apparaît dans la littérature patristique de la grande Église (Coppens, *op. cit.*, p. 313-319). Mais l'usage primitif remonte à saint Paul : c'est par ce terme que l'Apôtre, à deux reprises, décrit les effets de l'initiation (II Cor., i, 21-22; I Cor., ix, 2; Rom., iv, 11; Eph., i, 13; iv, 30. Cf. Rom., xv, 28; II Tim., ii, 19. Voir une étude détaillée de ces textes : Coppens, *op. cit.*, p. 267-275). D'après W. Heitmüller et W. Bousset, l'idée sous-jacente à l'appellation serait l'invocation des noms divins sur les mystes, et cette épiclèse du nom avec les cérémonies connexes, telles l'ablution et l'onction, rappellerait sous une forme évoluée et raffinée, le tatouage religieux ou la circoncision. Bref, le baptême aurait remplacé la sphragis judaïque tout en restant le même rite pour l'origine et pour la signification (Heitmüller, *Sphragis*, p. 58-59; Bousset, *Kyrios Christos*, 2e éd., Goettingue, 1921, p. 227 sq.). Aussi, d'après von Stromberg (*op. cit.*, p. 89-104) le terme chrétien sphragis dérive-t-il en ligne droite de la terminologie biblique et judaïque. Quelle que soit l'origine de ce vocable, dans les lettres pauliniennes il s'applique uniquement à la possession de l'Esprit, surtout de l'Esprit postbaptismal, gage efficace de la vie éternelle (Coppens, *op. cit.*, p. 267-272).

Tels sont, en résumé, les principaux effets du baptême d'après l'enseignement de l'apôtre des gentils; synthèse magnifique qui se groupe toute entière autour de deux conceptions : l'union mystique au Seigneur Jésus et la possession du Pneuma divin. On ne peut admettre l'identité de l'esprit et du Seigneur glorifié dans les cieux, ni la coïncidence primitive de la Pentecôte et de la Pâque chrétienne, mais il faut reconnaître dans le don créé de l'esprit, dans la grâce sanctifiante, accompagnée de l'inhabitation des trois personnes divines, la cause formelle de l'appartenance des baptisés à Jésus (voir É. Tobac, *Grâce. Fondements scripturaires de la doctrine de la grâce*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1912, t. ii, col. 324-344).

Mais quel rapport, se demandera-t-on, l'Apôtre a-t-il établi entre les rites du baptême et les effets surnaturels que nous venons d'énumérer. La réponse n'est pas douteuse : une efficacité symbolique et efficiente à la fois, c'est-à-dire une efficacité sacramentelle. Sans admettre que dans les croyances païennes de l'époque tout symbole rituel était essentiellement opératif (Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*, p. 37 sq.), l'efficacité du baptême ressort de l'interprétation obvie de la doctrine paulinienne, et de l'analogie établie par l'Apôtre entre le baptême et la cène eucharistique (I Cor., x, 1-4). Le principe du renouveau religieux n'est pas la seule volonté humaine sous la motion de la grâce divine; c'est l'Esprit (Rom., xv, 16; Eph., ii, 18; I Cor., vi, 11; I Thess., iv, 7-8; Hebr., x, 29; II Thess., ii, 13; Tit., iii, 5-7), c'est le Christ (Rom., iii, 24; v, 11, 16-21; vi, 23; vii, 23, 25; viii, 1, 2, 39; I Cor., i, 30; II Cor., v, 18-19; Gal., iii, 13; Eph., ii, 13-17; Col., i, 14, 20, 22; Hebr., ix, 12-14, 28; x, 4-14, 29; xii, 24; xiii, 12), l'un et l'autre divinement opérants dans les rites sacramentels. Le baptême des morts ou pour les morts, pratiqué par les fidèles de Corinthe (I Cor., xv, 29), soulève, il est vrai, quelque difficulté. Paul et ses disciples ont-ils admis une causalité magique? Heitmüller lui-même ne le croit pas : il y a chez saint Paul plus que de simples symboles, mais il n'y a pas de magie (*Taufe und Abendmahl*, p. 18-21). La foi est toujours requise pour l'efficacité des signes sensibles, et la causalité de ces signes suppose sans cesse l'intervention divine (comparer par exemple Gal., ii, 15-20 et Rom., vi, 3 sq.; Col. ii, 11 sq. Voir aussi Gal., iii, 14; iv, 6; Rom., viii, 14-15). Quant au cas de Corinthe, saint Paul, d'après Prat (*op. cit.*, t. i, 7e éd., Paris, 1920, p. 162 sq.), ne blâme ni n'approuve les fidèles de cette Église; il laisse le cas sans solution, et il est loin d'assumer la responsabilité d'une coutume singulière et facilement susceptible d'abus. Seul à peu près H. Weinel (*Theologie des Neuen Testaments*, p. 304-305) incrimine l'Apôtre de croyances magiques. Il n'est pas permis, ajoute-t-il, de prêter à saint Paul l'artifice d'une restriction mentale.

Et qu'on n'objecte pas qu'une théologie sacramentaire est incompatible avec le fond de la doctrine paulinienne, c'est-à-dire avec la justification des fidèles par la foi. L'union mystique au Seigneur Jésus n'est pas simplement une communion de pensées et de vouloirs, mais une union vitale, hyperphysique, et d'après un vocable très expressif créé par M. J. Scheeben (*Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Br., 1882, t. iii, p. 233-250), une union organo-mystique. En outre, l'esprit communiqué par le baptême est une entité réelle, surnaturelle, infusée par le bon vouloir divin, susceptible d'être transmise instrumentalement par des rites sensibles. Cette union intime entre le transcendant et ses symboles constitue une si forte présomption en faveur de l'efficacité sacramentelle, que la plupart des auteurs indépendants reconnaissent eux-mêmes qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre cette théologie sacramentaire et la justification par la foi. Cependant toutes les raisons alléguées ne tiennent pas. D'après Heitmüller et von Stromberg (*op. cit.*, p. 25-35), saint Paul, tempérament enthousiaste, missionnaire avant d'être théologien, ne s'est pas aperçu de la contradiction inhérente à son système; et s'il l'a aperçue, il n'a pas senti le besoin de la résoudre. Weinel (*op. cit.*, p. 422-426, 429-436) arrive, lui aussi, aux mêmes conclusions. Distinguant dans la théologie paulinienne trois voies de salut : la foi, la mystique et les sacrements, il conclut : ces trois doctrines sotériologiques n'ont entre elles d'autre rapport que la vie religieuse intense de l'Apôtre qui les a expérimentées et vécues toutes à la fois.

Signalons pour terminer comment un spécialiste en la matière É. Tobac explique les prétendues antinomies dans la *Revue d'Histoire eccl.*, 1926, t. xxii, p. 675-678, à propos de l'ouvrage de E. Wissmann, *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrommigkeit bei Paulus*, Gœttingue, 1926 : « Les catholiques ont toujours soutenu que la foi, acte d'intelligence et de volonté par lequel l'homme adhère à la révélation divine, est le fondement du salut; que la foi justifiante est celle dont la charité est la forme et qui opère par la charité; que cette justice que procure la foi, est intérieure et réelle, et dérive de l'union au Christ glorifié; que cette charité enfin, qui perfectionne la foi sans entrer dans son essence comme partie intégrante, c'est le don de l'Esprit normalement communiqué au baptême et ciment de notre appartenance au Christ. Mais comment saint Paul peut-il attribuer les mêmes effets tantôt à la foi, tantôt au baptême? Quelles sont les relations entre la foi et le baptême? La foi reste toujours l'adhésion intellectuelle et libre de l'homme aux desseins salvifiques de Dieu dans le Christ. Mais quand saint Paul attribue à la foi la justice et la vie, l'entend-il uniquement dans le sens d'une persuasion ferme et divine? Il ne semble pas. La foi engendre l'humilité, le repentir, le désir de la conversion, la confiance et l'amour; la foi mène au baptême où la réconciliation s'opère, où la justice, l'adoption, la vie divine deviennent notre partage. Et la question se pose de savoir si la foi justifiante de Paul n'est pas plutôt l'économie chrétienne nouvelle basée sur la foi au Christ et opposée à l'économie de la Loi fondée sur les œuvres propres. » « L'histoire, ajoute É. Tobac (*art. cit.*, p. 675), présente parfois de singuliers retours. L'évolution de la doctrine protestante touchant la foi justifiante nous en offre un bien curieux exemple. » Après des siècles de controverses les exégètes protestants abandonnent la notion luthérienne de la foi, « organon lepticon » du salut, et reviennent, de plus en plus nombreux, à l'interprétation catholique et traditionnelle de la doctrine paulinienne. (Lire dans H. Wend, *System der christlichen Lehre*, 2e édit., Goettingue, 1920, p. 474 sq., un essai infructueux pour concilier l'ancienne exégèse luthérienne avec les résultats des plus récentes études bibliques. — Sur la « sainteté », le « règne de Dieu », effets du baptême, on consultera utilement : L. Cerfaux, *L'Église et le Règne de Dieu d'après saint Paul.* — *Les saints de Jérusalem*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1925, t. ii, p. 181-198, 510-529.)

VIII. La doctrine baptismale johannique et postapostolique. — Il nous reste à étudier les textes néo-testamentaires qui, en dehors des lettres pauliniennes, s'occupent du baptême, surtout les textes johanniques. Nous y ajouterons un bref aperçu de la plus ancienne littérature chrétienne, celle qui s'inspire directement du Nouveau Testament.

Les épîtres de Jude et de Jacques ne contiennent aucun rappel explicite du baptême (cf. toutefois Jac., ii, 7; iv, 5), mais saint Pierre confirme la doctrine paulinienne. La *secunda Petri* attribue au rite baptismal la purification des pécheurs (II Petr., i, 9-11), tandis que la *prima Petri* commente avec enthousiasme les bienfaits de la régénération spirituelle : le baptême constitue le salut des croyants (I Petr., iii, 21; iv, 18; i, 5, 9), opère la rémission des péchés (I Petr., i, 4; iii, 18 sq.) et assure aux chrétiens la conscience d'une vie nouvelle et divine (I Petr., iii, 21). Cette sanctification baptismale, principe de la vie religieuse des fidèles, est mise en rapport avec la résurrection du Seigneur Jésus (I Petr., i, 3), et comme ce mystère accomplit dans les chrétiens la nouvelle naissance, cette dernière notion est, elle aussi, au moins indirectement, rapprochée du baptême (I Petr., i, 3; 23-25; ii, 1-2).

Tout en étant dans ses expressions plus originale, la doctrine johannique conserve, en communion de foi avec tous les auteurs de l'âge apostolique, l'économie du salut par les sacrements. Les efforts tentés par les critiques rationalistes pour éliminer de l'Évangile la mention de l'eau (Joan., III, 5) et le passage sur l'eucharistie (Joan., VI, 28-59) n'ont pas abouti. Peut-être retrouve-t-on dans le lavement des pieds une allusion au baptême (Joan., XIII, 1-11). On apprendrait ainsi, sous le voile d'un symbole choisi par le Christ, que l'ablution baptismale n'est pas réitérée, et que l'immersion n'est pas requise pour la validité du sacrement. Dans les épîtres et dans l'Apocalypse saint Jean prolonge la théologie sacramentaire de son évangile (I Joan., V, 6, 8; Apoc., VII, 17; XXI, 6; XXI, 1). L'efficacité de l'eau baptismale y est présentée avec un relief puissant; elle est juxtaposée aux éléments eucharistiques et toute pénétrée de la vertu du Saint-Esprit (I Joan., V, 6, 8; cf. Joan., XIX, 34).

Durant l'âge postapostolique le baptême resta le rite par excellence de l'initiation. D'après la *Didachè* et le *Pasteur d'Hermas*, il donne accès à la table du Seigneur (*Doctrina duodecim apostolorum*, IX, 5, éd. Funk, t. I, p. 22), il supporte l'édifice spirituel qui s'appelle l'Église (*Pastor Hermae*, *Sim.*, IX, 12, 4, éd. Funk, t. I, p. 598), il est à ce point nécessaire au salut qu'il fut imposé aux anges et aux justes de l'Ancienne Loi (*Pastor Hermae*, *Sim.*, IX, 12, 4-8; 15, 4, 16, éd. Funk, t. I, p. 598-600, 606, 608-610). Seul, en effet, il opère la première rémission des péchés (*Barn.*, XI, 10; *Pastor Hermae*, *Mand.*, IV, 3, 1, éd. Funk, t. I, p. 74, 478), et consacre la défaite de Satan dans les âmes des initiés (voir déjà Eph., IV, 27; VI, 12; Jo., XIII, 2, 27; XVII, 15; I Petr., V, 8). C'est sa signification la plus ancienne, celle qui est restée la plus populaire.

De préférence les communautés postapostoliques attirent l'attention des fidèles sur les effets positifs du baptême. A la suite de saint Paul ils insistent sur la communication de l'Esprit (*Barn.*, XI, 9; XVI, 8; *Pastor Hermae*, *Sim.*, IX, 13, éd. Funk, t. I, p. 74, 88, 600-602). Le *Pneuma* reçu par les fidèles, pose les assises de la vie chrétienne; il consacre à Dieu l'âme humaine comme un temple spirituel et lui communique les gages de l'immortalité. Les critiques en déduisent sans raison que la notion de l'Esprit reste primitive, et que le *Pneuma* passe par les mains épiscopales comme un fluide subtil.

Formulée en termes explicites, la communication de l'Esprit se retrouve aussi dans diverses dénominations métaphoriques du baptême, déjà partiellement relevées dans les textes néo-testamentaires : la nouvelle naissance (*Pastor Hermae*, *Sim.*, IX, 16, 3, éd. Funk, t. I, p. 608; Justin, *I Apol.*, LXI, éd. Otto, t. I, p. 144-146), l'illumination mystique (Justin, *I Apol.* LXI, éd. Otto, t. I, p. 146) et la sphragis des fidèles (*II Clem.*, VII, 6; VIII, 6; *Pastor Hermae*, *Sim.*, VIII, 2, 2-4; IX, 17, 4; 31, 1-4, éd. Funk, t. I, p. 192, 194, 558, 610, 628, 630). Enfin, le baptême retient durant l'âge postapostolique sa signification et son efficacité sacramentelles. D'après les documents de l'époque l'eau baptismale est douée d'une vertu divine, purificatrice et sanctificatrice, créatrice d'une vie nouvelle : puissance mystérieuse qui dérive du baptême et surtout de la passion du Seigneur : Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς... ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ (Ignace, *Ad Eph.*, XVIII, 2, éd. Funk, t. I, p. 228). — Sur *sphragis* voir *Supplément*, mot *Confirmation*.

IX. Mystères païens et baptême chrétien. — A. — *Les baptêmes et les mystères païens contemporains de la prédication apostolique.* — Si l'on compare la doctrine de saint Paul à celle des Églises de Palestine, on constate un notable développement. D'après les exégètes catholiques l'évolution est homogène et s'explique par l'inspiration du Saint-Esprit, la révélation néo-testamentaire n'étant close qu'à la mort du dernier des Apôtres. Les critiques indépendants affirment, au contraire, une transformation plus ou moins radicale, et pour l'expliquer, ils ont recours à des facteurs naturels.

Von Stromberg rattache l'origine de la théologie paulinienne à l'expérience religieuse de l'Apôtre, surtout à la vision sur le chemin de Damas (*op. cit.*, p. 36-45). Presque à son insu, Paul se représenta la conversion psychologique et religieuse accomplie en son âme comme une nouvelle naissance, et sous l'influence des traditions juives messianiques et eschatologiques, il attribua ce renouveau religieux à la venue de l'Esprit. Les religions à mystères ont pu prêter à l'Apôtre quelques éléments de leur vocabulaire.

La plupart des auteurs indépendants accordent une emprise beaucoup plus grande à la religiosité hellénistique. En relevant l'ardeur avec laquelle saint Paul s'exprime au sujet du baptême, ils insistent sur son tempérament enthousiaste, stimulé et hanté par la vision de Damas, mais en rendant compte du contenu et du vocabulaire technique de sa doctrine, ils affirment que la prédication de Jésus, l'expérience des premières communautés chrétiennes, le génie religieux de l'Apôtre n'expliquent pas l'évolution accomplie. Dans ces conditions ils se tournent vers les mystères païens qui, à l'époque du Seigneur, s'étaient déjà répandus sur une très large échelle en Orient, et commençaient la conquête de l'empire romain. Voici d'abord les analogies les plus importantes relatives à l'eau sacramentelle et aux rites d'ablution. — L'usage cultuel de l'eau est attesté dans toutes les religions orientales. Déjà les tablettes dites de Maklou, en Babylonie, prescrivent les eaux d'Éridou, la sainte cité d'Éa, comme l'élément purificateur par excellence (Morris Jastrow, *Religion of Babylonia*, dans *Dictionary of the Bible*, Extra-volume, 1904, p. 555 a et *Supplément*, t. I, col. 844). A. Drews met ces traditions babyloniennes d'Éa-Oannès en rapport avec les purifications par l'eau et par le feu dans le culte du dieu syrien Jannès (*Der Sternhimmel*, Leipzig, 1923, p. 240). Le ministère de Jean-Baptiste, dont le nom rappelle celui de ces divinités babylonienne et syrienne, et dont la figure se retrouve, dit-on, dans les livres mandéens en dehors de toute influence juive ou chrétienne, serait un mythe astrologique, inspiré du culte d'Éa. A l'exemple du dieu syrien, Jean remet les péchés du monde; il les projette dans le Jourdain qui les charrie, détritus moral et presque physique, vers la mer Morte (*op. cit.*, p. 242).

La vertu purificatrice des eaux fut non moins exaltée dans les religions égyptienne et hellénique. Le *Livre des Morts*, ce document vénérable des anciennes croyances du pays des Pharaons, prescrit le baptême des nouveau-nés (*Livre des Morts*, ch. XVII, dans A. Moret, *Au temps des Pharaons*, 5e éd., Paris, 1925, p. 228). Les enfants à leur naissance doivent se purifier des souillures contractées dans le sein de leur mère. A Louxor et à Deir-el-Bahasi, des peintures représentent encore de nos jours, sur les parois des palais royaux, ces mystérieuses lustrations. En Grèce, un bain était généralement prescrit avant l'oblation de tous les sacrifices et pour l'accès aux sanctuaires. Qu'on se rappelle les usages rapportés par Diogène Laërce (VIII, 33, dans F. J. Dölger, *Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Munster-en-W., 1922, t. II, p. 15, n. 3), l'inscription de Sunion en Attique dans le temple de Men-Tyrannos (I. G.,

III, 1, 43, dans Dölger, *op. cit.*, p. 79, n. 3), les règles du sanctuaire de Lyndos (*Leges graecorum sacrae*, II, 1, 365, n. 148, dans Dölger, *op. cit.*, p. 366, n. 3), la grande purification dans les mystères d'Éleusis (P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 294, 314 sq.). Porphyre (*De abstinentia et de esu animalium*, II, 44, dans Dölger, *op. cit.*, p. 24, n. 1) rapporte qu'un bain était prescrit après l'offrande des sacrifices expiatoires, et il serait ainsi facile de multiplier les exemples de la valeur rituelle attribuée à l'eau dans le culte hellénique (voir surtout l'ouvrage, resté classique, de Lomeier, *De lustrat.*, 2ᵉ édit., Zutph., 1700. Cf. A. Diès, *Le cycle mystique. La divinité dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909, p. 18, 28, 32).

Mais l'eau est aussi le symbole et le facteur de la vie, et de la vie par excellence : la vie religieuse et la vie de l'au-delà, la bienheureuse immortalité. Un curieux document, dit le *colloque des Sassanides*, appelle le Saint-Esprit une source d'eau, exactement de la même manière que les documents gnostiques chrétiens (*Das Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, dans Dölger, *op. cit.*, p. 253, et H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, Leipzig, 1922, p. 84 sq. — Cf. Prov., V, 15-18). Sur un vase béotien, l'Artémis syrienne est figurée avec le poisson et l'eau, symboles de la vie (d'après Dölger, *op. cit.*, p. 179-180). — D'après Plutarque, les Syriens admettaient l'origine marine de l'espèce humaine (Plutarque, *Quaest. convivales*, VIII, 8, 4, dans Dölger, *op. cit.*, p. 201). Mais ce fut surtout en Égypte, comme l'a remarqué Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*, II, éd. C. Halm, Vienne, 1867, p. 76) que l'eau fut considérée comme le symbole efficace de la vie. Le Nil s'appela celui « qui renouvelle la vie ». Hécataios d'Abdère (Diodore, I, 10, dans. R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1921, p. 89), estime que l'Égypte est le berceau de l'humanité, parce que le Nil y détermine une renaissance annuelle de la nature. Les eaux du fleuve y devinrent le symbole du grand Osiris (Plutarque, *De Iside et Osiride*, XXXVI, dans. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 89). Dans la procession isiaque décrite par Apulée, on portait en dernier lieu « l'urne d'or à l'anse formée d'un uraeus et contenant de l'eau sainte, substance et symbole du dieu égyptien » (A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, 2ᵉ éd. Paris, 1923, p. 183). L'eau froide d'Osiris, donnée à boire aux défunts, est mentionnée sur les tombes égyptiennes à l'époque de la domination romaine : ψυχρὸν ὕδωρ δοίη σοι ἄναξ ἐνέρων 'Αιδωνεύς — ὦ Μέλαν· ἥβης γάρ σοι ἀπώλετο φίλτατον ἄνθος (Kaibel, CIGIS, 1842, ap. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, 3ᵉ éd., Cambridge, 1922, p. 575); εὐψύχει, κυρία, καὶ δοῖ σοι ὁ "Οσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ (Kaibel, *Cigis*, 1488, dans Harrison, *op. cit.*, p. 575). Plus tard, Osiris étant devenu un dieu solaire, la source divine devint une source de lumière (Harrison, *op. cit.*, p. 575), tandis qu'ailleurs, l'eau divine fut associée au cyprès : χαῖρε δὲ λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον (Dieterich, *Abraxas*, p. 97, ap. Harrison, *op. cit.*, p. 575). D'après une conjecture de Harrison, ce fut par un jeu de mots assez naturel (ψυχρός-ψυχή) qu'on songea, dans les traductions grecques des formules égyptiennes, à une source de vie.

L'eau froide osirienne fut également adoptée comme la matière du baptême des morts, un des rites qui, dans les mystères d'Osiris, assuraient la survie. Aux grandes fêtes annuelles, la résurrection du dieu était représentée par un rite de renaissance végétale. Des bas-reliefs gravés aux temples de Dendérah et de Philae en retracent le tableau. La momie divine étant couchée, un prêtre l'arrose d'eau, et du corps jaillissent, hauts et drus, les épis nouveaux : « Ceci est la forme d'Osiris surgissant de l'eau qui renouvelle la vie » (A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, 2ᵉ éd., Paris, 1923, p. 92, 93, p. 101, fig. 8). Le même rite réapparaissait dans les mystères journaliers, durant la deuxième phase appelée par Moret « le mystère du corps revivifié ». Avec l'eau sainte qui donne la vie et la force, et les nombreux fards et huiles présentés pendant les douze heures du jour, on faisait des onctions sur la bouche, les yeux, les oreilles, et les différents membres du simulacre divin (A. Moret, *Mystères égyptiens*, 2ᵉ éd., Paris, 1923, p. 30). On sait qu'Isis, d'après les mythes égyptiens, fit bénéficier les dieux et les hommes des rites de résurrection pratiqués une première fois pour son époux. Le culte des morts se célébrant pareil au culte des dieux, les mystères d'Osiris furent par conséquent répétés pour les défunts et un baptême d'eau, purification des impuretés « qui ne doivent plus appartenir à l'homme dan l'autre monde », constituait l'acte initial des rites d'osirification (Moret, *Mystères égyptiens*, p. 38). Parmi les auteurs « religionistes » ce fut surtout Reitzenstein qui insista sur le baptême égyptien. Il le signale dans le *Livre des Morts* et le retrouve, d'après une indication de Spiegelberg, dans le *Papyrus Rhind* (I, col. 6). Ce document (seconde moitié du Iᵉʳ siècle av. Jésus-Christ) juxtapose à la purification des morts, leur renaissance et figure le mode suivant lequel le baptême fut administré : deux anubis substituts de Horus et de Thot, font ruisseler l'eau sainte sur la tête du défunt (Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, p. 88-89). Au début, privilèges des dieux et des défunts, les rites de l'osirification furent à la longue concédés, mais à titre exceptionnel, aux vivants : d'abord aux rois, à leur avènement et à la fête annuelle du jubilé dit Sed (Moret, *Mystères égyptiens*, p. 87), plus tard à ceux qui étaient admis à l'insigne faveur de l'initiation (Moret, *Mystères égyptiens*, p. 94). Au groupe des privilégiés appartenaient d'après Reitzenstein (*Die hellenistische Mysterienreligionen*, p. 78, 85), dès le début du second siècle avant Jésus-Christ, les κάτοχοι ou les reclus du Sérapéum de Memphis. Une lettre d'un Apollonios, novice du temple de Sérapis, à Ptolémaios, son directeur spirituel, attesterait leur baptême. D'après Reitzenstein, Ptolémaios différait l'initiation de son disciple sous prétexte que la mort eût été la punition d'une démarche prématurée » : Apollonios ne pouvait mourir, mais s'il voyait en songe son salut, il recevrait aussitôt le baptême » : ψεύδη πάντα καὶ οἱ παρὰ σε Θεοὶ ὁμοίως, ὅτι ἐνέβληκαν ὑμᾶς εἰς ὕλην μεγάλην καὶ οὗ (? οὐ ?) δυνάμεθα ἀποθανεῖν, κἄν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα (Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, p. 85). Cependant le texte de ce passage, fort corrompu et difficile à comprendre, pourrait tout aussi bien signifier la condamnation de tous les cultes, de toutes les divinités, toutes se désintéressant du salut des mortels (Milligan, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge, 1910, p. 22, dans E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dictionnaire apologétique*, 1920, t. III. col. 1005).

Retrouve-t-on l'eau de vie et le baptême osiriens dans les traditions helléniques? Plusieurs auteurs ne craignent pas de l'affirmer. E. Rhode suppose que les deux traditions, la grecque et l'égyptienne, se sont développées indépendamment l'une de l'autre, et qu'elles furent rapprochées à l'époque syncrétiste (*Psyche*, 7ᵉ et 8ᵉ éd., Tubingue, 1921, t. II, p. 391); mais il remarque que les formules les plus expressives (cf. *Cigis*, 1842, 1488) ne se rencontrent jamais sur des monuments égyptiens originaux. Parmi les traditions helléniques les plus dignes d'intérêt et les plus proches des croyances osiriennes se rencontre

le mythe de l'eau de vie infernale jaillissant de la source Mnémosyne. C'est la πηγὴ ἀθάνατος attestée sur les tablettes funéraires de Pételia, d'Éleutherne, de l'île de Crète (IIIe siècle av. J.-C. Cf. Rhode, *op. cit.*, p. 390, n. 1), c'est la source dans laquelle Glaucus puise l'immortalité (*Schol. Plat.*, *Rep.*, 10, 611 C), celle qu'Alexandre retrouva à l'entrée de la μακάρων χώρα (Pseudo-Callisthène, II, 39 sq.; 39; 41, 2, dans Rhode, *op. cit.*, p. 390 n. 1), celle que Héraclès fit sourdre sur la montagne (Pseudo-Justin, *Ad graecos*, III), celle dont l'eau fut donnée à boire par Psyché à Vénus (Apulée, *Metam.*, VI, 13, 14). Les mêmes croyances furent reprises par les spéculations orphiques et néo-pythagoriciennes (Rhode, *op. cit.*, t. I, p. 316, n. 2; t. II, p. 186, 210).

D'autres traditions grecques ne sont pas moins dignes d'intérêt. Dans les récits mythologiques l'eau joue, à plusieurs reprises, un rôle efficace dans la naissance des dieux et déesses. D'après Euripide, le Dionysos thébain, le Dithyrambe, naquit de l'eau (*Bacc.*, v. 518 sq., dans J. E. Harrison, *Themis. A Study of the social origins of Greek religion*, Cambridge, 1912, p. 33). Il en fut de même d'Aphrodite (*Hymne orphique*, LV, 19 : Αἰγύπτου κατέχεις ἱερῆς γονιμώδεα λουτρά, dans Harrison, *Prolegomena*, p. 311), réputée en outre par le bain sacré de Paphos (Homère, *Od.*, VIII, 270, dans Harrison, *Prolegomena*, p. 311). Au temple de Sékyon, une jeune fille prêtresse s'appelait « loutrophoros » (Pausanias, II, 10, 4, dans Harrison, *Prolegomena*, p. 311). Et, à côté d'Aphrodite, Athéna (Pallas) et Héra, les deux autres Korai, prenaient chaque année un bain rituel, pour la conservation de leur prétendue virginité (Callimachus, *Hymne au bain de Pallas*, et Pausanias, II, 38, 2, dans Harrison, *Prolegomena*, p. 311). Signalons enfin la loutrophorie prescrite parmi les cérémonies du mariage et attestée par les Danaïdes, rite qui doit s'entendre comme un bain religieux, le mariage étant essentiellement considéré comme un « mystère » (Harrison, *Prolegomena*, p. 614-615, 621), — l'usage de l'eau au sanctuaire de Colophon comme véhicule de l'Esprit (Jamblique, *De mysteriis*, III, 11, éd. G. Parthey, p. 123, ligne 12), et l'ablution rituelle suivie de l'onction au sanctuaire de Trophonios à Lébadeia, faisant participer les mystes, dès cette vie, à la source Mnémosyne de la bienheureuse immortalité (Pausanias, IX, 39, 5-14, dans Harrison, *Prolegomena*, p. 311).

Quelle que soit l'importance de ces traditions, les auteurs « religionistes » se flattent de relever des analogies plus substantielles encore, et selon eux plus décisives entre les rites des mystères païens et le baptême chrétien.

1° *Le baptême pour les morts.* — Reitzenstein s'appuie sur I Cor., XV, 29 pour attribuer au baptême une efficacité quasi-magique, et retrouver dans les croyances baptismales chrétiennes le soi-disant baptême pour les morts pratiqué, nous l'avons vu, dans les mystères osiriens et dans l'initiation mandéenne. Il cite comme parallèles à l'usage chrétien : *Livre des morts*, *Papyrus-Rhind*, I, col. 6, Irénée (*Adversus hæreses*, V, 21, 5), *le Livre de Jôhânâ* (éd. W. Brandt, *Mandäische Schriften*, p. 95), Hippolyte (*Elenchos*, V, 26, 2, ap. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 88-90). Aux parallèles cités, H. Lietzmann (*Die Briefe des Apostels Paulus*, 2e éd., Tubingue, 1921, t. III, f, 1, p. 152) ajoute les suivants : II *Macch.*, XII, 43-44; *Orphica fragm.*, 232, éd. O. Kern, Berlin, 1922, p. 245 : ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων.

2° *L'invocation du nom de Jésus.* — W. Heitmüller et après lui nombre d'auteurs indépendants ont rattaché la formule sacramentelle baptismale aux croyances païennes en l'efficacité des noms divins.

3° *La juxtaposition du baptême et de l'eucharistie.* — Dans I Cor., X, 5 sq. la juxtaposition du baptême et de l'eucharistie, devenue dans la suite si naturelle apparaît comme une nouveauté. Aucune tradition évangélique ni apostolique ne saurait l'expliquer. Une seule hypothèse s'impose : saint Paul s'inspire des rites des mystères païens.

4° *Les trois effets sacramentels attribués au baptême* (I Cor., VI, 11) respirent la mystique païenne : purification, consécration des mystes, justification, et cela en fonction du nom de Jésus et de la possession de l'Esprit.

5° *Les termes sphragis et photismos.* — Le terme sphragis serait emprunté aux mystères d'après E. Hatch, A. Harnack, G. Wobbermin, E. de Faye, G. Heinrici, R. Knopf, O. Gruppe, F. Kattenbusch, C. Clemen, W. Koch (d'après F. J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911, p. 149-156). Il en est de même de φωτισμός, s'il faut en croire R. Knopf (*Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905) et G. P. Wetter (*Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit*, Leipzig, 1915).

6° *La mort mystique, spirituelle des initiés.* — L'initiation serait décrite et représentée comme une mort mystique dans les mystères d'Osiris, d'Isis et de Sérapis : *Lettre d'Apollonios à Ptolémaios*, dans le *Papyrus parisinus 47*, éd. Witkomski, *Epistolae privatae græcae*, t. II, n. 48 (cf. supra Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterien-religionen*, p. 85), et les *Métamorphoses* d'Apulée : ...*ipsam traditionem ad instar voluntariae mortis celebrari* (Apulée, *Metam.*, XI, 21. Cf. XI, 23). On prétend retrouver la même doctrine dans le taurobole des mystères d'Attis... *in quodam templo ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti* (Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, XVIII), dans l'abatage symbolique d'un arbre sacré et les jeûnes prescrits par le même culte (Salluste, *De diis et mundo*, IV), enfin dans la *simulata occisio* des mystères de Mithra, *Vita Commodi*, IX).

7° *Le salut.* — Les effets positifs des mystères coïncident avec l'œuvre du baptême : ils opèrent le salut : Apulée, *Metam.*, XI, 1, 5, 21 *bis*, 25; Firmicus Maternus, *op. cit.*, XXII; Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, Bruxelles, 1899, t. I, p. 308 sq. Or le salut selon les mystères comprend : *a*) la régénération des mystes. Cette notion est attestée par Tertullien (*De bapt.*, V : ... *certe ludibus Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur idque se in regenerationem et impunitatem perjuriorum suorum agere praesumunt*), par Apulée (*Metam.*, XI, 16, 21, 24), par Firmicus Maternus (*op. cit.*, XXVII), par le poète Prudence (*Peristeph.*, X, 1006 sq.), par quelques inscriptions anciennes (*C. I. L.*, t. II, 5260; t. VI, 510), par le philosophe Salluste (*De diis et mundo*, IV), par la liturgie de Mithra (Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 4, lignes 8, 13; p. 12, l. 4; p. 14, l. 31) et surtout par le *Corpus hermétique*. Le traité XIII parle *ex professo* de la renaissance et le traité IV met cette régénération en rapport avec le baptême dans le cratère énigmatique (voir W. Scott, *Hermetica*, t. II, Oxford, 1925, et C. F. G. Heinrici, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*, Leipzig, 1918, p. 15, 44, 219. — Heinrici attire l'attention sur la singularité de la formule : βαπτίζεσθαί τινος, et il la retrouve dans le traité alchimique de Zozimos : [Θεοσεβεια] καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν). — *b*) la transformation morale et religieuse des mystes. Parmi les effets de l'initiation selon les Mystères on relève, parallèlement aux grâces baptismales pauliniennes, la béatitude des initiés (Apulée, *Metam.*, XI, 6, 15, 21), leur élection providentielle (*Metam.*, XI, 1 s., 5, 15, 21, 22), leur vie religieuse intense (*Metam.*, XI, 24-25), leur liberté intérieure (*Metam.*, XI, 6, 15, 25), leurs obligations nouvelles de perfection morale,

religieuse et cultuelle (*Métam.*, XI, 6, 9). Plutarque, *De Iside et Osiride*, II; Julien l'apostat, *Oratio V*, *passim*). — *c*) la gnose et l'extase. Ces deux effets ont été promis aux initiés avec une insistance particulière dans les traités hermétiques. La rédemption s'accomplit par la gnose. Celle-ci s'appelle régénération, palingénésie, et produit dans les âmes des initiés la vertu de religion et les autres vertus morales, bref, l'union aux dieux et la victoire sur les passions. La fin de cette rédemption et renaissance mystiques consiste dans l'apothéose : notion complexe qui comporte une assimilation morale de l'homme à Dieu (Noofizierung = νοῦς), et une participation physique à la nature divine avec l'immortalité comme conséquence sublime. La divinisation et l'athanasie, acquises dès ici bas par la vertu de religion et surtout par l'extase, seront pleinement réalisées dans la vie de l'au-delà par l'ascension de l'âme vers Dieu (J. Lindblom, *Das ewige Leben*, Leipzig, 1914, p. 116). — *d*) la divinisation des initiés. L'apothéose est assignée par les Mystères comme terme final des rites. Voir : Apulée (*Metam.*, XI, 24), Plutarque (*De Iside et Osiride*, XXVIII), Prudence (*Perist.*, X, 1046 sq.), le philosophe Salluste (*De diis et de mundo*, IV) et Julien l'Apostat (*Oratio V*). Cette divinisation s'exprimait tantôt par la dégustation du lait et du miel, tantôt par une mascarade sacrée.

8° Il reste à signaler les parallèles païens *à l'union des baptisés à l'Esprit et au Seigneur Jésus*. Les mystes entraient dans l'union la plus étroite avec la divinité à laquelle ils se vouaient : ils en devenaient les clients (*Metam.*, XI, 15, 6), les serviteurs (*Metam.*, XI, 15. Cf. Dolger, *Sphragis*, p. 46-51), les soldats (*Metam.*, XI, 5; Tertullien, *De corona*, XV; *De praescriptione haereticorum*, XL. Cf. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, p. 71 sq.), les protégés et les enfants (Julien l'apostat, *Convivium*; Arnobe, *Adversus nationes*; *Actes de Thomas*, CVIII-CXIII, éd. M. Bonnet, Leipzig, 1903, t. II, 2, p. 219 : *chanson de la perle*). Mais cette union entre les dieux et leurs mystes comporte-t-elle une identification mystique? Les dieux des Mystères sont-ils des dieux-sauveurs et leurs fidèles sont-ils sauvés par l'union aux différentes phases du drame sotériologique qui constitue leur œuvre rédemptrice? Pour justifier une réponse affirmative on n'a d'autres preuves que les déguisements sacrés (masque de Déméter dans les mystères de Phénéos d'après Pausanias, VIII, 15, 3; couronnement et apothéose du myste dans les rites isiaques, dans Apulée, *Metam.*, XI, 24 : mascarade religieuse dans le culte de Mithra : cf. C. Van Crombrugghe, *Mystères de Mithra*, p. 435, dans *Semaine d'ethnologie religieuse* (IIIe session), Enghien, 1923, les noms divins attribués par extension aux mystes et aux prêtres des cultes à Mystères, et quelques textes où l'union mystique des initiés à la substance divine semble inculquée. Voici les principaux passages groupés par Reitzenstein et Bousset : Apulée, *Metam.*, XI, 21-24; Damascios, *Vita Isidori*, dans Photius, *Cod.*, 242, éd. Becker, p. 345 a; papyrus magiques : σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· ὅ ἂν εἴπω, ἀεὶ γενέσθω : τὸ γὰρ ὄνομα σου ἔγω ὡς φυλακτήριον ἐν τῇ καρδίᾳ τῇ ἐμῇ. — ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν... οἶδά σε Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ (R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 17, 20); *le traité sur la régénération* du *Corpus hermeticum*, XIII, 2, 13, 19 (Cf. XI, 20 sq.); l'*Asclépius* du pseudo-Apulée : *et non solum inluminatur [homo], verum etiam inluminat, nec solum ad deum proficit, verum etiam conformat deos* (Voir W. Bousset *Kyrios Christos*, 2e éd., Goettingue, 1921, p. 113-115). Mais, si les auteurs indépendants, même les plus hardis, restent incertains sur la valeur probante des parallèles jusqu'ici signalés, ils déposent toute hésitation en parlant du mythe des dieux mourants et ressuscitants : Tammuz le babylonien et peut-être Marduk lui-même, Adonis (Esmun) en Syrie, Attis en Asie Mineure, Osiris, Isis et Sérapis en Égypte, le Dionysos et le Phanès orphiques, Melkart de Tyr et Sandan-Héraclès de Tarse. A l'époque impériale toutes ces divinités orientales se sont plus ou moins identifiées, comme le prouvent surtout l'*Hymne des Naassènes* conservée par Hippolyte (Reitzenstein, *Poimandres*, p. 83 sq.) et un texte curieux de Damascios (Damascios, *Vita Isidori*, éd. Becker, p. 343, 20; *P. G.*, t. CIII, col. 1292). A ces dieux-rédempteurs s'adjoignit, en Orient, la figure mythique de l'Anthropos telle qu'elle apparaît dans le premier traité du *Corpus hermétique*, et dans l'hymne gnostique déjà cité (Bousset, *Kyrios Christos*, p. 137-138). Or, ajoute-t-on, l'œuvre rédemptrice accomplie par ces êtres mythiques était censée se continuer et se renouveler dans le culte, et transmettre sa vertu rédemptrice divine aux fidèles qui s'y faisaient initier. Tel est, d'après Bousset (*Kyrios Christos*, p. 138-139) l'enseignement contenu dans les sources suivantes : *Corpus hermeticum*, I, 15, 21-22; *Hymne des Naassènes*; Julien l'apostat, *Oratio V*, dans P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2e et 3e éd., Tubingue, 1912, p. 179-180; la soi-disant *Liturgie de Mithra*, dans Bousset, *Kyrios Christos*, p. 138, n. 3; le rituel des fêtes d'Attis : la succession de la passion et la résurrection du dieu et des mystes (24 et 25 mars : Sanguis et Hilaria); quelques formules des rites des religions à mystères : a) un vieux texte du culte d'Osiris : *So wahr Osiris lebt, wird er auch leben; so wahr Osiris nicht tot ist, wird er auch nicht tot sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird er auch nicht vernichtet werden*, d'après Erman, *Die ägyptische Religion*, Tubingue, 1905, p. 96-97, dans Bousset, *Kyrios Christos*, p. 138; b) l'exclamation εὑρήκαμεν συγχαίρομεν dans les mystères d'Osiris-Isis : Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, II, 9; Senèque, *Apocol.*, XIII; c) l'invitation des prêtres d'Attis adressée aux initiés : Firmicus Maternus, *op. cit.*, XXII :

> Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου
> ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνου σωτηρία.

d) enfin, la réflexion de Macrobe sur le culte d'Adonis : ... *simutationeque luctus peracta celebratur laetitiae exordium* (*Saturn.*, I, 21, 10).

9° De tous les écrits du Nouveau Testament, la première épître de saint Pierre fut exploitée avec le plus d'habileté; on s'en servit pour rapprocher le baptême chrétien des mystères d'Attis. Perdelwitz a relevé les points de comparaison suivants : le mystère de la nouvelle naissance (I, 3; III, 21) par le verbe de Dieu (I, 23), le couronnement et le revêtement symboliques des mystes (I, 4), la vision de la doctrine ésotérique (I, 10-12), la dégustation du lait (II, 2), l'illumination spirituelle des initiés (II, 9), l'époptie (II, 12 et III, 2), les règles édictées pour l'habillement des femmes (III, 3), la notion du Christ mystagogue et psychopompe (III, 18 sq.), enfin le lion de *Cybèle ou de Mithra* (V, 8).

10° Terminons l'aperçu des analogies païennes par une courte description des mystères d'Osiris dans lesquels le drame sotériologique d'un dieu-sauveur semble le mieux attesté, et où le baptême acquiert le plus de relief. D'après M. Moret les mystères journaliers comprenaient les phases suivantes : mystères 1° de la reconstitution du corps d'Osiris, 2° du corps vivifié, 3° de la renaissance végétale, 4° de la renaissance animale (*Mystères égyptiens*, 2e éd., Paris, 1923, p. 3 sq.). Nous avons déjà mentionné plus haut l'usage de l'eau dans la revivification divine; ajoutons y dans la renaissance rituelle des mystes, le revêtement des initiés, expression symbolique de leur transformation

glorieuse (Apulée, *Metam.*, xi, 29), puis et surtout l'inhumation d'une statuette divine, d'une momie ou, par substitution vicaire, d'un prêtre dans la peau d'un animal sacré ou dans les flancs d'une vache en bois, représentant la vache Nouit (cf. Apulée, *Metam.*, xi, 10, et Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 198 sq. On mimait ainsi sur les statuettes divines, sur les momies, sur la personne du roi, et plus tard sur les rares initiés le renouvellement de la passion d'Osiris (Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 197 sq.). Le même rituel est observé dans les mystères isiaques décrits par Apulée. Lucius, le bienheureux myste de la déesse égyptienne, passe successivement par le baptême, la mort et la renaissance spirituelle, la descente aux enfers et l'apothéose finale (Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 194). L'ablution, prescrite au cours de ces mystères, nous est dépeinte, semble-t-il, sur quelques fresques d'Herculanum (Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, pl. xvi, p. 208; Turchi, *Le religioni misteriosofiche*, p. 120). Pendant qu'elle s'accomplissait, Osiris renouvelait sa passion. Dès l'époque des pyramides, ajoute M. Moret, les textes conçoivent ce sacrifice comme un acte volontaire. Le dieu égyptien devient le rédempteur du taureau, l'allié de son adversaire, et il donne à ses fidèles sa chair, sa propre descendance, l'œil d'Horus à manger (*Rois et dieux d'Égypte*, p. 103). Est-il étonnant dans ces conditions que les auteurs rationalistes aient juxtaposé les mystères, et pour leur rituel et pour leur signification, au rite baptismal chrétien?

B. — *Rapports entre les mystères païens et le baptême chrétien.* — Il faut renvoyer à une étude spéciale la solution adéquate des difficultés soulevées par les ressemblances entre le christianisme et les croyances ou les rites païens. Ici quelques observations suffiront à poser en termes nets le problème avant d'aborder l'analyse des analogies relatives au baptême.

Une définition exacte des mystères permet d'écarter 1° les communications non-rituelles de doctrines ésotériques, 2° les fêtes religieuses réservées à certaines catégories de personnes, comme les Thesmophories athéniennes, ou propres aux confréries, thiases et sociétés privées dont le secret n'était pas un principe religieux, 3° les fêtes directement accomplies au profit des divinités, telles que, sous certains aspects, les mystères d'Osiris à Dendérah et ailleurs, 4° enfin, dans une très large mesure, les initiations tribales (Lire sur les mystères l'excellente vue d'ensemble présentée à la Semaine d'ethnologie religieuse de Milan (1925) par E. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1926, t. xv, p. 5-34). Quant à l'inspiration première des rites des mystères, seuls les mystères helléniques proprement dits se rattachent aux peuplades primitives de la Grèce; ceux répandus à l'époque du syncrétisme impérial, dérivent de l'Orient et leur étonnant succès s'explique par leur origine étrangère et par la hantise des rites secrets (cf. le succès d'Alexandre d'Abonotichos : F. Cumont *Alexandre d'Abonotichos et le néo-pythagorisme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 1922, p. 202-210). Au moment de leur pénétration dans l'empire romain, tous les mystères orientaux ont subi, à un certain degré, l'influence éleusinienne, tous apparaissent comme des bâtards d'Éleusis. Pour le culte de Sérapis, nous connaissons le personnage qui est responsable de cette transformation : Timothée l'Eumolpide que MM. Pettazoni et Zielinski soupçonnent même d'avoir hellénisé les mystères isiaques et phrygiens (Ch. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 70-75). A l'origine toutefois Éleusis elle-même fut tributaire de l'Égypte par les mystères égéens et vraisemblablement par des emprunts directs plus tardifs. (Cette conclusion est également souscrite par J. de Caluwe, *Mystères d'Éleusis*, p. 454, dans *Semaine d'ethnologie religieuse* (1922), Enghien, 1923.) D'où l'importance des mystères éleusiniens et égyptiens (osiriens) dans l'économie des rites et des croyances des religions à mystères. Par contre, l'hypothèse d'une influence sémitique ou iranienne relève, d'après l'expression heureuse du P. Allo, de quelques mythes de savants. Ni le culte d'Adonis à Byblos, ni ses thiases à Athènes et à Rome n'ont célébré des mystères (cf. H. Ingholt, *Un nouveau thiase à Palmyre*, dans *Syria*, 1926, p. 128-141); Mithra n'a qu'un rapport accidentel avec Babylone (C. Van Crombrugghe, *Les mystères de Mithra*, p. 433, dans *Semaine d'ethnologie religieuse* (1922), Enghien, 1923), et les mystères assyriens attestés par Hippolyte, n'ont rien moins qu'une origine assyrienne (Allo, *op. cit.*, p. 16).

La nature et l'inspiration des mystères une fois circonscrites, il faut déterminer la date de leur apparition et tracer la carte de leur diffusion à travers l'empire romain. Ceux d'Éleusis apparaissent les premiers dans l'histoire; leurs origines plongent dans la nuit des temps (Allo, *op. cit.*, p. 15). En Grèce, les mystères se rattachent d'une part aux religions des peuplades primitives, matriarchales, adoratrices de divinités chtoniennes, principalement de la Terre-mère, d'autre part aux rites agraires et orgiastiques des Thraces, voisins des Hellènes au Nord. Seuls les mystères de Mithra — et encore faut-il excepter certains aspects — ne semblent pas s'inspirer d'un culte terrien. A l'époque du syncrétisme impérial, les initiations les plus en vogue étaient celles de Déméter à Éleusis et des Cabires à Samothrace, celles de Cybèle et d'Attis recherchées en Occident dès le second siècle de l'ère chrétienne, celles d'Isis et finalement celles de Mithra (IIe-IVe siècles ap. J.-C.). Ces conclusions sont à retenir. Elles écartent la possibilité d'une influence immédiate sur la théologie paulinienne. Au reste, avant le IVe siècle, les historiens en conviennent, l'Église n'a pas fait, en règle générale, des emprunts liturgiques (Prat, *Théologie de saint Paul*, t. ii, p. 471-472).

Mais il y a entre les rites païens et le culte chrétien, même indépendamment du point de vue du temps, une impossibilité totale d'influence réciproque. La fin visée par les mystères n'était d'aucune façon la rémission des péchés. Si l'on confessait quelques fautes morales, comme à Samothrace, c'était uniquement par souci de pureté cérémonielle; et même lorsque la moralité recevait une part plus large comme dans l'orphisme, l'hermétisme et peut-être dans les mystères de Mithra, elle n'était qu'un moyen, en certaines circonstances le moyen principal de capter les effluves de la bienveillance divine; et cette moralité déjà toute imparfaite et toute relative, sombra, même dans l'orphisme, à l'époque de la plus haute floraison des cultes à mystères. Le seul péché, ce fut l'impiété à l'égard des dieux, c'est-à-dire le manque de fidélité ou de confiance aux rites (Allo, *op. cit.*, p. 24). Pour le reste, les mystes n'avaient d'autre préoccupation que celle de se dégager de la matière, et de s'affranchir, moyennant cette libération, des misères physiques, du joug des astres et du destin. Si l'on objecte l'inspiration plus élevée de l'orphisme et de l'hermétisme à un moment donné de leur histoire, observons que l'hermétisme, philosophie religieuse tardive, se passa des rites, et que l'orphisme ne rentre dans la catégorie des mystères que d'une manière très indirecte. Comme l'observe le P. Allo, la fin bien déterminée de l'orphisme était de récupérer les parcelles divines disséminées dans le composé humain et mêlées aux éléments démoniaques. Contrairement aux procédés des mystères, les moyens mis en œuvre se bornaient à la gnose, aux révélations

divines et aux pratiques de l'ascétisme privé dont les résultats n'étaient escomptés qu'à longue échéance (Il est très douteux que la villa Item à Pompéi ait été un temple orphique :cf. Allo, *op. cit.*, p. 19).

En ce qui concerne le rituel, la divergence est aussi totale entre le christianisme et les mystères. Les rites caractéristiques païens font défaut dans l'initiation chrétienne : le cycéon d'Éleusis, le lait et les herbes de Cybèle et d'Attis, le pain et l'eau de Mithra, l'omophagie bachique, le serpent-phallos de Sabazios, les hiérogamies de Cybèle, de Déméter à Éleusis et de Dionysos dans les Anthestéries athéniennes, le rite symbolique éleusinien de la nouvelle naissance et de l'adoption divine, l'enthousiasme dionysiaque, le taurobole phrygien, l'apothéose isiaque, l'extase hermétique, les rites cathartiques et ascétiques de l'Orphisme. La simplicité du rituel chrétien contraste avec la mise en scène dramatique des initiations païennes. Rien qu'une simple ablution baptismale appuyée sur la foi et encadrée d'exhortations morales aux nouveaux fidèles.

Enfin, pour la plupart des notions chrétiennes, alors que les prétendues analogies des mystères sont douteuses au plus haut point, on retrouve des traditions, non certes identiques, mais voisines dans l'Ancien Testament, quelquefois dans l'enseignement rabbinique ou les croyances populaires apocalyptiques. N'est-il pas plus naturel de chercher de ce côté une certaine préparation à l'Évangile, préparation que les croyants n'hésiteront pas à reconnaître comme providentielle et divine?

L'analyse de la théologie paulinienne confirme l'indépendance de la doctrine chrétienne par rapport aux mystères gréco-romains. Peut-être, saint Paul emprunta-t-il certains termes au vocabulaire religieux du paganisme, tels que στοιχεῖα τοῦ κόσμου et παρουσία, mais son enseignement et les éléments principaux de son vocabulaire apparaissent essentiellement indépendants. A titre de preuve passons en revue les termes : μυστήριον, τέλειοι, πνευματικοί, πνεῦμα, νοῦς, ψυχή, γνῶσις, et quelques notions comme : l'ascension de l'âme, la transformation des initiés, le corps spirituel et la gloire, la révélation divine, l'apothéose des mystes, l'universalisme du salut, l'immortalité bienheureuse, la nouvelle naissance et la nouvelle création. Plusieurs de ces notions débordant le cadre d'une doctrine baptismale, il suffira de les examiner brièvement et de renvoyer aux études qui traitent, plus en détail, des rapports entre saint Paul et l'hellénisme (cf. E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. apologétique*, 1920, t. III, col. 964-1014; K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2ᵉ éd., Leipzig, 1921).

Mysterium désigne rarement dans les épîtres pauliniennes des vérités réservées aux seuls mystes (I Tim., III, 9, 16); même le passage classique de la première épître aux Corinthiens ne s'y prête pas (I Cor., II, 1-15). Le sens ordinaire est celui de vérités divines communiquées aux fidèles par révélation. Le sens de « mystères » s'exclut d'autant plus aisément que saint Paul ne parle jamais d'initiés proprement dits. — Les τέλειοι rappellent peut-être une classification pythagoricienne, ou une expression du *Corpus hermétique*, mais ils ne se rencontrent pas dans les Mystères gréco-romains. Les parfaits de la théologie paulinienne sont des *spirituels*, des πνευματικοί; ils possèdent l'*Esprit*. Reitzenstein prétend faire dériver les deux termes de la mystique païenne, spécialement des traités hermétiques et des papyrus magiques égyptiens. L'analogie entre les textes du paganisme et la théologie paulinienne se limite aux points suivants : 1° emploi du même terme, 2° même signification générale : le principe intelligent du composé humain, 3° l'homme, sous l'influence du *pneuma*, est temple de Dieu, 4° l'Esprit est le principe de l'enthousiasme prophétique (sauf que l'extase est absente dans le prophétisme paulinien). Les divergences l'emportent de beaucoup : 1° le *pneuma* paulinien désigne quelquefois la personne divine du Saint-Esprit, 2° l'esprit paulinien ne reçoit jamais les épithètes Θεῖον, ἱερόν, 3° les termes πνεῦμα et ψυχή sont partiellement et, de temps à autre, totalement convertibles, et c'est seulement après la résurrection que la ψυχή disparaîtra, 3° ψυχή et πνεῦμα sont aussi employés dans un sens adversatif, mais seulement au point de vue religieux, non psychologique; les quelques parallèles païens sont postérieurs au christianisme; 5° il n'y a pas d'analogie entre la possession chrétienne de l'esprit et le dédoublement des mystes attesté par Lucain et Zosime; 6° l'énumération paulinienne : *carnalis, animalis et spiritualis homo* ne correspond pas à trois classes distinctes d'initiés; 7° νοῦς garde un sens psychologique; s'il en est autrement, la signification nouvelle s'explique par l'influence des LXX, comme d'ailleurs presque tout le vocabulaire paulinien. — A côté de l'esprit, la *gnose* est un des effets les plus importants du baptême (I Cor., XII, 8, 4; XIII, 12; Phil., III, 8-10; Rom., II, 20; I Cor., XIV, 6. — II Cor., II, 14; X, 5; Rom., XI, 33; XV, 14. — Rom., II, 20; XI, 33; I Cor., XII, 8; Col., II, 3). Mais la gnose chrétienne s'oppose à la gnose hermétique. Celle-ci illumine le myste, le divinise et lui confère le salut (*Papyrus Mimaut, Asclepius latin, Corpus hermeticum*, I, 31; XIII, 18). Contrairement à l'affirmation de Reitzenstein, le terme paulinien ne signifie jamais la vision extatique de Dieu; il est même des passages où il désigne un simple don de la parole (I Cor., XII, 7) qui doit passer comme tous les charismes de l'Esprit (I Cor., XIII, 8-11; II Cor., IV, 6; I Tim., VI, 16). — Plus apparentées aux conceptions païennes apparaissent à première vue les notions de l'ascension de l'âme au ciel (II Cor., V, 9, 13; XII, 1-6) et la métamorphose surnaturelle des baptisés (Rom., VIII, 29; XII, 2; II Cor., III, 18, 13, 16; Phil., III, 2; I Cor., XV, 44). L'ascension de l'âme au ciel est une doctrine de Platon, de Posidonios, du *Corpus hermeticum* et de la liturgie mithriaque; en outre, les deux derniers documents et les papyrus magiques enseignent la transformation glorieuse des initiés. Mais, pour saint Paul, l'ascension au troisième ciel est une expérience personnelle, tout à fait spéciale. Quant à la transfiguration des baptisés, essentiellement d'ordre religieux et moral, elle ne s'étendra aux corps des chrétiens qu'après la résurrection. Il en est de même de la gloire, de l'être spirituel des bienheureux (I Cor., XV, 44; Phil., III, 21; I Cor., XV, 49; Act., XXII, 11; Cf. *Corp. herm.*, VIII, 2; XVIII; XIII, 14), ainsi que de l'image de l'homme céleste mystiquement revêtue par les fidèles (I Cor., XV, 49; II Cor., III, 18; I Cor., XI, 7; II Cor., III, 10 sq.; Rom., VIII, 29; II Cor., IV, 4; Col. I, 15). Nulle part on ne retrouve dans les lettres pauliniennes, comme dans les mystères, les notions des vêtements célestes, des sphères planétaires, de l'apothéose finale des initiés. Par contre, l'Ancien Testament fournit des analogies sûres, par exemple, à l'universalisme du salut et à ce qu'on est convenu d'appeler la mentalité mystique de l'Apôtre. Aussi bien les textes inspirés que les apocryphes attribuent au ministère prophétique la possession de l'Esprit (voir surtout E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. apologétique*, 1920, t. III, col. 964-1014).

L'originalité de la doctrine paulinienne étant sauvegardée dans son ensemble, passons rapidement sur les prétendues analogies baptismales. Pour ce qui concerne le rite de l'ablution, tous les parallèles païens

s'effacent devant les traditions baptismales juives; s'il faut admettre une préparation historique lointaine au rite chrétien, c'est dans les milieux juifs qu'il faut la rechercher. D'ailleurs quelle que soit la masse des parallèles rassemblés — on pourrait en augmenter le nombre — à y regarder de près, les ressemblances sont superficielles. Que l'eau ait symbolisé la purification des mystes, qu'elle ait exprimé, surtout en Égypte, le principe de la vie, quoi de plus simple. Le symbolisme est si naturel qu'il s'explique sans emprunt. Et au-dessous de l'analogie apparente quelles profondes divergences. Du côté païen, une eau déterminée, qu'on prétend la plupart du temps, puisée aux enfers, avec une efficacité d'ordre physique, même lorsqu'il s'agit de l'immortalité, efficacité qui n'est jamais mise en rapport avec cet ensemble de bienfaits spirituels qui constituent le propre des croyants; du côté chrétien, un rite simple, sans arrière-plan mythologique, et une eau naturelle, efficace par la vertu du Saint-Esprit. Même les prétendues naissances divines n'entrent pas en ligne de compte : les mythes ne contiennent pas d'allusion à un renouveau religieux; et l'origine mystérieuse des déesses portées par la mer est chose bien distincte de l'immersion des fidèles dans l'eau baptismale.

Au point de vue des effets attribués au baptême chrétien, l'enseignement apostolique est non moins indépendant de toute influence des mystères païens. 1° I Cor., xv, 29, n'est pas à juxtaposer au *baptême des morts* pratiqué par les religions iranienne et égyptienne. L'usage de Corinthe s'inspire de la croyance en la valeur religieuse de la substitution et de la satisfaction vicaire, idée foncièrement chrétienne et biblique. Au reste, le texte est obscur et saint Paul n'a pas engagé en cette matière l'autorité de sa prédication. Il a simplement signalé à l'attention des Corinthiens la vanité de cette pratique au cas où les morts ne ressusciteraient pas. — 2° *L'invocation du nom de Jésus* doit s'entendre dans le sens que nous avons plus haut déterminé. Le « nom » n'exprime pas la formule baptismale mais l'autorité en vertu de laquelle le baptême est administré. Si l'on soutient que la formule baptismale, est insinuée, la mention de la foi au Christ et de la vertu du Saint-Esprit écarte toute efficacité magique. — 3° *La juxtaposition du baptême et de l'eucharistie* (I Cor., x, 5 sq.) dérive de la succession des faits empruntés à l'histoire sainte du peuple élu, dans lesquels saint Paul reconnaît une préfiguration providentielle des deux sacrements. — 4° Les termes : *justice*, *ablution*, *sanctification*, sont des indices bien faibles pour suggérer une influence païenne. A l'époque du Nouveau Testament ils appartenaient déjà au vocabulaire de la Bible grecque et du judaïsme de la Dispersion. Un coup d'œil jeté sur la théologie paulinienne prouve que le sens en est nouveau, spécifiquement chrétien. — 5° Le vocable *sphragis* possède une histoire compliquée. A notre avis il est emprunté à la terminologie juive relative à la circoncision et il désigne, dans le Nouveau Testament, l'infusion de l'Esprit. Dans sa monographie sur la *sphragis*, Dölger distingue entre l'origine du vocable et celle, plus difficile à élucider, de ses diverses acceptions. Il suppose que les vocabulaires religieux, juif, païen et chrétien, ont emprunté le terme directement au langage profane, indépendamment l'un de l'autre. Pour le sens, Dölger distingue les cas où *sphragis* apparaît comme terme de comparaison et ceux où il fait figure de métaphore, signifiant tantôt abstraitement rite, acte final (Schlussakt), tantôt concrètement : empreinte spirituelle, ou empreinte sensible et rituelle accordée aux initiés. Les comparaisons sont empruntées au langage profane, le sens de rite final dérive de la même source, mais trouve des parallèles dans les mystères païens (d'après Tertullien et Clément d'Alexandrie), l'empreinte spirituelle rappelle quelques conceptions platoniciennes et philoniennes, enfin *sphragis*, comme marque sensible, se rencontre aussi bien dans le langage profane que dans les mystères gréco-romains (J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911, p. 169, 171). Ajoutons à ces conclusions, si bien nuancées, que le rapport constant entre la *sphragis* et l'*Esprit* est une note spécifiquement chrétienne. — *L'histoire du terme* φωτισμός n'a pas encore été faite avec autant de précision que celle de *sphragis*. Le terme apparaît pour la première fois dans les œuvres de saint Justin (*I Apol.*, LXI, éd. Otto, t. I, p. 146). Dans le Nouveau Testament le seul verbe est employé; il s'explique par l'image très biblique du Seigneur qui illumine le cœur de ses fidèles. — 6° Il est absolument faux de parler à propos des Mystères païens d'une *mort mystique, spirituelle des initiés*. La lettre d'Apollonios ne contient d'aucune façon (d'après Milligan, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge, 1910, p. 22) un sens mystérique. Même dans l'interprétation de Reitzenstein, il est question d'une mort naturelle, punition des dieux. Quant à la *Vita Commodi*, il s'agit d'un meurtre rituel perpétré par l'empereur, meurtre à rapprocher des épreuves imposées aux candidats à l'initiation. Pour les mystes d'Isis (cf. les *Métamorphoses* d'Apulée), la prétendue mort mystique consistait dans une descente rituelle aux enfers. Enfin, dans les mystères d'Attis, l'interprétation religioniste repose sur une grosse erreur, comme l'a très bien démontré le P. Lagrange (*Attis et le christianisme*, dans *Rev. bibliq.*, 1919, p. 419-480) : le *moriturus* de Firmicus Maternus est le myste païen apprécié d'un point de vue chrétien. Le malheureux! il espère se sauver, mais il se jette tête baissée dans une damnation éternelle. Seul le texte du philosophe Salluste mérite plus d'attention, mais il est tardif, syncrétiste, hostile au christianisme, et il n'hésite pas à christianiser les mythes païens pour mieux combattre la religion dont le renouveau païen se pose en rival. — 7° *La notion chrétienne de salut* est une nouvelle preuve de l'originalité et de la transcendance du mystère chrétien. Le titre de *Soter* se raréfie dans le syncrétisme gréco-romain; on ne le trouve appliqué qu'à Mithra (*Corpus Inscript. Latin.*, 14, 3568), et le salut sollicité des divinités païennes consistait uniquement en des bienfaits d'ordre matériel : la santé, la protection sur mer, l'aide divine dans les combats, ou dans le cours ordinaire de la vie. Les déesses Sotéria à Ægion (Pausanias, *Descript. græc.*, VII, 24, 3) et Salus à Rome, Apollon et sa sœur Artémis, Dionysos, Héraclès, Isis, Sérapis, Asclépios étaient honorés comme médecins célestes. « A tout prendre, note le P. Allo (*op. cit.*, p. 10), le centre de cette auréole de Sauveur c'était... chez presque tous, le pouvoir médical. » Pour la première fois la notion du salut se spiritualisa lorsqu'on supplia les dieux d'arracher les défunts aux Érynnies, aux puissances de l'enfer (Eurydice délivrée des enfers par Hermès psychopompe), mais ces préoccupations d'outre-tombe se sont tardivement introduites dans la religion grecque. D'abord par l'entremise des anciens cultes égéens, des croyances osiriennes et bachiques, on accorda à quelques privilégiés l'apothéose ou l'héroïsation, puis on étendit l'immortalité bienheureuse au commun des mortels. Ce fut la grande innovation des mystères de s'être placés, au moins à l'époque impériale, sur le plan de l'au-delà et du salut individuel. Même pour les masses non initiées les dieux se montrèrent à cette époque plus bienveillants, et l'on honorait Isis, Sérapis, Coré-Perséphone, Héraclès, et même Aphrodite, comme s'intéressant à la destinée et au salut des morts. Nulle part, cependant, sauf peut-être dans les plus

anciennes traditions de l'Orphisme, le salut s'inspire d'un renouveau moral et presque jamais, même lorsqu'il se prolonge dans la félicité d'une vie d'outre-tombe, il n'est l'affaire spéciale des dieux-sauveurs. « On dirait plutôt que l'homme, à moins d'en être tout à fait indigne, y arrive automatiquement, de par la marche du monde, ou par l'effet de cette Providence générale dont le concept tend de plus en plus à s'unifier tant sous l'action du panthéisme stoïcien que de l'hénothéisme dû au mélange des panthéons nationaux et à l'astrolâtrie (Allo, *op. cit.*, p. 13) ». Et même dans la vie d'outre-tombe, le salut consiste presque toujours dans le concept négatif d'une délivrance de toute influence pernicieuse, surtout astrologique. Seuls Asclépios et Hélios dans les traités hermétiques (cf. par exemple *Corp. herm.*, XVI) et dans les lettres de Julien l'Apostat sont devenus des sauveurs d'ordre spirituel et quasi-universels : mais ils ne le sont devenus que dans un sens panthéiste, et ils apparaissent souvent — pour l'empereur Julien la preuve a été faite — comme un décalque plus ou moins bien réussi du Seigneur Jésus.

Ce que nous venons d'affirmer de la notion païenne du salut, nous pouvons le répéter pour les notions qui s'en rapprochent : *a*) La *régénération* apparaît pour les Mystères dans des documents tardifs : la liturgie de Mithra, les mystères d'Attis et les traités hermétiques, et elle trahit comme source d'inspiration les rites, souvent obscènes, des hiérogamies. Rien de pareil dans la notion chrétienne de la nouvelle vie. Notons en passant que la *résurrection mystique* des mystes n'est jamais affirmée. Un seul texte, rapporté par Firmicus Maternus (*De errore profan. relig.*, XXII), semble y faire allusion à propos des mystères d'Osiris. Mais dans quelle mesure l'interprétation de Firmicus exprime-t-elle le sens original du rite? Quelle était au juste la relation entre le rite et le salut des fidèles? La mort figurative du dieu égyptien en était-elle la cause efficiente ou le gage symbolique? Était-elle représentée sur les simulacres divins ou sur le corps des initiés eux-mêmes? En dehors de ce passage de Firmicus Maternus et d'un texte douteux d'Apulée, la résurrection mystique n'apparaît plus. N'est-ce pas une preuve que le commentaire de Firmicus Maternus est peu exact, trop chrétien? Ce que les rites ont quelquefois exprimé, ce fut l'infériorité, la bassesse de vie des non-initiés. Dans les mystères de Sabazios, le candidat, tout couvert de boue, était aspergé de son au moyen d'un crible; il se prosternait à terre, puis se relevait en criant : ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον ἄμεινον (Demosth., *De cor.*, ap. Allo, *op. cit.*, p. 32). — b) *La transformation morale des initiés*, qu'on nous permette de ne pas insister. N'a-t-on pas écrit au sujet des mystères : « Ces rites dont Plutarque, païen modéré, philosophe et initié d'Éleusis, déclare qu'à les prendre pour des réalités, il faut redire le vers d'Eschyle : Crache dessus et rince-toi la bouche (L. de Grandmaison, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, dans *Études*, 1922, t. CLXXIII, p. 515-532, p. 529). » — c) Relativement à la *gnose*, l'*extase* et l'*apothéose* des mystes, nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut sur l'opposition totale entre la doctrine paulinienne et les spéculations païennes : les mots ne rendent pas de part et d'autre le même son (lire O. Faller, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung*, dans *Gregorianum*, 1925, p. 405-435). — 8° Quant à la *mystique paulinienne*, *l'union des fidèles au Seigneur ressuscité*, W. Bousset lui-même a reconnu qu'elle occupe une position spéciale (*Kyrios Christos*, p. 115-117), distincte même de la mystique de Nous-Hermès qui, à son avis, s'en rapproche de plus près (*Corp. herm.*, I, 26, 21; XIII, 3). Tandis que la mystique païenne est essentiellement panthéiste, eudémonique et individualiste, l'union des fidèles au Seigneur Jésus n'efface jamais la personnalité divine de Jésus, et ne se réalise pleinement que dans le mystère de cette entité sociale, surnaturelle qui s'appelle le corps mystique. En outre, seule la mystique chrétienne suppose le drame sotériologique d'un Rédempteur mourant et ressuscitant. C'est le mérite du P. Allo, dans l'article déjà cité, d'avoir établi d'une manière éclatante que l'antiquité gréco-romaine n'a pas honoré dans les mystères des dieux-rédempteurs proprement dits. Dans les mystères de Dionysos, de Sérapis, de Sabazios-Bendis aux mains bénissantes, les intermédiaires divins n'interviennent d'aucune façon; dans ceux de Déméter, d'Isis et de Cybèle, les grandes déesses se contentent de prêter aux mystères le contenu du δώμενον, du drame mystique, de provoquer et d'exciter la sentimentalité religieuse de leurs fidèles. Partout les rites étaient efficaces par eux-mêmes, indépendamment de toute causalité divine rédemptrice, partout les initiés eux-mêmes se haussaient, grâce au mécanisme rituel, à la taille des dieux. Et les dieux en sous-ordre, les demi-dieux ou les bons génies, n'étaient guère plus rédempteurs. Mithra est θεὸς ἡγέμων, psychopompe, conducteur d'âmes; Hermès, Thot, Asclépios, et une seule fois Isis dans le *Corpus hermeticum*, sont des intermédiaires prophétiques; l'Anthropos lui-même, le surnommé iranien, pour autant qu'il est une conception ancienne, est une figure simplement cosmogonique. Pour rencontrer un dieu-sauveur — encore ne serait-ce qu'un sauveur eschatologique dont l'influence rédemptrice s'étend au monde physique, nullement aux âmes — il faut faire appel au Bouddhisme avec Maitreya, au Mazdéisme avec le Saoshyant, et à la gnose panthéisante chrétienne. Ces faits sont à première vue d'autant plus surprenants, qu'il ne manquait pas dans les milieux gréco-romains d'éléments pour construire une théorie de rédemption par substitution et expiation vicaires. Mais il eût fallu que les dieux fussent morts et ressuscités, et les mystères ignorent tout d'un pareil drame sotériologique. Pour Sérapis, Sabazios, Mithra, les Cabires, la mort n'est jamais mentionnée. D'autres divinités sont mortes : Dionysos, Zeus Crétois, Adonis, Héraclès, le Dionysos Thébain et ses substituts Orphée et Penthée, mais leur mort ne joue aucun rôle dans les Mystères. Seuls le Dionysos orphique, Osiris et Attis pourraient entrer en ligne de compte, s'il ne leur manquait une résurrection. Le Dionysos orphique n'est qu'un produit dérivé de la substance de l'ancien; Attis est ressuscité d'après quelques auteurs chrétiens, mais suivant la tradition païenne, « son corps n'était pas sorti du tombeau de Pessinonte, où seulement, par une faveur de Zeus, il demeurait imputrescible et pouvait remuer le petit doigt (Allo, *op. cit.*, p. 30) ». (Plutarque *De Iside et Osiride*, LIX) et le calendrier philocalien (les hilaria) n'y contredisent pas. Seul, le cas d'Osiris est plus intéressant, mais ce dieu n'est revenu à une vie nouvelle que dans un autre monde, puisque sa momie, à ce qu'on affirmait en Égypte, resta au tombeau. Parmi les autres divinités le Zeus crétois, Adonis, Héraclès, ne sont pas ressuscités; Coré était censée vivre, mais elle n'a jamais goûté la mort. — 9° Après cet exposé déjà trop étendu des mystères helléniques, il nous est permis d'être très brefs au sujet *des prétendues analogies de la prima Petri* : a) La nouvelle naissance n'est pas directement mise en rapport avec le baptême et la notion d'un mariage sacré, d'une hiérogamie, à plusieurs reprises symbolisée dans les mystères, en est totalement absente. M. Windisch cite dans les traditions judaïques des parallèles plus intéressants : Philon, *De praem. et poen.*, 72. b) Le couronnement et le revêtement sym-

boliques des mystes ne sont attestés ni dans les mystères d'Attis ni dans le culte de Jupiter Dolichenus; seuls les mystères d'Isis pourraient entrer en ligne de compte, mais le rapprochement ne s'impose pas. c) La doctrine visée n'est pas un enseignement ésotérique, réservé à un groupe d'initiés; il s'agit d'un point très précis de la révélation chrétienne : le salut des âmes, la passion et la glorification du Seigneur Jésus. d) Rien ne rappelle la dégustation rituelle de lait pratiquée dans certains mystères. L'image choisie par l'Apôtre s'inspire de l'allaitement des nouveau-nés. e) L'illumination des mystes dérive, nous l'avons déjà vu, du langage imagé de la Bible, par exemple de celui du psautier. Quant à l'époptie, le terme usité par la *prima Petri* appartient au vocabulaire des mystères, mais le sens est tout différent. f) Les prescriptions sur l'habillement des femmes sont d'ordre moral, non rituel, et s'inspirent partiellement de l'Ancien Testament. g) Les versets, III, 18 sq., ne font plus allusion à l'initiation, et par conséquent ils n'autorisent pas les auteurs « comparatistes » à parler d'un Christ mystagogue et psychopompe à la manière d'Hermès. h) Enfin, il est ridicule de citer à propos de V, 8, le lion de Mithra ou de Cybèle. — 10° Terminons l'examen des analogies païennes par quelques aperçus sur les mystères d'Osiris. De tous les dieux-sauveurs c'est Osiris assurément qui possède les rites les plus proches d'une passion et d'une résurrection mystiques, mais ici encore les plus grandes réserves s'imposent. Dans une étude récente (*Die Mysterien des Osiris*, dans *Semaine d'ethnologie religieuse, IIIe Session*, Enghien, 1923, p. 414-426), H. Junker s'attache à déterminer la nature divine d'Osiris, le contenu, les diverses phases et la signification de ses mystères. Voici les conclusions principales. Anciennement Osiris représenta une des énergies ou l'un des éléments de la nature personnifiée (la terre, l'énergie vitale, le Nil, la végétation, surtout le bois vert ou le froment); plus tard il fut associé aux premiers représentants de la royauté égyptienne. Ces deux traits de sa physionomie divine se sont perpétués dans ses mystères : étrange combinaison d'éléments empruntés aux cultes de la nature, des rois et des morts, altérés souvent par les influences religieuses locales (Busiris, Abydos. — Sais, Memphis, Letopolis, Behedet du Nord et Philae). Originellement on adressait les rites à Osiris comme à un dieu de la végétation, et on leur attribuait une efficacité magique en vue du renouveau de la nature; progressivement on leur associa le rappel des événements capitaux de l'ancienne histoire égyptienne; enfin à mesure que la situation politique évolua, on recula les souvenirs historiques au second plan. Le rituel naturiste primitif repoussa vivement, pénétré d'une valeur morale et religieuse, figurant désormais la victoire du bien sur le mal. A ce moment la mystique d'un drame sotériologique eût pu se greffer sur les mystères du dieu, mais d'après M. Junker, cette évolution ne s'est pas accomplie : « Die Mysterien... zeigen auch in der Spätzeit im Wesentlichen nur die Verbindung von Naturmythus mit historischer Erinnerung. Vollends die Beziehung des Geschehens zum persönlichen Erleben vermissen wir ganz; sie findet sich im keinem Ritus, keinem Spruch oder Gebet. Auch erscheint Osiris hier nicht als Vorbild des Sterbenden und zum Leben im Jenseits erstehenden Menschen, als das er uns im Totenkult entgegentritt, viel weniger noch als ethisches Vorbild. Das darf nicht vergessen werden, wenn wir seinen Kult mit den Mysterien anderer Völker vergleichen. » (J. Junker, *op. cit.*, p. 426.) Dans ces conditions le jugement porté sur les mystères par L. de Grandmaison, n'est pas excessif : « Au vrai, Osiris, Attis, Adonis ne sont que les partenaires, les parèdres d'une grande déesse, dans le cycle religieux de laquelle leur aventure forme épisode. Ce trait est fort naturel dans un culte où les protagonistes sont, au fond, les grandes forces anonymes et amorales de la nature vivante et féconde, présentées à l'état pathétique, et anthropomorphisées... Dans un fragment publié seulement cette année, mais de rédaction ancienne, le pénétrant philosophe que fut Félix Ravaisson l'a résumée [l'idée fondamentale] en ces termes : Le second caractère sous lequel la religion païenne devait envisager [les choses] et les adorer, c'est celui qui constitue proprement la nature, c'est la vie; ce n'est plus simplement l'être considéré en lui-même, mais le principe qui le reproduit, le conserve et le perpétue. Et la religion païenne adore effectivement en toutes choses le secret de la génération et de la naissance. C'est le fond des religions d'où elle était sortie; c'est celui des mystères, dépôt de ses rites et de ses croyances les plus antiques et les plus vénérés. Le culte de la puissance génératrice et du désir qui la provoque, tenait le premier rang dans l'Inde, en Égypte, en Asie Mineure; il subsiste vénéré dans les cérémonies symboliques de l'Ida, de Pessinonte, de Cnosse, de Samothrace, d'Éleusis; il respire dans les fables des poètes... Ainsi donc, en toute chose et partout, dans le monde païen sur lequel semble planer l'Esprit, la nature, soit par la terreur, soit par le désir et la passion, enveloppe, enchaîne, opprime l'intelligence et l'âme. — On ne saurait mieux dire, et, après M. F. Cumont, M. Loisy le reconnaît souvent, quand il s'affranchit de ses préjugés philosophico-religieux pour étudier le détail des cultes à mystères (L. de Grandmaison, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, dans *Études*, 1922, t. CLXXIII, p. 521-522). »

X. Conclusions. — Parvenu au terme de cette enquête sur le baptême apostolique, nous pouvons en dégager les conclusions essentielles : 1° A partir de la Pentecôte, les apôtres et leurs collaborateurs, les missionnaires en sous-ordre, ont initié les nouveaux croyants, par le rite de l'ablution baptismale. 2° Dans toutes les Églises, soit dans celles de la Palestine, soit dans celles de la gentilité, le baptême chrétien fut toujours distingué et des pratiques juives, lustrations lévitiques ou bain des prosélytes, et du baptême de Jean-Baptiste. Précédé de la profession de foi en la messianité et en la seigneurie divine de Jésus, le baptême était suivi de la confirmation, c'est-à-dire du don spécial de l'Esprit. 3° Encore plus grande fut la distinction entre l'ablution chrétienne et les rites païens contemporains de l'âge apostolique. 4° Tout bien pesé, il n'y a pour rendre compte de l'origine du rite chrétien qu'une seule hypothèse plausible : celle de l'institution directe et formelle du baptême par le Seigneur Jésus. L'historicité du mandat baptismal de Marc et de Matthieu, se trouve ainsi justifiée.

Les objections classiques signalées en cours de route, surtout celles relatives à l'ordre baptismal de saint Matthieu, sont dominées presque toutes par des préjugés rationalistes. Certes le mandat baptismal est universel dans sa portée, mais, d'autre part, l'universalisme était dans la tradition authentique des prophètes d'Israël (cf. par exemple, Isaïe, XLIX, 6; LIII, 15; Habacuc, II, 14. — Luc., II, 30-32; III, 6; XIII, 29). Est-il étonnant dès lors que le Christ l'ait repris et sanctionné? La mission des apôtres dérivant du pouvoir de Jésus, devait être aussi universelle que ce pouvoir lui-même, et l'on comprend que la restriction aux brebis d'Israël (Matth., X, 5) ait été levée au moment où éclatait, dans toute sa splendeur, la puissance messianique de Jésus (M. J. Lagrange, *Évangile de saint Matthieu*, 2e édit., Paris, 1923, p. 544). Que saint Luc ne rapporte pas le mandat baptismal, cela s'explique assez facilement. Préoccupé d'écrire l'histoire des missions apostoliques, il tenait à finir

son évangile par une mise en lumière très vive de la grande promesse de l'Esprit. Quant à saint Paul, il ne parle que de sa façon d'agir (I Cor., I, 17), et l'on doit tenir compte du caractère polémique de son argumentation, dans la première partie de la première épître aux Corinthiens.

L'énoncé trinitaire contenu dans le mandat baptismal n'est pas plus surprenant que l'universalisme du salut. Que le texte contienne la formule sacramentelle du baptême ou qu'il inculque simplement l'appartenance effective des baptisés au Père, au Fils et au Saint-Esprit, il exprime, mais en une formule unique et en cela originale, l'enseignement des évangiles, même synoptiques (J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 3e éd., Paris, 1910, p. 258-259). La fréquence des textes trinitaires formels ou implicites dans les épîtres pauliniennes, prouve qu'un énoncé trinitaire ne détonnait pas dans les premiers milieux chrétiens, et que la juxtaposition des trois personnes divines n'est pas une création de l'Apôtre des gentils.

Enfin, de ce que l'ordre baptismal est attribué au Seigneur ressuscité, il n'en résulte rien contre son historicité. Les auteurs indépendants, tout en niant la résurrection corporelle de Jésus, n'attribuent-ils pas à des visions telles que la vision de Paul sur le chemin de Damas, la foi nouvelle des apôtres et le contenu de leur prédication? Et si le mandat baptismal est historique, est-il un cadre qui lui convienne mieux que celui de Marc et de Matthieu? N'est-il pas naturel que le baptême, fleuve de vie de la nouvelle humanité, prenne naissance à l'exaltation glorieuse du Sauveur (Lagrange, *op. cit.*, p. 544), au moment où la résurrection l'a investi de la plénitude de la puissance messianique? Enfin, en insérant l'ordre baptismal dans ses dernières instructions, Jésus réserva, vraisemblablement à dessein, l'obligation fondamentale de ses fidèles pour ce qu'on appelle exactement la charte du christianisme naissant.

L'examen critique des textes néo-testamentaires confirme donc l'enseignement de l'Église sur l'origine et les effets du baptême; en communion de foi divine avec les siècles passés, les fidèles continueront à regarder le Seigneur Jésus comme l'auteur et la source de toutes les grâces baptismales : *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum* (Hebr., XII, 2).

XI. Bibliographie. — Dans cette liste bibliographique nous ne citons pas, sauf exception, les articles des dictionnaires ou des grands commentaires. Parmi les ouvrages spéciaux et les monographies, seuls les travaux importants sont énumérés, et de préférence, les plus récents. Pour les Mystères païens, la bibliographie est plus abondante à cause de l'importance et de l'actualité des études comparatives. Les travaux non catholiques sont marqués d'un astérisque.

1. *Théologies du Nouveau Testament* : *E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1852, 3e édit., 1864; * J. Bovon, *La théologie du N. T.*, Lausanne, 1893-1894, 2e édit., 1902-1905; * H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestam. Theologie*, Fribourg-en-Br., 1897, 2e édit., Tubingue, 1912; * P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 4e édit., 1922; * H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1911, 3e édit., Tubingue, 1921.

2. *Théologies de saint Paul.* — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 7e édit., Paris, 1920, t. I; 6e édit., Paris, 1923, t. II; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 2e édit., Lyon, 1922; R. Bandas, *The Master-Idea of saint Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges, 1925.

3. *Théologies de saint Paul : foi, justification, morale, mystique.* — É. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1903; K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Br., 1912; H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Munster-en-W., 1914; W. Reinhardt, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Br., 1919; * A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, 1904 et 1920, t. I et II; * K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2e édit., Leipzig, 1921; *Tr. Schmidt, *Der Leib Christi*, Leipzig, 1919; É. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, t. XXII, p. 797-805; * O. Schmitz, *Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs*, Gütersloh, 1924.

4. *Théologies de saint Jean.* — *M. Goguel, *La notion johannique de l'Esprit*, Paris, 1902; F. X. Monse, *Johannen und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Munster-en-W., 1915; *J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1902, t. I et t. II, 1923. Cf. *Rev. d'hist. ecclé.*, 1924, t. XX, p. 301-302; *M. Goguel, *Le quatrième évangile*, Paris, 1924; M. J. Lagrange, *Évangile de saint Jean*, Paris, 1925.

5. *Histoires du siècle apostolique.* — *J. Weiss-R. Knopf, *Das Urchristentum*, Gœttingue, 1917; * R. Sohm, *Kirchenrecht*. T. II. *Katholisches Kirchenrecht*, Munich et Leipzig, 1923; *E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart, 1921-1923, t. I, II, III; *H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e édit., Leipzig, 1925; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Ratisbonne, 1925; * W. Bousset, *Kyrios Christos*, 3e édit., Gœttingue, 1926.

6. *Études historiques sur le baptême.* — *P. Althaus, *Die Heilsbedeutung der Taufe im Neuen Testament*, Gütersloh, 1897; W. Koch, *Die Taufe im Neuen Testament*, Munster-en-W., 1910; * W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tubingue, 1911; * A. von Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, Berlin, 1913; J. B. Umberg, *Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung*, Fribourg-en-Br., 1920; O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg-en-Br., 1922; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925. — Sur la formule du Baptême : J. Brinktine, *Die trinitarischen Bekenntnisformeln und Taufsymbole*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1922, p. 156-190. Comme étude à la fois historique et théologique : Al. De Smet, *Tractatus dogmatico-moralis de Sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, 2e édit., Bruges, 1925.

7. *Judaïsme.* — *H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922, 1924, 1926, t. I-III; *J. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2e édit., Frankfurt, 1924; *W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925 ; *W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter*, 3e édit., Tubingue, 1926.

8. *Mystères païens.* — *Chr. A. Lobeck, *Aglaophanus sive de theologiæ mysticae Græcorum causis*, Kœningsberg, 1828. Comme recueil de sources, cet ouvrage n'a pas encore été remplacé; *A. Dieterich, *Abraxas*, Leipzig, 1893; *Nekyia*, 3e édit., Leipzig, 1913; *G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Gœttingue, 1894; *G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896; F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896 et 1899; *J. Grill, *Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum*, Tubingue, 1903; *H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903; *R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme gréco-romain*, Paris, 1906; *P. Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt*-1907; *M. Brückner, *Der sterbende und aufstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tubingue, 1903; *H. Zimmern, *Der babylonische Gott Tamuz*, Leipzig, 1909; *A. Jacoby, *Di, antike Mysterienreligionen und das Christentum*, Tubingue, 1910; *W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen*, Giessen, 1910; *A. Dieterich, *Eine Mithraliturgie*, 2e édit., Leipzig, 1910; B. Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; *Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes*, Gœttingue, 1911; *P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2e et 3e édit., Tubingue, 1912; *W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911; F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 3e édit., Paris, 1913; *E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913; *H. Böhling, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Gœttingue, 1913; E. Krebs, *Das religionsgeschichtliche Problem des*

Urchristentums, Munster-en-W., 1914; P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914; *A. Korte, *Zu den eleusinischen Mysterien*, dans *Archiv für Relig. Wissenschaft*, 1915; A. d'Alès, *Lumen vitæ, l'espérance du salut au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1916; J. M. Lagrange, *Les religions orientales, les origines du christianisme*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915; *F. G. Heinrici, *Die Hermesmystik und das Neue Testament*, Leipzig, 1918; *A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919; J. M. Lagrange, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*; *Attis et le christianisme*, dans *Rev. bibliq.*, 1919, p. 157-217, 419-480; *H. De Jongh, *Das antike Mysteriumwesen*, 2e édit., Leyde, 1919; E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. apologétique*, 1920, t. III, col. 964-1004; M. Brillant, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1920; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Paris, 1907-1920; H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, Paris, 1912-1916; *R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 2e édit., Leipzig, 1920; *V. Macchioro, *Zagreus, studi sull' Orfismo*, Bari, 1920; *J. F. Frazer-Lady Frazer, *Le cycle du rameau d'or. Adonis, étude de religions orientales comparées*, Paris, 1921; *L. Patterson, *Mithraism and Christianity*, Cambridge, 1921; *R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921; *C. Toussaint, *L'hellénisme de l'apôtre Paul*, Paris, 1921; *Les mystères païens et le christianisme* dans *L'Ami du Clergé*, 14 avril 1921, p. 177-187; M. Fracassini, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, 1922; *V. Macchioro, *Orfismo e paolinismo*, Montevarchi, 1922; J. Scheftelowitz, *Die Enstehung der manichaischen Religion und des Erlösungsmysteriums*, Giessen, 1922; L. Troje, *Die Geburt des Aion; ein altes Mysterium*, dans *Archiv für Relig. Wissenschaft*, 1923-1924, H. Junker, *Die Mysterien des Osiris*, dans *Semaine d'ethnologie religieuse* (IIIe sess., 6-14 sept. 1922), Enghien, 1923, p. 414-426; C. Van Crombrugghe, *Les mystères de Mithra, ibid.*, p. 427-441; J. De Caluwe, *Les mystères d'Éleusis, ibid.*, p. 441-445; L. de Grandmaison, *Les mystères païens et le mystère chrétien, ibid.*, p. 456-470 (*Études*, 1922, t. CLXXIII, p. 515-532); P. Mainage, *Les mystères païens et le christianisme*, dans *Le Correspondant*, 1923, t. CCXCI, p. 52-75; L. Keeler, *The Mysteries of Mithra*, dans *American Catholic Quarterly Review*, 1923, t. XLVII, p. 276-286; F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, 3e édit., Leipzig, 1923; *A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4e édit., Tubingue, 1923; A. Médebielle, *De mysteriis ethnicis et de mysterio christiano*, dans *Verbum Domini*, 1923, t. III, p. 241-249; *J. Leipoldt, *Sterbende und Aufstehende Götter*, Leipzig, 1923; *H. Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, Leipzig, 1923; *M. Wertheimer, *Das Mysterienjudentum und der Heidenapostel Saulus-Paulus*, Vienne, 1923; N. Turchi, *Le religioni mysteriosofiche del mondo antico*, Rome, 1923; N. Turchi, *Fontes historiæ mysteriorum ævi hellenistici e græcis et latinis scriptoribus*, Rome, 1923; *W. Scott, *Hermetica*, Oxford, 1924,1925, t. I et II; L. Lagrange, *L'hermétisme*, dans *Rev. bibliq.*, 1924, p. 481-497; 1925, p. 82-104; 1926, p. 240-264; *Th. Zielinski, *La Sibylle, trois essais sur la religion antique et le christianisme*, Paris, 1924; *C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklarung des Neuen Testaments*, 2e édit., Giessen, 1924; *R. Kittel, *Osirismysterien und Laubhüttenfest*, dans *Orient. Lit. Zeit.*, 1924, t. VII; p. 385-391; *C. Clemen, *Zur Urspung der Griechischen Mysterien*, dans *Anthropos*, 1924, p. 431-446; *R. Knittel, *Die hellenistische Mysterienreligionen und das alte Testament*, Berlin, 1924; *W. Fairweather, *Jesus and the Greeks or Early Christianity in the tideway of Hellenism*, Édimbourg, 1924; G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924; *R. Pettazoni, *I misteri (Storia delle religioni*, n. 7), Bologne, 1924; *F. Burger, *Antike Mysterien*, Munich, 1924; *Th. Gräbner, *Heilige Wasser*, Reuklingen, 1924; *A. G. Geden, *Select Passages illustrating Mithraism*, Londres, 1924; *K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Gütersloh, 1925; X., *Paganismo e Christianesimo nello studio comparato delle religioni*, dans *Civilta cattolica*, 1925, p. 301-317; *A. Boulanger, *Orphée. Rapports de l'orphisme au christianisme*, Paris, 1925; *A. Drews, *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*, Iéna, 1925; *S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity. A Study in the Religious Background of early Christianity*, Londres, 1925; *J. Leipoldt, *Darstellungen von Mysterientaufen*, dans *Angelos*, 1925, p. 46-47; *C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Bibliographie* (1922-1923), Leipzig, 1925; *M. Grühl, *Das Reich der Toten. Mysterien des Toenkultus im Alten Ægypten*, Pfüllingen, 1925; *O. Weinreich, *Gesamtantike und griechische Religion*, dans *Archiv für Relig. Wissenschaft*, 1925, t. XXIII, p. 45-150; *H. Obbinck, *De magische beteekenis van den naam, inzonderheid in het oud Egypte*, Amsterdam, 1925; *R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig, 1925; **Ginza der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, édit. M. Lidsbarski, Gœttingue et Leipzig, 1925; *Heinemann, *Messianismus und Mysterienreligion*, dans *Monatschrift f. Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1925, t. XXXIII, p. 337-355; *J.-G. Frazer, et H. Peyre, *Atys et Osiris*, Paris, 1925; L. Allevi, *I misteri antichi e i sacramenti*, dans *Scuola cattolica*, 1926, t. VII, p. 161-187; B. E. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1926, t. XV, p. 5-34; *R. Otto, *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 14e édit., 1926; *R. Kittel, *Die Probleme des Spätjudentums und das Urchristentum*, Leipzig, 1926; *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Munster-en-W., 1926; Pour la mystique paulinienne, voir surtout : K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2e édit., Leipzig, 1921.

J. Coppens.

BARTHÉLEMY (ÉVANGILE DE). — Voir *Supplément*, t. I, col. 479-480. Bien que saint Jérôme, *Comment. in evang. Matthæi prologus*, *P. L.*, t. XXVI col. 17, le décret du pseudo-Gélase (vers 500), cf. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in Kritischen Text herausgegeben und untersucht*, 1912, p. 11 et 51, et le vénérable Bède, *Comment. in Luc.*, ad I, 1, *P. L.*, t. XCII, col. 307, aient affirmé l'existence d'un évangile de Barthélemy, on doutait encore de la valeur de ces témoignages et l'on se demandait si Bède et le pseudo-Gélase n'avaient pas été tributaires de saint Jérôme, qui aurait lui-même amplifié quelques renseignements fournis par Origène, *Homil. in Luc.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1803. Les premiers textes, découverts et publiés paraissant plutôt appartenir à une apocalypse qu'à un évangile, avaient contribué aussi à accroître le désarroi des critiques. Mais, aujourd'hui, on ne peut plus douter de l'exactitude des renseignements fournis par les anciens. Des textes coptes, slaves, latins et grecs nous ont restitué l'apocryphe de Barthélemy, et il convient de le considérer avec A. Wilmart et E. Tisserant comme un évangile, non comme une apocalypse. Cf. *Rev. bibliq.*, 1913, p. 169, 170.

I. Divers textes de cet apocryphe successivement découverts et publiés.

a) *Textes coptes.* — En 1835, Ed. Dulaurier publia le premier texte sahidique (4 feuillets) mettant en cause l'apôtre Barthélemy, sous le titre *Fragments des révélations apocryphes de Barthélemy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par S. Pahkome*, Paris. En raison du contenu de ces fragments, récit fait par Barthélemy aux apôtres assemblés de l'introduction d'Adam et d'Ève dans le ciel en présence des anges pour leur pardon définitif, il les considéra à tort comme une apocalypse.

En 1891, Harnack-Schmidt publièrent un autre fragment copte acquis par la bibliothèque de Berlin, le prenant pour un morceau d'une apocalypse d'Adam et de Moïse, alors que c'était en réalité un feuillet appartenant à une rédaction différente de l'écrit apocryphe traduit par Dulaurier. Cf. *Ein Koptiches Fragment einer Moses-Adam Apokalypse*, dans les *Sitzungsberichte, der K. pr. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1891, p. 1045 sq.

En 1904, Eug. Révillout publia douze autres feuillets de ms. copte. *Patrologia orientalis*, *Les apocryphes coptes*, t. II, fasc. 2, 1re partie, p. 123-198, et *Rev. bibliq.*, 1904, p. 167-187 et 321-355. Il donna trois des fragments publiés comme étant les restes d'un évangile de Barthélemy; hésitant à propos d'un autre fragment il le classa parmi les morceaux d'origine douteuse; enfin il donna à tort quatre autres fragments comme

ayant appartenu à l'*Évangile des Douze Apôtres* qu'il se flattait d'avoir découvert. A. Baumstark, dans la *Rev. bibliq.*, 1906, p. 245-265, réduisit aussitôt à néant cette prétention.

Et, de fait, la même année, indépendamment de Révillout, P. Lacau étudiant les 12 feuillets que ce dernier avait trouvés disséminés dans le ms. copte *129* (*17* de la Nationale) établit que ces 12 feuillets de Révillout, les 4 de Dulaurier et le feuillet d'Harnack-Schmidt avaient une même origine et avaient appartenu primitivement à deux mss. contenant deux recensions parallèles d'un même ouvrage; il répartit ces feuillets à raison de dix pour un ms. et de sept pour l'autre donnant respectivement 6 et 4 fragments d'un apocryphe. Malheureusement, au lieu de considérer tout cet apocryphe comme une narration évangélique se poursuivant de la passion de Jésus à son ascension, sous l'influence des éditeurs précédents, il y distingua deux groupes de fragments. Il vit dans le premier les débris d'un évangile apocryphe indéterminé, et dans le second les débris de l'apocalypse de Barthélemy. Cf. *Fragments d'Apocryphes coptes. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire*, t. IX, IV-118 p. et 6 planches in-folio, Le Caire, 1904.

Enfin, en 1909, M. Crum rédigea la traduction anglaise d'un ms. copte presque complet de l'évangile de Barthélemy appartenant pour lors à R. de Rustafjæll et passé depuis au British Museum sous la cote *Or. 6804*. Cf. R. de Rustafjæll, *The light of Egypt from recently discovered predynastic and early christian records*. London, Kegan Paul, 1909. R. de Rustafjæll a adopté pour son apocryphe le titre *The apocryphal narrative of Christ by the apostle Bartholomew*. Son texte est encore peu connu.

Les fragments de l'évangile copte de Barthélemy découverts jusqu'ici forment trois recensions parallèles : deux d'entre elles sont représentées par des feuillets publiés à Paris par Dulaurier, Révillout, Lacau, et, à Berlin, par Harnack-Schmidt ; dix feuillets donnant six fragments forment la recension A, et les sept autres feuillets donnant 4 fragments, la recension B. La troisième recension est représentée par le ms. de Rustafjæll (British Museum, *Or. 6804*). C'est une recension apparemment plus sobre que les deux premières et assez bien conservée. De tout l'ensemble de l'évangile copte examiné en tenant compte de ses trois recensions, on trouvera une bonne analyse dans *Rev. bibliq.*, 1913, p. 355-365. Ces trois recensions coptes se ramènent à un texte commun qui doit avoir existé tel quel au Ve ou VIe siècle. Si l'on en juge d'après le ms. de Londres, ce premier récit a plutôt été composé immédiatement en copte que traduit du grec. Toutefois, ce texte copte primitif a dû dériver de sources grecques qui furent librement mélangées et étendues. L'apocryphe copte dans la mesure où le ms. de Londres le représente exactement, nous apparaît comme un écrit dont le récit artificiel et souvent incohérent est de parti pris continuellement et résolument merveilleux. Seul le personnage de Barthélemy dont le rôle est prédominant lui donne un semblant d'unité. Nulle part cet évangile copte ne coïncide de façon précise avec les textes grecs.

b) *Textes slaves.* — En 1863, Tichonravov publia en russe des *Questions du saint apôtre Barthélemy*, qu'il avait retrouvées dans un ms. slave de la laure d'Alexandre Nevsky à Pétersbourg. En 1893, Vassiliev reprit cette publication en la complétant par un texte grec parallèle au slave et, en 1897, Bonwetsch reprit les travaux de Tichonravov et de Vassiliev en utilisant un second témoin de la tradition slavonne Cf. *Die apocryphen Fragen des Bartholomäus*. Ce second témoin rédigé en dialecte slavo-serbe et dont le texte n'a sans doute pas encore été imprimé, se trouvait dans un volume du XVIIe siècle portant à la bibliothèque impériale de Vienne la cote slave *125*. Les deux fragments qu'il renfermait de l'évangile de Barthélemy étaient séparés par un discours de saint Jean Chrysostome sur la descente du Précurseur aux Enfers. Le premier fragment fol. 259, l. 18 à fol. 264, l. 12, était intitulé « Questions des saints apôtres à la mère de Dieu » et il contenait les chapitres II-VI, 13; — le second, fol. 276, l. 19 à fol. 280, l. 8, avait pour titre « Questions du saint et glorieux apôtre Barthélemy » et il correspondait au chapitre Ier de l'évangile apocryphe.

La comparaison de la version slave à un fragment grec en fit ressortir la fidélité. On ne songea pas alors à comparer ces fragments grecs et slaves avec les fragments coptes de Dulaurier et d'Harnack-Schmidt.

c) *Textes latins.* — En 1854 le Card. de Mai avait remarqué dans le *Vaticanus Reginensis 1050*, recueil juridique assez célèbre du IXe-Xe siècle, un fragment d'un évangile de Barthélemy. Il l'avait signalé dans sa *Nova bibliotheca Patrum*, t. VII, p. 3 et 117, et, comme il se réservait de l'utiliser (il mourut malheureusement peu après, le 9 sept. 1854) il avait mis dans la marge supérieure d'un des feuillets liminaires (fol. 4), du ms. *1050* cette précieuse indication : *Fragmentum libri alicujus apocryphi in quo Bartholomei apostoli cum Christo colloquium continetur.* C'est grâce à cette remarque qu'a été retrouvé un feuillet latin de l'apocryphe contenant en 66 lignes les chap. I, 21-30; IV, 7-29; IV, 51-53, et racontant trois épisodes : la descente du Christ aux enfers après la passion pour ruiner l'empire du diable, la comparution du diable enchaîné devant Barthélemy et les Apôtres, le récit de la chute du diable à l'origine des temps. Ces fragments latins ont été édités par A. Wilmart et E. Tisserant, dans *Rev. bibliq.*, 1913, p. 176-180. Ils ont permis de départager maintes fois les leçons rivales, et d'indiquer celle qui avait le plus de chance de représenter le texte authentique; ils ont permis aussi de reconnaître que l'une des versions slaves qui avait servi de base au travail de Bonwetsch était régulièrement préférable à l'autre.

En 1921, Umberto Moricca commença la publication d'un nouveau texte latin de l'évangile de Barthélemy, qu'il avait découvert à Rome à la Bibliothèque Casanate sous le no *1880*. Ce ms. du XIe siècle formé d'un mélange de textes avait du feuillet 161 au feuillet 169 une *Interrogatio beati Bartolomei apostoli, vel aliorum apostolorum cum Domino Iehsu Christo.* Moricca édita ce texte latin avec toutes les variantes des autres mss. jusqu'alors publiés dans la *Rev. bibliq.*, 1921, p. 489-516 et 1922, p. 20-26.

d) *Textes grecs.* — En 1893, Vassiliev publia avec la reproduction du texte slave de Tichonravov un texte grec parallèle au slave qu'il avait découvert à Vienne.

En 1913, A. Wilmart et E. Tisserant éditèrent à leur tour dans la *Rev. bibliq.*, p. 185-190 et 321-333, des fragments empruntés au ms. sabbaïtique no *13* conservé depuis 1887 à la bibliothèque du patriarcat orthodoxe de Jérusalem. Ce ms. de la fin du Xe ou du début du XIe siècle contient au verso du feuillet 114 et dans les marges des feuillets 115 et 116 les passages suivants de l'évangile de Barthélemy, I, 1-35; II, 1-22, III, 1-9; IV, 1-32. On avait enfin les 27 premiers versets de l'apocryphe qui étaient jusqu'alors inconnus.

Signalons pour terminer l ms. grec historique *67* de la bibliothèque impériale et royale de Vienne que décrivit Lambecius sous le no *23* du t. VIII de ses *Commentarii*. Ce ms. contient dans les feuillets 9-15 et 2-4, l'apocryphe de Barthélemy dont les 27 premiers versets aujourd'hui disparus devaient occuper probablement un peu plus des deux folios qui manquent maintenant en tête du ms. Voir *Rev. bibliq.*, 1913,

p. 182-183 pour les références à l'œuvre de Lambecius et la description du ms.

II. VALEUR RESPECTIVE DE CES DIFFÉRENTS TEXTES. — La valeur respective de ces différents textes a été étudiée surtout par R. James, dans le *Journal of theological studies*, t. VI, 1905-1906, p. 577 sq. et t. VII, 1906-1907, p. 634 sq., par A. Baumstark, dans *Rev. bibliq.*, 1906, p. 249-253, et par A. Wilmart et E. Tisserant, dans *Rev. bibliq.*, 1913, p. 335-344. Voici les conclusions justifiées, semble-t-il, auxquelles ont abouti ces deux derniers auteurs. Le ms. sabbaïtique nº *13* est un représentant imparfait du texte primitif; il doit être complété et contrôlé par le ms. de la laure d'Alexandre Nevsky de Saint-Pétersbourg publié par Tichonravov, et par le document en dialecte slavo-serbe contenu dans le volume du XVIIe siècle qui figure à la bibliothèque impériale de Vienne sous la cote slave *125*. Quant au ms. grec historique nº *67*, il est le témoin d'un texte corrigé qui existait de bonne heure puisque le *Vaticanus Reginensis 1050* en a été tributaire. Ce ms. grec a rarement conservé une bonne leçon qui soit disparue ou du ms. sabbaïtique nº *13* ou du ms. de la laure d'Alexandre Nevsky, ou du document en dialecte slavo-serbe nº *125*. Le texte grec de l'évangile de Barthélemy a du voir le jour vers le IVe siècle dans quelque secte chrétienne dissidente de l'Église d'Alexandrie.

L. PIROT.

BÉATITUDES ÉVANGÉLIQUES. — I. Les Béatitudes évangéliques en général : 1º objet; 2º nombre; 3º forme; 4º originalité; 5º les Béatitudes et la source écrite Q. II. Explication des Béatitudes. III. L'authenticité des Malédictions dans saint Luc, VI, 24-26.

I. LES BÉATITUDES ÉVANGÉLIQUES EN GÉNÉRAL. — 1º *Objet.* Les béatitudes évangéliques sont des déclarations solennelles, dans lesquelles Jésus-Christ proclame heureux les disciples qui pratiqueront certaines vertus ou réaliseront certains états. Elles se lisent dans saint Matthieu, V, 3-12, et partiellement dans saint Luc, VI, 20 b-26, et font partie de ce qu'on appelle le *Sermon sur la Montagne* qui a été prononcé devant les disciples et devant la foule, Luc., VI, 13, 17; VII, 1, Matth., V, 1, 2.

Notre-Seigneur indique directement en quoi consistera le bonheur des membres du royaume messianique, et quelles conditions seront nécessaires pour acquérir et ce bonheur et ce royaume; il trace en même temps le tableau de la vie chrétienne idéale. Le royaume qu'il décrit paraît spirituel, transcendant, tout à l'opposé des rêves temporels que caressaient beaucoup de Juifs de l'époque. Pour Dieu, la situation extérieure : fortune, richesse, honneurs, ne compte pas. Lui, il juge d'après les sentiments intérieurs, et il béatifie ce que les hommes abhorrent : la pauvreté, la souffrance, l'humilité. Et comme si les termes n'étaient pas déjà assez clairs par eux-mêmes pour bien faire ressortir la nature spirituelle du royaume annoncé, à l'organisation extérieure et visible duquel Jésus a déjà procédé en choisissant ses Apôtres qui sont au premier rang parmi les auditeurs, voici que les conditions imposées pour avoir part au bonheur promis doivent décidément faire cesser toute équivoque, s'il en pouvait encore subsister quelqu'une, puisque ce qui est requis c'est, avant tout et par-dessus tout, l'esprit de pauvreté, la soif de justice, la pureté du cœur, etc., etc.

Par cette déclaration générale Jésus proclame heureux ceux qui les ont réellement, alors même qu'ils ne le soupçonneraient pas, alors même que le monde les tiendrait pour les créatures les plus malheureuses. Si ce bonheur ne se réalise ici bas que partiellement pour les âmes fidèles, surtout pour celles qui sont persécutées à cause de la justice, elles ont du moins toute l'espérance que dans l'autre vie cette promesse de bonheur se réalisera pleinement, et cette espérance est pour elles déjà, dès maintenant, au milieu de l'épreuve qui les accable ou des difficultés qui les oppriment, une source de réelle béatitude.

Le bonheur promis à tous sous des formes variées est le même : c'est la possession du royaume des Cieux, véritable terre promise, lieu de consolation parfaite, de possession de tous les biens, de joie sans mélange et sans fin puisque ce sera la vue et la possession de Dieu. A cette fin unique, à ce bonheur complet on peut arriver par plusieurs moyens, et ce sont ces moyens, variant avec chaque situation, que proposent à tour de rôle les différentes béatitudes, sans qu'il faille pour cela considérer ces moyens comme étant autant de voies différentes, indépendantes les unes des autres. Elles sont toutes au contraire étroitement solidaires : le pauvre résigné doit être doux, patient, miséricordieux, pur de cœur, etc.

Ces belles déclarations sont considérées à juste titre comme le prélude du *Sermon sur la Montagne*, véritable charte du royaume messianique car, en proclamant heureux ces petits et ces humbles dont le monde se contentait parfois de regarder tout simplement avec pitié la misère, elles réalisent à la lettre le passage du prophète Isaïe qu'on lisait dans les synagogues pour annoncer les bienfaits dont la terre serait favorisée quand Dieu enverrait son Messie « porter la bonne nouvelle aux malheureux, panser les cœurs meurtris, annoncer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance... consoler les affligés et mettre sur leur tête au lieu de cendre un diadème. » (Isaïe, LXI, 1-13). On trouve en elles, en résumé, la majeure partie de l'enseignement de Jésus considéré dans sa substance et dans son esprit et, naturellement, plusieurs des maximes annoncées ici se retrouvent ou dans ce même sermon sur la Montagne ou dans d'autres discours de Notre-Seigneur. Ce qui est particulièrement remarquable. c'est de constater jusqu'à quel point chacune des Béatitudes a été illustrée par la vie même de Jésus, *Cœpit Jesus facere et docere*, Act., I, 1. Étant riche notre divin Sauveur s'est fait pauvre, *Exinanivit semetipsum formam servi accipiens* (Philip., II, 7) vivant par un libre choix de sa volonté souveraine au milieu des pauvres et des besogneux, travaillant de ses mains, n'ayant pas où reposer sa tête; — doux et humble de cœur, il l'a été durant son ministère et, au cours des souffrances de sa passion, il fut l'agneau qu'on conduisit à la boucherie et qui n'ouvrit pas la bouche pour se plaindre; — son cœur s'est ému de miséricorde et de compassion pour toutes les misères physiques et morales : malades, possédés, mère privée d'un fils unique, sœurs privées d'un frère, foules sans pasteur; — artisan de paix, il l'a été Jésus durant sa vie et surtout par sa mort rédemptrice qui réconcilia l'homme avec son Dieu lui procurant ainsi la paix par excellence; — son cœur fut à un tel point pur de toute apparence même de souillure qu'il put lancer à ses adversaires ce défi qu'aucun d'eux n'osa jamais relever, *Quis ex vobis arguet me de peccato?* (Jean, VIII, 46); — Jésus fut affamé de justice, de perfection aussi bien pour faire la volonté de son Père quelque dure qu'elle lui apparût au jardin de Gethsémani, que pour procurer dans le Temple la décence voulue en chassant les vendeurs du parvis des Gentils; — enfin, Jésus fut persécuté dès son berceau, durant sa vie publique; ces persécutions et ces haines aboutirent au supplice de la croix. Et pourtant sur cette terre, il a été heureux, parfaitement heureux, de ce bonheur indicible que nul ne pourra jamais goûter ici-bas, puisqu'il a toujours joui, en vertu de l'union hypostatique, de la vision béatifique.

Un lecteur superficiel sera peut-être étonné que l'amour n'ait pas sa place dans les Béatitudes. Une étude attentive lui montrera que l'amour du prochain est à la base des formules *Beati misericordes, beati pacifici*, et que toutes les autres, se rapportant au service de Dieu, visent la réalisation dans la vie pratique de l'amour de Dieu. C'est donc avec raison que l'on a pu écrire : « Ces béatitudes sont le grand coup d'ailes qui place l'enseignement de Jésus au-dessus de tout ce qui est bonheur purement humain, gloire humaine, et qui engage les disciples à regarder vers la lumière de Dieu. » Lagrange, l'*Évangile selon saint Matthieu* 1923, p. 80. Et avec Harnack, on peut ajouter : « Lorsque sa pensée (la pensée de Jésus) menace de s'obscurcir à nos yeux, il faut toujours nous plonger à nouveau dans la méditation des Béatitudes. » *Das Wesen des Christentums*, 55e mille, p. 47 (1907); traduction française, p. 96 (1907).

2° *Nombre.* — On ne s'entend pas sur le nombre des Béatitudes dans saint Matthieu. Les uns en comptent 7, en supprimant la deuxième (voir col. 933) ou en supposant que les versets 10-12 confirment les précédents (S. Augustin); d'autres en comptent 8, 9 ou même 10. Il semble qu'il faut s'arrêter au chiffre 8. Sans doute le mot *bienheureux* est répété neuf fois, mais les versets 10, 11, 12 ont le même objet ; le verset 11 où *bienheureux* est répété pour la 9e fois et le verset 12 sont une application de la béatitude proclamée au verset 10. Saint Luc n'a conservé que quatre béatitudes; il rapporte, à la place des autres, quatre malédictions qui sont la contrepartie des béatitudes qu'il a conservées.

3° *Forme.* — Les béatitudes constituent un morceau de prose rythmique où le parallélisme synonymique et le parallélisme antithétique sont heureusement combinés. Chacune d'elles comprend deux parties s'opposant comme une antithèse : la condition du bonheur (heureux ceux qui sont pauvres en esprit) et la récompense (car le royaume des cieux est à eux).

Elles expriment la même idée principale avec des nuances marquées. « Une unité organique les relie ensemble; elles s'enchâssent l'une dans l'autre. Semblables aux diverses facettes d'un diamant, elles présentent la vie idéale sous huit aspects différents; elles indiquent les divers caractères qui la constituent entièrement. » C. W. Votaw, *Sermon on the Mount*, dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, *Extra-volume*, p. 47. Cet arrangement comporte cependant dans l'ordre un certain laisser aller et la correspondance des termes n'est pas absolument rigoureuse.

Dans saint Matthieu, la récompense de la huitième béatitude, 10, est formulée comme dans la première : *car le royaume des cieux leur appartient.* C'est ce qu'on appelle une *inclusio*, c'est-à-dire, la répétition à la fin d'une strophe des mots placés en tête. A. Condamin, dans la *Rev. bibliq.*, 1910, p. 212, 213; *Id.*, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. IX; *le livre de Jérémie*, 1920, p. XXXIX. Matthieu reproduit les Béatitudes sous une forme plus générale et plus impersonnelle, sauf pour les versets 11 et 12. Luc s'adresse, au contraire, directement aux disciples « Bienheureux, *vous qui êtes* pauvres! » Dans le premier Évangile, les Béatitudes sont entendues nettement dans un sens spirituel « bienheureux les pauves *en esprit, les purs de cœurs*; dans le troisième elles semblent viser surtout des conditions matérielles déjà réalisées, un état social existant « bienheureux *vous qui êtes* pauvres; *qui avez faim, qui êtes dans les larmes.* » On verra plus loin (col. 934 et sq.) que les sentences de Luc expriment la même idée que celles de Matthieu.

4° *Originalité.* — L'expression « heureux celui qui » habituellement rendue dans les LXX par μακάριος n'était pas inconnue dans l'A. T.; elle se lit surtout dans les Psaumes et dans les Livres Sapientiaux. Cf. Ps., I, 1; XXV, 6; XXXI, 10; XXXV, 10; XLI, 1; LXV, 5; LXIX, 20; LXXXIV, 6; LXXXIX, 16; CIX, 21; CXI, 1; CXIX, 12; — Prov., III, 13; VIII, 34; XXVIII, 14. Un développement antithétique énumérant successivement béatitudes et malédictions, comme dans saint Luc, se rencontre dans le *Livre des Secrets d'Hénoch*, LII, 1-14; XLII, 8-14, ouvrage apocryphe juif remontant pour ses parties les plus anciennes au IIe siècle avant Jésus-Christ. Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 357. 369. — On trouve aussi ailleurs dans les Évangiles d'autres béatitudes, voir : Matth., XI, 6; XIII, 16; XVI, 17; XXIV, 47; Luc., VII, 23; X, 23; XI, 28, XIV, 14; XXIII, 29; Jean, XIII, 17; XX, 29. Dans son discours aux Presbytres de Milet saint Paul rapporte la parole du Seigneur « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. » Act., XX, 35.

Quant aux idées exprimées par les Béatitudes, elles ne sont pas en elles-mêmes toujours absolument nouvelles. Plusieurs d'entre elles ont été exprimées maintes fois dans l'Ancien Testament et pour chacune des Béatitudes peuvent être faits les rapprochements suivants :

1re béatitude. *Bienheureux les pauvres en esprit.* Cf. Is., LXI, 1 : Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux; LXX : πτωχοῖς); LVII, 15 : J'habite. avec l'homme contrit et humble d'esprit; Dan., III, 37-39; Ps., XII (XI), 6; XXV, 9, 16; XXXV, 10; LXIX, 20, 30; CIX, 22...

2e béatitude. *Bienheureux les doux.* Cf. Ps., XXXVII, 11 : les doux posséderont la terre (οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν).

3e béatitude. *Bienheureux sont ceux qui pleurent.* Cf. Is., LXI, 2 : consoler les affligés (παρακαλέσαι τοὺς πενθοῦντας; Ps., XXXIV, 19; Ps., CXXVI, 5, 6; CXLVII, 2, 3.

4e béatitude. *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice.* Cf. Jer., XXXVIII, dans les LXX (hébr. XXXI, 25). J'abreuverai l'âme altérée et je rassassierai l'âme languissante. Is., LV, 1; Ps., CVII, 9.

5e béatitude. *Bienheureux les miséricordieux.* Cf. Prov., XVII, 5 (dans le texte grec) : celui qui a de la compassion trouvera miséricorde; Ps., XVIII, 26; CXII, 4, 5.

6e béatitude. *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur.* Cf. Ps., XXIV; 4 : celui qui a les mains innocentes et le cœur pur; P ., LI, 12; LXIII, 1.

7e béatitude. *Bienheureux les pacificateurs.* Cf. *Livre des secrets d'Hénoch*, LII, 11 : Heureux celui qui établit la paix et l'amour (R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudopigrapha*, t. II, p. 461); *Pirqué Aboth* I, 12.

8e béatitude. *Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice.* L'Ancien Testament ne proclame pas bienheureux ceux qui sont persécutés, mais les exemples de justes souffrants ne manquent pas, en particulier, le serviteur de Yahweh dans Is., LIII, et le prophète Jérémie; d'ailleurs, les trois premières béatitudes se rattachent étroitement à celle-ci.

En promulguant les Béatitudes et le *Sermon sur la Montagne*, Notre-Seigneur a pris pour point de départ ce que l'Ancien Testament contenait de plus élevé, il a fait sienne cette doctrine; il en a montré le sens profond, mais il l'a dépassée en la complétant. Et il a dit tout cela en quelques phrases courtes, simples, limpides et lapidaires qui frappent l'esprit et se gravent aisément dans la mémoire.

On doit remarquer en même temps que les Béatitudes « sont l'expresse ratification, en même temps que le solennel renouvellement, des principes essentiels dont s'est inspiré, depuis le commencement, le gouvernement surnaturel de Yahweh. » « N'allez pas croire, disait Jésus, que je sois venu abolir la Loi ou les

Prophètes. Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » Matth., v, 17. Et ce rappel des divines promesses dans les Béatitudes, lorsque Jésus commence de prêcher le royaume qui vient, qui est déjà là, affirme la fidélité de Yahweh et la continuité de la vie religieuse.

« C'est ce qui fait du *Sermon sur la montagne* et tout spécialement des Béatitudes, un discours, disons mieux, un grand acte messianique. Ces promesses de l'Ancien Testament auxquelles les Béatitudes se réfèrent et répondent étaient essentiellement messianiques. Leur ratification par Jésus l'est pareillement. » A. Lemonnyer, dans la *Rev. des Sciences philosophiques et théologiques*, 1922, p. 387, 388.

5° *Les Béatitudes et la source écrite Q.* — La « Critique » (A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, in-8°, 1907; *La Bible du Centenaire, Les évangiles synoptiques*, p. 26, 27), distingue ici, le document Q (*Quelle*, source) qui aurait contenu les trois béatitudes communes à saint Matthieu et à saint Luc, Matth., v, 3, 6, 11, 12; Luc., vi, 20*b*-23. L'auteur du premier évangile grec aurait ajouté « en esprit » après « pauvres », et aussi « de la justice » après « faim », c'est-à-dire, les données qui manquent dans saint Luc; il aurait même imaginé le reste. Il est vrai que d'autres estiment que les parties spéciales à saint Matthieu se lisaient dans la source primitive appelée *Logia*. Cf. W. C. Allen, *A critical and exegetical commentary on the Gospel accord. to S. Matthew*, 1907, p. LVII, 37-43.

Mais l'existence et surtout la délimitation de cette source Q sont très hypothétiques. En tout cas, on ne peut admettre que saint Matthieu ait imaginé les quelques versets qui lui sont propres, car ces béatitudes « sont l'essence même de l'enseignement de Jésus, et plutôt que d'en attribuer l'invention à Matthieu, il faudrait s'étonner que Jésus ne les ait pas répétées souvent. » J.-M. Lagrange, *Saint Matthieu* p. 81. Il est naturel de penser qu'il a répété la même doctrine sous toutes les formes, tantôt en piquant l'attention, tantôt en expliquant les termes, tantôt en quelques mots, tantôt d'une manière plus développée.

Restent les divergences entre saint Matthieu et saint Luc. Voici l'explication de ce fait. « Il suffit croyons-nous, de nous rappeler que ces discours du Seigneur, avant d'être insérés dans l'évangile où nous les lisons, avaient d'abord été bien souvent, et sous bien des formes, reproduits dans la catéchèse chrétienne. Une de ces recensions est reproduite par saint Matthieu, une autre par saint Luc; cette dernière est moins complète et ne contient que quatre Béatitudes; elle se réclame cependant de la même origine. Elle est énoncée sous une forme plus absolue et avec moins de précautions; il est possible qu'elle reproduise ainsi plus littéralement la forme primitive des sentences du Seigneur, mais il n'est pas douteux que les interprétations transmises par saint Matthieu ne déterminent très exactement le sens authentique de ces paroles. » J. Lebreton, *Le discours sur la Montagne*, dans la *Rev. prat. d'apol.*, 15 juin 1919, t. XXVIII, p. 332.

II. EXPLICATION DES BÉATITUDES. — *Première Béatitude*, Matth., v, 3; μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des Cieux est à eux. »

Luc., vi, 20*b*, μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. « Bienheureux vous qui êtes pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. »

Le terme πτωχοί traduit habituellement dans les LXX, l'hébreu « ʿânî » humble, pauvre, malheureux. Ps., x, 2, 9; XIV, 6; CII, 1; CIX, 17, 22.

Il désigne une classe d'individus d'humble condition, modestes, résignés, qui servaient Dieu fidèlement et se préoccupaient de rester justes au lieu de vivre d'une manière mondaine, d'acquérir des richesses et même quelque influence politique. Les Psaumes nous disent leurs tribulations, leurs espérances, leurs prières; ils sont les clients de Dieu et de ses prophètes, Ps., LXXII, 2; *Psaumes de Salomon*, v, 13, (11); XVIII, 3, édition de Viteau, 1911, p. 282, 370, et les privilégiés du ministère évangélique. Par sa naissance Jésus avait voulu prendre rang parmi eux. Dès le début de son ministère il commenta dans la synagogue de Nazareth ce passage d'Isaïe, LXI, 1-2 « Dieu m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux... les pauvres sont évangélisés, » (Luc, IV, 18-19) et ce fut cette évangélisation des pauvres que N.-S. donna comme signe de sa mission messianique aux disciples que le Précurseur lui avait envoyés afin qu'il les éclairât. Luc., XVII, 22.

Les πτωχοὶ πνεύματι ce ne sont donc pas ceux qui sont dépourvus d'esprit humain ou de l'Esprit divin à plus forte raison; ce sont ceux qui pauvres de fait, humbles, de condition modeste, sont résignés à leur sort parce qu'ils placent en Dieu toutes leurs espérances; — et, étant donné le rôle prépondérant des dispositions intérieures, ce sont également ceux qui, bien que possédant la fortune, ont néanmoins la pauvreté d'esprit qui affranchit de l'esclavage des richesses et en fait éviter les dangers et les séductions. Cette béatitude est donc un moyen pour les pauvres de sanctifier leur état et pour les riches de se préserver des tentations auxquelles ils sont exposés; elle n'est à aucun titre une condamnation de la richesse: elle n'implique pas le dépouillement effectif en confondant précepte et conseil; elle demande seulement au pauvre l'acceptation résignée de son sort et au riche l'esprit de détachement.

La précision contenue dans le mot πνεύματι a été omise par saint Luc, et les Ébionites en ont profité pour affirmer autrefois que toute pauvreté évangélique était incompatible avec la fortune et même avec la propriété. De nos jours, en évoquant le souvenir de cette secte judéo-chrétienne, on parle volontiers de « l'ébionisme » de saint Luc et on s'autorise de Luc., vi, 20*b*, et aussi de Luc., vi, 24, 30; XII, 35; XVIII, 22, pour dire que là où Matthieu parle du détachement des richesses, Luc en demande le dépouillement effectif et condamne toute richesse. Prêter à saint Luc un tel enseignement, c'est dénaturer complètement sa pensée. Si Luc estime beaucoup la pauvreté réelle, comme il béatifie les peines réelles, les persécutions réelles, c'est parce qu'il s'adressait sans doute à des lecteurs qui se trouvaient en majorité dans cette situation sociale. Mais son enseignement n'est pas opposé à celui de saint Matthieu, et il ne fait de la richesse une cause de damnation que dans le cas où l'on en jouit d'une manière égoïste et injuste (Luc., vi, 24). La meilleure preuve que saint Luc ne condamne pas toute richesse effective, pas plus qu'il ne béatifie toute pauvreté effective, se trouve en d'autres passages de son Évangile. En Zachée (XIX, 1-10) il nous présente un riche qui sait réparer les torts qu'il a commis sans pourtant se dépouiller de tout, et néanmoins Jésus déclare que le salut est entré dans sa maison. Il nous montre des saintes femmes assez riches pour subvenir aux besoins de Jésus (VIII, 2-3), un Joseph d'Arimathie dont la richesse aide à l'ensevelissement du divin Maître. La parole la plus sévère que Jésus ait prononcée à l'adresse des riches est rapportée sans doute par lui, XVIII, 25, mais aussi par Matth., XIX, 24, et Marc., x, 25. Disons donc simplement que Luc vise davantage le détachement effectif déjà réalisé; ajoutons même, si l'on veut, qu'il y pousse plus que ne le fait Matthieu, mais ne lui faisons pas dire ce que Jésus n'a jamais enseigné, à savoir

qu'il y a incompatibilité absolue entre la possession des richesses ici-bas et celle du royaume des Cieux dans l'autre vie.

Dans les deux évangélistes le verbe (qui n'était pas employé en araméen) est au présent, car les pauvres font partie déjà du royaume des Cieux dès maintenant inauguré; ils sont entrés, au moins partiellement, en possession de ses biens; c'est là non seulement une récompense de leur pauvreté en esprit, mais une conséquence de leur état d'âme. Cet état d'âme fait d'eux les membres, les sujets du royaume des Cieux.

L'expression « royaume des Cieux » « royaume de Dieu » était très usitée dans l'Ancien Testament et dans les Apocryphes pour indiquer l'ensemble des biens que l'on peut espérer, et résumer en quelque sorte toutes les aspirations des Israélites fidèles. Voir mot *Royaume*, dans le *Dict. de la Bible*, t. v, 1[a], col. 1237-1242.

Sur les pauvres dans l'Ancien Testament, voir : Rahlfs, *'ânî und 'ânân in den Psalmen*, 1892. — E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, t. I, p. 116-120. Fairweather, *The background of the Gospels*, p. 73, 74; Is., Loeb, *La littérature des pauvres dans la Bible*, *Rev. des études juives*, t. xx (1890), p. 161 et sq.; t. xxi, p. 1 et 161; t. xxiii, p. 1 et 161; art. *Poor* dans le *Dict. of the Bible* de Hastings et dans l'*Encyclopædia* de Cheyne; A. Causse, *Les pauvres d'Israël, prophètes, psalmistes, messianistes*, in-8°, Strasbourg, 1922; A. Plummer, *An exegetical commentary on the gospel accord. to S. Matthew*, 1910, p. 64, 65.

Deuxième béatitude. Matth., v, 4, μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν « Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre. »

Les textes anciens ne s'accordent pas sur la place qu'il convient d'assigner à la 2e et à la 3e béatitudes. La Vulgate suivie par Tischendorf et Lagrange met en second lieu la béatitude concernant les « doux ». En lui assignant cette place, elle est d'accord avec D, avec la syriaque curetonienne, de nombreux mss., les vieilles versions latines et aussi avec Tatien, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe. Et comme la béatitude des « doux » ressemble pour le sens à la précédente et la complète, les pauvres résignés étant si bien les doux par excellence que dans l'Ancien Testament prophètes et psalmistes les rangeaient dans la même catégorie des « *'âni* », il est tout naturel que cette béatitude suive immédiatement la précédente. Nous préférons cette place à celle que lui assignent dans leur édition Westcott-Hort, von Soden, Nestle, Vogels en s'autorisant du Sinaïticus, de nombreux onciaux au nombre desquels figurent *B.C.*, de plusieurs mss. de la Vulgate, de la syriaque sinaïtique et de la Peschitto.

En dépit de ces divergences des mss. et des versions, et quoique les mots « bienheureux les doux, car ils posséderont la terre » soient une citation du psaume xxxvii, 11, on n'a pas, semble-t-il, de raison suffisante pour supposer avec le P. Lagrange (*L'Évangile selon S. Matthieu*, p. 80, 81) que cette béatitude a été ajoutée par le traducteur grec du premier évangile à l'œuvre originale de l'apôtre Matthieu. Notre-Seigneur a pris assez souvent dans l'Ancien Testament le point de départ de son enseignement pour qu'il ait pu citer textuellement un verset de psaume et se l'approprier, et il s'est donné assez souvent par ses actes et par ses paroles (Matth., xi, 29) comme le modèle des doux pour que l'on n'ait pas lieu d'être étonné qu'il ait mis la douceur au nombre des vertus qui permettent l'acquisition du royaume des cieux.

Ce terme πραεῖς traduit habituellement l'hébreu « *'ânân* » et quelque fois, comme πτωχός l'hébreu « *'âni* », si bien que la différence est difficile à établir entre les deux mots grecs et entre les deux mots hébreux. Il semblerait que πραεῖς implique plus nettement l'idée de piété au sein de la bassesse, tandis que le πτωχός est avant tout celui qui est maltraité, qui est dans le besoin. A cette idée on a ajouté graduellement cette autre idée que ce malheureux étant juste, étant peut-être maltraité à cause de sa justice, est particulièrement digne du secours divin. Les doux, les humbles au sens biblique sont donc des résignés qui supportent tout avec patience, qui ne se révoltent pas. Il resterait à déterminer si cette douceur doit être envisagée vis-à-vis de Dieu ou vis-à-vis des hommes. Dans le premier cas, les doux sont ceux qui se soumettent à la volonté divine, sans se montrer arrogants et orgueilleux; dans le deuxième cas, ces doux sont bons pour les autres, indulgents, faciles, sans exclure d'ailleurs dans leur manière de faire une certaine fermeté.

Ceux qui ont cette qualité recevront la même récompense que les pauvres en esprit : ils posséderont la terre. Sans doute leur attitude leur donnera de l'influence et assurera leur succès, même ici-bas, mais ce n'est pas le sens direct de cette béatitude, comme l'indique le parallélisme; ils posséderont le royaume messianique figuré par la terre. La base de cette métaphore est sans doute la promesse faite à Abraham de lui donner le pays de Canaan, Gen., xv, 7, 18; Deut., iv, 38; Jos., xiv, 9. Plus tard, après la conquête israélite, cette conception se transforma et le pays de Canaan désigna le ciel.

Troisième béatitude. Matth., v, 5, μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται, « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. »

Luc., vi, 21 *b*, μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε « Bienheureux, vous qui pleurez maintenant parce que vous rirez. »

Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui pleurent. Ce terme général ne désigne pas seulement, ainsi que le prétendit saint Augustin (*P. L.*, t. xxxiv, col. 1232) ceux que quelque décès a plongés dans la tristesse; il vise tous ceux qui sont affligés quelle que soit la cause de leur affliction, que ce soit une peine physique, ou une peine morale, telle que, dit saint Jean Chrysostome, la douleur ressentie en raison des péchés commis par les autres ou par nous (*P. G.*, t. lvii, col. 225, 226).

Notre-Seigneur avait promis à ses disciples cette consolation (Jean, xvi, 20). Les Juifs de son temps ne voyaient dans les maux physiques qu'une conséquence fatale des péchés commis (Jean, ix, 2) et les païens, que le résultat de l'activité d'une aveugle fatalité qui prenait un cruel plaisir à torturer l'homme; Notre-Seigneur ouvre sur les maux présents, physiques ou moraux, une toute autre perspective. L'affliction sera consolée par Celui-là même qui dirige tout. Sans doute la promesse vise un temps à venir, « l'autre vie » Jean, xvi, 20, Apoc., vii, 17. Néanmoins, elle se réalise déjà partiellement ici-bas, car la foi chrétienne en Dieu-Providence et en Dieu-amour est déjà, au milieu même de l'affliction, une source indicible de joie pour l'âme éprouvée par Celui qu'elle appelle son Père, et qui veut par la souffrance la conduire à une plus haute perfection. Heb., v, 8; xi, 1; 3-11.

Il est évident que la comparaison de cette béatitude avec les autres montre que ceux qui seront consolés ne seront pas tous les affligés indistinctement, mais ceux-là seuls qui souffriront pour des motifs surnaturels.

Quatrième béatitude. Matth., v, 6, μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται, « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. »

Luc., vi, 21, μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτα-

σθήσεσθε « Bienheureux vous qui avez faim maintenant, car vous serez rassasiés. »

L'image de la faim et de la soif indique un désir intense. La justice est celle dont il est question dans tout le *Sermon sur la Montagne* et même dans les Béatitudes : c'est la pauvreté en esprit, la douceur entendue au sens biblique, la miséricorde, la pureté du cœur, l'amour de la paix; en dernière analyse, c'est le désir de la sainteté le désir de Dieu. Matth., v, 20.

Cette interprétation bien probable et généralement reçue n'est pas l'interprétation acceptée par tous. Elle ne l'est pas, par exemple, par H. Cremer, *Biblisch-theologische Wörterbuch der neut. Gracität.* 9e édit., 1902, p. 916, et par A. Lemonnyer. « La béatitude des affamés et des assoiffés de la justice, dit-il, doit s'interpréter à la lumière des trois précédentes. » « Les πτωχοί, les πραεῖς, les πενθοῦντες, écrit Cremer, c'est toujours le même monde. Ce sont les pauvres et les opprimés, les gens sans défense et les résignés qui n'ont d'espérance et de recours que Dieu. Vers Lui monte leur plainte. La faim et la soif qu'ils ont de voir se manifester la justice de Dieu (on sait si les psaumes sont pleins de leur appel) de Dieu jugeant et leur faisant droit sera un jour apaisée » (Cremer, *op. cit.*, p. 873). « Il est manifeste que dans toutes les Béatitudes, la seconde partie de la formule : « le royaume des cieux est pour eux », « ils posséderont la terre », « ils seront consolés », « ils seront rassasiés » sous des termes différents, signifie, en réalité, la même chose, à savoir, la félicité du divin royaume. C'est elle (et non pas le jugement lui-même qui les y introduira) qui rassasiera les affamés de la justice. Et ceci confirme que cette justice dont ils ont faim et soif, c'est le salut messianique, grâce auquel leur droit, sans cesse méconnu et violé, sera reconnu enfin et définitivement placé hors de toute atteinte. Cet appel à la justice de Dieu est l'aboutissement logique de la situation extérieure et de l'état psychologique des pauvres, des doux, des affligés. » A. Lemonnyer, *Le Messianisme des Béatitudes*, dans *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, 1922, p. 381. Voir aussi Durand, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 64, 65.

Ceux qui ont le désir intense de la justice sont proclamés heureux, car ils seront rassasiés. Le verbe χορτάζω qui signifiait tout d'abord *engraisser de fourrage*, χόρτος, χόρτασμα, d'herbe, s'est atténué dans le sens de *rassasier, nourrir*. Il est ici, au futur, car il n'y a pas de rassasiement en ce monde; même ceux qui recherchent la sagesse auront encore faim. Eccli., xxiv, 20. Le rassasiement complet aura lieu dans la dernière phase du royaume, au ciel, dans la possession de Dieu, comme le Psalmiste l'avait bien vu, Ps., xvii (xvi), 15. Alors la justice éternelle nous sera donnée avec la plénitude de l'amour de Dieu, Joa., iv, 13, 14; vii, 37, 38; Apoc., xxii, 17.

Saint Luc omet les mots *pour la justice*. Pour interpréter son texte, il ne faut pas oublier l'atmosphère religieuse que respiraient les auditeurs de Jésus, il ne faut pas donner à son langage le sens qu'il aurait dans une assemblée de socialistes matérialistes. Dans saint Luc, il s'agit ou bien de la faim de la justice comme dans saint Matthieu, ou bien, s'il faut entendre le mot *faim* dans le sens ordinaire et littéral, il s'agit d'une faim acceptée pour Dieu. Dans cette deuxième hypothèse cette béatitude ne s'identifierait pas avec la quatrième de saint Matthieu; elle se rapprocherait plutôt de la première.

Cinquième béatitude. Matth., v, 7, μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται, « Bienheureux ceux qui sont miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. »

L'adjectif ἐλεήμων est appliqué souvent à Dieu dans l'Ancien Testament; dans le Nouveau, il ne se trouve qu'ici et dans l'épître aux Hébreux, ii, 17, où il est question du Christ qui est grand prêtre miséricordieux et fidèle. Par contre, le verbe ἐλεέω et les substantifs ἐλεημοσύνη, ἔλεος se lisent souvent dans les deux Testaments. Celui qui est miséricordieux est celui qui pardonne, qui compatit aux misères et aux souffrances des autres, tel le bon Samaritain. Il n'y a aucune raison de restreindre la portée de ce mot qui vise toutes les manifestation de tendresse, de charité, de pitié.

Ceux qui font miséricorde, Dieu les traitera comme ils auront traité le prochain. Déjà le livre des Proverbes avait dit (dans le texte grec) : Celui qui a de la compassion trouvera miséricorde, xvii, 5. « Notre-Seigneur a fait sienne cette doctrine ainsi qu'il l'a montré à plusieurs reprises : Matth., vi, 12, 14, 15; vii, 1; Marc., xi, 25, 26; Luc., vi, 37. De la part de Dieu cette miséricorde se manifeste d'abord par le pardon de nos péchés, la remise de nos dettes, Matth., xviii, 33, mais elle se manifeste aussi par la compassion, et de cette compassion Jésus a maintes fois donné l'exemple, Matth., xi, 28; xxiii, 37; Luc., viii, 2; xix, 41. Toutefois si les miséricordieux obtiennent miséricorde, ce n'est que dans la mesure où ils font eux-mêmes miséricorde. Matth., vii, 1; Marc., iv, 24; Luc., vi, 38. » Non certes que la miséricorde de Dieu soit limitée à la mesure de la miséricorde humaine, mais parce que Dieu veut nous exciter à marcher sur ses traces. Entre les deux miséricordes il y aura toujours la distance infranchissable que comporte le caractère des dettes ou des torts envisagés selon les natures qui les subissent et cette différence, entre la miséricorde humaine et la miséricorde divine, a été clairement insinuée dans la parabole du serviteur insolvable où le Maître, c'est-à-dire Dieu, remet une dette de dix mille talents, tandis que le serviteur refuse de remettre une dette de cinquante deniers, Matth., xviii, 23-35. « La récompense, a écrit saint Jean Chrysostome, *in Matth. hom.*, xv, 4, *P. G.*, t. lvii, col. 227, est bien supérieure à l'œuvre réalisée. Les hommes font miséricorde en tant qu'hommes, et reçoivent la miséricorde de Dieu pour toutes choses. Il n'y a pas égalité entre la miséricorde humaine et la miséricorde divine; il y a entre elles la même distance qu'entre la malice et la bonté. »

Cette béatitude vient après la quatrième, probablement parce que dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament les idées de miséricorde et de justice sont corrélatives, Mich., vi, 8; Ps., xviii (xvii), 24-26; Is., lviii; 1-11; Matth., xxiii, 23. Ni pour Dieu ni pour les hommes il ne peut y avoir de justice sans miséricorde. Cette béatitude a été omise par saint Luc.

Sixième béatitude. Matth., v, 8. μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται, « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. »

Ce texte manque dans saint Luc.

Jésus béatifie la pureté intérieure. Le cœur, dans la psychologie hébraïque, est en effet, le siège des pensées, des sentiments, des actions, Matth., xv, 18, 19. Voir les divers *dictionnaires de la Bible* à l'art. *Cœur*; P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, dans la *Rev. bibliq.*, 1922, p. 489-508 (p. 109-128 du tirage à part, Paris, 1923). Cette pureté, ce n'est donc pas seulement la vertu morale opposée à la luxure; c'est la rectitude des pensées, des sentiments, qui produit une vie sainte, c'est la soumission à Dieu pour l'aimer et le servir en observant sa loi. Le Psalmiste disait dans le même sens : *Quis ascendet in montem Domini? ...Innocens manibus et mundo corde*, Ps., xxiv, 3-4. Voir aussi Isaïe, vi, 1-7.

La récompense des cœurs purs sera de voir Dieu. Ils le voient déjà dès maintenant, car l'innocence de vie donne à l'âme des yeux plus perçants, surtout dans

les matières religieuses; ils le verront plus tard face à face, ce qu'il faut interpréter à la lettre.

La vue de Dieu était déjà promise aux justes, Ps., XVII (XVI), 15, mais les docteurs juifs comme les auteurs des apocryphes n'avaient pas osé entendre strictement ces paroles. Cf. Lagrange, *Saint Matthieu*, 1923, p. 85; sur Philon, cf. E. Schürer, *Geschichte des Jüd. Volkes*, t. III, 1898, p. 551-561. La foi chrétienne nous apprend que nous n'avons ici-bas qu'une connaissance incomplète de la nature divine et des vérités révélées; la foi est pleine d'obscurités; nous voyons comme dans un miroir, en énigme. Dans l'autre vie, la connaissance de Dieu sera intuitive, aussi complète que le comporte notre nature. Voir I Cor., XIII, 12; I Joan., III, 12; Apoc., XXII, 4. Saint Augustin, *De videndo Deo, Epist.*, CXLVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 596-622. Arthur Jones, *Blessed are the pure in (of) heart, for they shall see God*. Matth., V, 8, dans *The Expository Times*, t. XXXI, 1919-1920, p. 522 sq.

Septième béatitude. Matth., V, 9, μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται « Bienheureux les pacificateurs, car ils seront appelés fils de Dieu. »

Cette béatitude manque dans saint Luc.

Notre-Seigneur proclame bienheureux les εἰρηνοποιοί. Ce terme qui ne se lit qu'ici dans le Nouveau Testament signifie étymologiquement *pacificateurs*. C'est le sens qu'il a dans le grec classique (Xénophon, *Hell.*, VI, 3, *pacis conciliator*), c'est le sens du verbe εἰρηνοποιέω dans les Septante, Prov., X, 10, et dans le Nouveau Testament, Col. I, 20. Dès lors il est très probable que le mot εἰρηνοποιός ne désigne pas seulement le paisible, le pacifique dans le sens actuel de ce mot, mais celui qui aime la paix, qui la veut, qui s'en fait le propagateur entre les hommes et entre les hommes et Dieu. Saint Grégoire de Nysse définissait εἰρηποιός celui qui donne la paix aux autres, ὁ εἰρήνην διδοὺς ἄλλῳ, *P. G.*, t. XLIV, col. 1284.

Il est évident que ces pacificateurs n'appartiennent pas au même milieu social que les pauvres, les doux, les affligés dont il a été question. Il s'agit avant tout des notables, spécialement des autorités, des magistrats qui rendent la paix aux malheureux en faisant respecter la justice.

Ces pacificateurs seront appelés, c'est-à-dire suivant les usages de l'Ancien et du Nouveau Testament « *seront* » en réalité, Gen., XXI, 12; Luc., I, 35; XXII, 25; Act., VIII, 10; I Cor., XV, 9, des fils de Dieu et seront reconnus comme tels, tant ils lui ressembleront, puisque Dieu est le Dieu de la paix, Isaïe, XXVI, 12; Ps., LXXXIV, 9; Rom., XV, 33; XVI, 20; I Cor., XIV, 33; Philipp., IV, 9, I Thess., V, 23; Heb., XIII, 20. Cette paix Dieu a voulu l'établir par son Messie, par son Christ que les Prophètes avaient salué comme le Prince de la paix, Isaïe, IX, 5-6; XI, 6-8; Ezech., XXXIV, 25, 29, et dont l'œuvre fut une œuvre de paix. Dès son berceau les Anges ont annoncé la paix au monde, Luc., II, 13-14; lui-même a répandu la paix sur les opprimés, Matth., XI, 29, sur ses Apôtres, Jean, XIV, 27; XX, 19, 21, 26, et, par eux, dans le monde, Col., I, 20; Rom., I, 7; I Cor., I, 3. Aussi a-t-il été appelé « le Seigneur de la Paix », II Thess., III, 16 « le Christ notre paix », Ephes., II, 14. Voilà pourquoi le Verbe incarné a déclaré « Fils de Dieu » donc, ses privilégiés, ceux qui marchant sur ses traces continueront son œuvre et seront dans le monde les artisans de la paix, de cette paix véritable qui selon la belle formule de saint Augustin ne peut exister que dans l'ordre : *Pax est tranquillitas ordinis*.

Huitième béatitude. Matth., V, 10, μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, « Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, parce que le royaume des Cieux est à eux. »

Dans l'Ancien Testament on avait loué et parfois glorifié les humbles et les affligés, mais on n'avait jamais considéré les persécutés comme des privilégiés de Dieu, on n'avait jamais vu dans la persécution un gage du bonheur. Mettre la béatitude dans la persécution, c'est de la part de Jésus faire aux siens une véritable révélation dont son exemple donnera l'intelligence, en même temps qu'il obtiendra les grâces nécessaires pour marcher à sa suite dans cette voie austère.

Bien que l'essence du christianisme soit, en effet, de conduire à la paix (septième béatitude), ceux qui se feront les promoteurs de cette paix auront à souffrir des persécutions, car il y a une opposition irréductible entre l'esprit chrétien et l'esprit du monde. Jean, XV, 19. Notre-Seigneur proclame bienheureux les persécutés, non pas tous les persécutés, mais ceux qui le sont à cause de la justice qu'ils aiment, qu'ils pratiquent et qu'ils veulent faire rayonner. *A cause de la justice, à cause de moi, à cause du fils de l'homme*, Matth., V, 10, 11; Luc., VI, 22, sont des motifs identiques.

Cette béatitude est une prophétie indirecte du sort réservé aux Apôtres et aux chrétiens; elle sera pour eux une consolation au milieu des épreuves et, bientôt, les Douze sortiront du Sanhédrin joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus (Act., V, 41). Après avoir proclamé la béatitude des persécutions, Notre-Seigneur ne se fit pas faute par la suite d'insister devant les siens sur ces persécutions prochaines (Matth., X, 17-26).

Ces persécutés sont déjà membres du royaume des cieux et reçoivent la récompense promise aux pauvres en esprit. Il semble qu'ils auraient droit à des biens supérieurs, mais il n'y a rien au-dessus du royaume des cieux.

Les versets 11 et 12 reprennent la même idée sous une autre forme, une forme directe où le Maître s'adresse aux disciples : « Bienheureux, serez-vous quand on vous insultera et persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi. Réjouissez-vous et tressaillez d'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux. C'est, en effet, ainsi qu'on a persécuté les prophètes qui étaient avant vous. » Il y a deux motifs de se réjouir : la récompense des persécutés est grande dans les cieux, c'est-à-dire devant Dieu. Dès lors qu'ils font bien, une récompense est tenue en réserve pour eux, ils sont membres du royaume des cieux et en possèdent les richesses. D'ailleurs leur situation, preuve de leur loyalisme envers la bonne cause, les fait ressembler aux vrais Prophètes qui les ont précédés. Le mot ψευδόμενοι qui manque dans D, dans quelques mss. de l'ancienne version latine, dans la syriaque sinaïtique et que von Soden supprime, doit être maintenu en raison du nombre et de la valeur des témoins favorables (le sinaïticus, *B* et C). Luc., VI, 22, 23, est le pendant de Matthieu, V, 11, 12. « Bienheureux serez-vous, lorsque les hommes vous haïront et lorsqu'ils vous chasseront (ἀφορίσωσιν) et qu'ils insulteront (ὀνειδίσωσιν) et proscriront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme. » — Ἀφορίζω (ἀπό, ὁρίζω, ὅρος) peut signifier *être mis au ban de l'opinion* ou *être chassé de la synagogue*. Le châtiment différait selon que l'on était converti du judaïsme ou du paganisme, Jean, IX, 22; XII, 42; XVI, 2.

Le régime de ὀνειδίσωσιν peut être ὑμᾶς ou τὸ ὄνομα ὑμῶν : ils vous insulteront ou insulteront votre nom, le nom chrétien, puisque l'opprobre s'attache aux disciples à cause de leur Maître. *Ils proscriront votre nom* : on ne voudra plus entendre parler du nom chrétien, Jac., II, 7. Les béatifiés ne sont pas tous ceux qui sont haïs, mais ceux là seulement qui sont haïs

à cause de leur attachement au Christ « à cause du Fils de l'homme. »

Luc., 23 « Réjouissez-vous en ce jour-là et bondissez de joie, σκιρτήσατε (cf. I, 41, 44) car voici qu'une grande récompense vous est réservée dans le ciel. C'est ainsi, en effet, que leurs Pères traitaient les Prophètes. »

III. L'Authenticité des malédictions dans saint Luc, vi, 24-26. — Des critiques comme Schanz estiment que ces malédictions ont été prononcées dans une autre circonstance, et que saint Luc en les plaçant ici les a mises en dehors de leur cadre historique. On allègue pour le prouver que personne dans l'auditoire ne méritait d'être interpellé aussi durement. D'autres, comme Loisy, Holtzmann, Votaw qui cite dans le même sens Tholuck, B. Weiss, Feine, Wernle et autres, mettent en doute l'authenticité même du fond. On pourra lire les objections proposées dans Hastings, *Dictionary of the Bible, Extra-volume*, p. 16. Il convient de passer outre à ces objections, car les Malédictions se rattachent étroitement aux Béatitudes, il y a une inclusion au verset 26 dont la fin répète 23 *b*, si bien qu'il faudrait supposer que saint Luc a composé les Malédictions : ce qui est contraire à sa méthode. — Sans doute, ces trois versets manquent dans saint Matthieu, mais ou bien cet évangéliste ne les a pas connues ou bien il a renoncé à les reproduire, parce qu'il se proposait de rapporter ailleurs des menaces plus caractéristiques contre les pharisiens, Matth., xxiii. Par ailleurs, rien ne s'oppose à ce que les Malédictions aient été prononcées par Notre-Seigneur dans la même circonstance que les Béatitudes. « Des Pharisiens, dit le P. Lagrange, ont pu se glisser dans l'auditoire, ou plutôt Jésus a pu indiquer par un simple regard et un geste dirigé vers le lointain qu'il s'adressait à d'autres, sans cesser d'avoir en vue l'utilité de ses auditeurs, auxquels il revient plus expressément au verset 27. » (*Saint Luc*, p. 190, 191). Et si aucun auditeur même dans le lointain ne méritait ces reproches, il reste que les Malédictions étaient un avertissement salutaire pour les fidèles, pour les futurs ministres, et pour tous ceux qu'à leur tour ils instruiraient plus tard.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités au cours de cet article et dans les articles, *Évangiles*, *Jésus-Christ*, *Matthieu*, *Luc*, voir saint Augustin, *De Sermone in monte*, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1229-1308; dom Morin, *Sermon inédit de saint Augustin sur les huit Béatitudes*, dans *Rev. bénédictine*, t. xxxiv (1922), p. 1-13; — Saint Grégoire de Nysse, *De Beatitudinibus*, 8 discours, *P. G.*, t. xliv, col. 1193-1302; saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. lxix; Mgr Ginoulhiac, *Le sermon sur la montagne*, Lyon, 1872; *Weiss, *Die Bergpredigt Christ, in ihrem organischen Zusammenhang erklaert*, Fribourg-en-B., 1892; * J. Weiss, *Predigt Jesu von Reiche Gottes*, 2e édit., 1900; *Otto Baumgarten, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*, Tubingue, 1921; * A. Heinen, *Die Bergpredigt Jesu Christi*, M. Gladbach, 1921; * K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt; Versuch einer Zeitgemassen Auslegung*, Gütersloh, 1923.

A. Gardeil, art. *Béatitudes évangéliques*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. ii, 1905, col. 515-517; *A. Schmitthenner, *Die Seligpreisungen unseres Herrn praktisch ausgelegt*, in-8°, Tubingue, 1908; * H. Foston, *The beatitudes and the contrasts*, Londres, 1911; * G. L. Driehlet, *De veterum macarismis*, Giessen, 1914; * M. Devine, *The religion of the beatitudes, a study of Christ's teaching*, Londres, 1918; J. Lebreton, *Le discours sur la montagne et les béatitudes*, dans la *Rev. prat. d'apol.*, t. xxviii, 1919, p. 321-343; * R. Makintosh, *The beatitudes*, dans *The Expository Times*, t. xxxii (1920-1921), p. 519 sq.; *L. Cordier, *Jesus und das Glück: Betrachtungen über die Seligpreisungen*, Herborn, 1923; A. Lemonnyer, *Le messianisme des Béatitudes*, dans *Rev. des Sciences phil. et théol.*, t. xi, 1922, p. 373-389; C. W. Votaw a donné une bibliographie détaillée (jusqu'à l'année 1902), à la fin de son article *Sermon on the Mount*, dans l'*extra-volume* du *Dict. of the Bible* de Hastings, t. v, p. 44, 45.

L. Pirot.

BÉATITUDES (Mont des), Voir *Dict. de la Bible*, t. i 2e, col. 1528-1531. — I. La tradition de Hattin. II. L'ancienne tradition, 1° opinions modernes; 2° la tradition du ive siècle aux Croisades; 3° la tradition du xiie au xive siècle; 4° la tradition du xive siècle à nos jours. III. La localisation du Mont des Béatitudes à la colline de Tabghah.

I. La tradition de Hattin. — La tradition indiquant *le mont des Béatitudes* aux *Qoroûn* ou *Qorn Hattin*, a été mise en vogue par les Latins, « sur la fin de l'époque des croisades », disait le Guide Bædeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1882, p. 382. Ce renseignement, inexact d'ailleurs, a été supprimé dans les nouvelles éditions, et la plupart des guides-indicateurs cherchent maintenant le mont des Béatitudes parmi les collines qui entourent au Nord, le lac de Tibériade.

Le P. Franç. Quaresmius, O. F. M., est le premier, à notre connaissance, à avoir indiqué le mont des Béatitudes aux cornes de Hattin, *Elucidatio Terræ sanctæ*, in-fol., Anvers, 1639, t. ii, p. 855. Le savant auteur se réfère au P. Boniface de Raguse; mais celui-ci le montre 3 kilomètres plus loin, au Sud-Est, là où sur la lisière de la plaine de Hattin, se voit un groupe de pierres basaltiques brutes appelées « les pierres des chrétiens. » « Après avoir passé Béthulie (c'est-à-dire *Hattin* qui depuis les croisades passait pour la ville de Judith, voir *Bethulie*, *Dict. de la Bible*, t. i, 2e, col. 1753) vous arrivez, dit Boniface, au mont de la solitude, où le Christ rassasia la foule de cinq mille personnes avec cinq pains et deux poissons. Ce mont est appelé la *Table du Christ*. On y voit douze pierres appelées les sièges (*sedilia*) des douze Apôtres et la chaire de pierre du Docteur Jésus, placées là par sainte Hélène, en mémoire d'un si insigne miracle et de la prédication du Christ. De là, par un chemin très raide, on descend à la mer de Galilée, *De perenni cultu Terræ sanctæ*, Venise (1573), 1875, p. 266.

C'est une confusion. Les anciens, il est vrai, sont unanimes à joindre le mont des Béatitudes à la plaine de la multiplication des pains, mais ils les indiquent ailleurs. Nicéphore Caliste, *Hist. eccl.*, viii, 30, qui attribue aussi à sainte Hélène l'église des Douze-Trônes, τὸ Δοδεκάθρονον, la situe à l'Ἑπτάπαγον, aux « Sept-Fontaines ». Le *Commemoratorium de Casis Dei*, ou nomenclature des « Sanctuaires » dressée vers 808, mentionne parmi ces établissements « le monastère appelé Heptapagon où le Seigneur rassasia [cinq mille hommes]. *Item*, ajoute-t-il, près de la mer est l'église qu'on appelle des « Douze-Trônes » où le Seigneur venait, avec ses disciples; là est la table, *mensa*, où il s'assit avec eux. » *Itinera latina*, édit. Tobler, Genève, 1880, p. 303-304.

II. L'ancienne tradition. — 1° *Opinions modernes*. Au temps du P. Eug. Roger (1630-1634), les franciscains récollets de Nazareth, allaient chanter l'évangile des Béatitudes à un mont que, dans le texte de sa *Description*, il indique « à quatre lieues du pont de Jacob entre le Midi et l'Occident, » *La Terre sainte, description topographique*, Paris, 1649, p. 27. Sur la carte, ce mont est marqué (n° 16) au coin nord-ouest du lac. La multiplication des pains aurait eu lieu à la descente, du côté du Midi », *ibid.* L'endroit ainsi désigné est sans doute le *merdj et-Thébât*, de la grande carte *Western Palestine* de Kitchner et Conder, Londres, 1880, fol. vi, marqué à 4 kilomètres au nord-ouest du Kfran-Miniyeh. Ce vocable *merdj-et-Thébât*, Roger et ses confrères l'auront interprété « le verger des Béatitudes » et ils auront supposé, en conséquence, le sommet voisin comme étant le mont évangélique d'après la tradition.

Le P. Barnabé Meistermann, O.F.M., a cru, au contraire, avoir retrouvé l'ancienne tradition dans le

nom de Schedjerât el-Moubârakât « Arbres bénits » « ou des bénédictions » donné à deux térébinthes (il y en eut du moins deux jusqu'an 1917 — maintenant il n'y en a plus qu'un) marqué sur la même carte à deux kilomètres environ du mont du P. Roger et à 2 kilom. 700 du lac et de la baie de Tabigha. « Ces arbres perpétuent, selon lui, la mémoire du mont sacré dont parle saint Matthieu (v, 11-13) ou du « lieu champêtre » de saint Luc (vii, 1-5) », *Nouveau guide de Terre sainte*, Paris, 1907, p. 424. Les professeurs de N.-D. de France, après avoir signalé le mont de *Hattin*, avec les *Guides* ordinaires, semblent cependant leur préférer le sentiment du P. Meistermann, parce que « l'endroit répond bien aux données de l'Écriture »; *La Palestine... Guide historique et pratique*, Paris, 3e édition (1922), p. 428.

L'impression laissée par l'Écriture est, en effet, que le lieu du *Sermon sur la Montagne* est tout voisin



52. Site géographique du mont des Béatitudes.

de Capharnaüm, Matth., viii, 5, et Luc., vii, 1, à l'ouest de cette ville, Jean, v, 47, et sur le lac, Jean, vi, 3, 16 et Matth., xiv, 22. Or les « arbres des Bénédictions », et il convient de remarquer que le mot « Bénédictions » n'est pas le mot « Béatitudes » sont un peu écartés du rivage comme l'est aussi le mont signalé par le P. Roger, et le P. Meistermann, dans son *Nouveau Guide*, ne manque pas de faire remarquer lui-même que tous les pèlerins qui font dans leurs relations mention du mont des Béatitudes semblent le rapprocher davantage du lac. Tous, en effet, sont d'accord sur ce point comme sur les autres indices qui caractérisaient ce lieu.

2° *La tradition du IVe siècle aux croisades.* — Le plus ancien document parlant de la sainte montagne est un texte conservé par Pierre Diacre, bibliothécaire du Mont Cassin, en 1137, et dans lequel Gamurrini et d'autres critiques reconnaissent l'influence d'une pèlerine du ive siècle, Éthérie (ancienne Sainte Sylvie). Après avoir décrit Capharnaüm et sa synagogue, le texte nous amène dans le voisinage vers des degrés sur lesquels avait coutume de se tenir le Sauveur. *Ibidem* (au même territoire de Capharnaüm), ajoute-t-il, sur la mer, est une plaine couverte d'herbe où sont de nombreux palmiers, près desquels sont *sept fontaines, septem fontes qui singuli aquam infinitam emittunt* : « Dans cette plaine le Seigneur a rassasié son peuple avec cinq pains et deux poissons. La pierre sur laquelle il posa les pains a été transformée en autel. La voie publique passe près des murs de l'église. L'apôtre saint Matthieu avait là son *telonium*. Au mont qui est à côté, *qui juxta est*, est une grotte dans laquelle le Sauveur étant monté prêcha les Béatitudes. » Petri Diaconi, *De locis sanctis*, *P. L.*, t. clxxiii, col. 1128; cf. Gamurrini, *S. Silviæ descriptio*. Éthérie est seule de tous les pèlerins antérieurs aux Croisades a nommer expressément le mont des Béatitudes, les autres, tant Latins que Grecs, se bornent à signaler l'endroit où se fit la multiplication des pains, mais par là même ils font nécessairement allusion au mont quoique implicitement. De saint Jean, vi, 3, il résulte en effet, que le Seigneur à la multiplication des cinq pains se tenait sur la montagne avec ses Apôtres et le peuple dans la plaine; de même au sermon, Matth., v, 1 sq. et viii, 1, comparé à Luc., vi, 17. L'identité du mont dans les deux cas est ainsi indiquée par des caractères topographiques identiques, et elle est attestée formellement par la tradition locale rapportée par les pèlerins qui s'accordent tous pour montrer l'endroit champêtre de la multiplication des pains, dans la même situation topographique que celle qui est assignée au mont des Béatitudes par la pèlerine du ive siècle, par tous les documents historiques à dater du xiie siècle et par l'Écriture elle-même.

Sainte Paule et sa fille Eustochium invitent leur amie Marcella à venir *ad mare Genezareth*, visiter « le désert où avec cinq et sept pains furent rassasiés cinq mille hommes et puis quatre mille », S. Jérôme, *ep.*, xlvi, *P. L.*, t. xxii, col. 491; sainte Paule passe par cette « solitude » en se rendant de Capharnaüm au Thabor, *ep.*, cviii, *ibid.*, col. 889. — Sur une liste des sanctuaires de la Terre sainte, attribuée à saint Pierre de Sébaste traduite en arabe, croit-on, par Eutychius patriarche melchite d'Alexandrie en 950, entre Magdala et Capharnaüm, on lit : « témoigne l'église de Génésar que là le Christ a béni cinq pains et deux poissons. » *Œuvres d'Eutychius*, Rome, 1661, p. 234 sq. Une autre liste arabe amplifiée et attribuée à saint Athanase, à la place de l'église de Génésar porte : « ... l'église de la montagne de Génézareth ». *Le livre des Preuves...* ms. arabe de la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, p. 208. Cette version prouve du moins qu'en Orient, dès avant les croisades, la tradition, en indiquant le lieu du miracle des pains, entendait montrer en même temps le mont des enseignements du Sauveur. — Vers l'an 530, l'archidiacre latin Théodose, marque « à cinq milles de Madgala, les Sept Fontaines où le Seigneur baptisa ses apôtres et nourrit le peuple avec cinq pains et deux poissons; à deux milles de là, ajoute-t-il, est Capharnaüm... » Tobler, *Itinera latina*, Genève, 1880, t. i, p. 72, 83, 351. Un ms. porte : *Bersabee quod interpretatur septem Fontes*, p. 72. C'est une allusion à la Bersabée de Josèphe; limite entre la Galilée inférieure et la Galilée supérieure. *Bell. jud.*, III, iii, 1; cf. *ibid.*, ii, 6; *Vita*, 188. D'après cet auteur, Bersabée serait donc le nom primitif et authentique du lieu. Environ quarante ans plus tard, l'*Anonyme de Plaisance* vint également « sur la rive du lac visiter la vaste campagne » du miracle des cinq pains. Elle était toute plantée d'oliviers et de palmiers. *Itinera*, p. 96. L'évêque gaulois, Arculfe vint aussi en cet endroit sous le règne de Moawiya premier calife ommiade de Damas (661-679). Dans la plaine herbeuse, il n'y avait aucun édifice, on remarquait seulement « quelques tronçons de colonnes gisant près de la fontaine à laquelle se désaltérèrent ceux qui avaient mangé des pains de Bénédiction... Le lieu est au delà de la mer de Galilée, au Nord, et fait face à Tibériade qui est au Sud... » Sur la plage, au pied des monts qui

s'étendent du lieu de la bénédiction des pains, d'Occident en Orient, Arculfe vit du haut du mont voisin Capharnaüm se déployant sur un long espace, resserrée entre le lac et la montagne. *De locis sanctis*, lib. II, cap. XXIII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 803-804. Tout avait été sans doute détruit par les Perses qui avaient passé, en 614, comme un torrent dévastateur sur la Palestine.

D'après le texte cité plus haut du *Commemoratorium de Casis Dei*, au commencement du IXe siècle, le monastère appelé Heptapégon, *supra mare Tiberiadis* ainsi que l'église *juxta mare* dite des Douze Trônes (*sedebitis super sedes XII judicantes...*) marquaient le lieu où le Seigneur « venait (*ibi fuit*) avec ses disciples ». Ces paroles font évidemment allusion à Matth., IV, 25; V, 1 sq.; X, 1 sq.; XIV, 13-23; Marc., III, 13 sq.; VI, 32-46; Luc., VI, 12 sq.; IX, 10-17. Joan., VI, 1-11; XXI, 1-23. Trois faits principaux sont relatés en ces passages, le miracle de la multiplication des cinq pains, le sermon sur la montagne, l'élection des douze apôtres et leur mission d'aller prêcher l'évangile aux nations. C'est ce dernier souvenir que consacre le titre de l'église des « Douze Trônes » ou des « Douze Apôtres ». Il est à remarquer que le *Commemoratorium* est une pièce officielle adressée du patriarcat de Jérusalem à Charlemagne pour lui faire connaître l'état des Lieux saints. Son témoignage est par conséquent des plus autorisés, pour parler au nom de la tradition. Un autre témoignage qui ne l'est guère moins est celui du moine hagiopolite Épiphane : « A un mille de la maison du Théologien (saint Jean), une pierre marquée d'une croix indique l'endroit de la guérison de l'hémorroïsse, à un mille plus loin vous trouverez un καστὲλλιον (= *castellum*) dans lequel est une grande église appelée *Heptapegon*, là où le Christ opéra le miracle des cinq pains.... plus à l'Ouest est Magdala et la maison de la Madeleine. » Après avoir passé à d'autres endroits, l'auteur revient « à la prairie où le Christ distribua les cinq pains... Elle est sur le milieu du lac de Génézareth, au Nord, et, sur le rivage même, est l'église où se tint le Christ et où était le feu et le petit poisson. » *La Syrie et la ville sainte*, *P. G.*, t. CXX, col. 269 sq. Allatius, croit qu'Épiphane écrivit sa *Descriptio* au début du XIe siècle, le critique Röhricht en 840, *Bibliotheca geograph. Palestinæ*, Berlin, 1890, p. 16. Quoi qu'il en soit de la date précise, il faut rattacher le témoignage d'Épiphane aux témoignages antérieurs « aux Croisades » qui tous, on le voit, s'accordent à nous amener à l'Heptapegon sur le rivage du lac de Génésareth, pour nous y montrer la plaine de la multiplication des pains voisine du mont des Béatitudes.

Et ce que les Orientaux ou les anciens pèlerins indiquent très sobrement et plutôt d'une manière implicite, les Occidentaux le proclament à dater du XIIe siècle de la manière la plus catégorique.

3° *La tradition du XIIe au XIVe siècle.* — Les Francs avaient entrepris la croisade pour délivrer les saints Lieux, et permettre aux fidèles de les visiter et de les honorer en toute sécurité et liberté. Le mont des Béatitudes avec la plaine de la multiplication des cinq pains furent des premiers vers lesquels ils tournèrent leur attention.

A peine les croisés eurent-ils ouvert les portes de Jérusalem et assuré aux chrétiens la possession des saints Lieux, qu'accourut de l'Occident pour les occuper une multitude infinie de personnes pieuses de tout âge et de toute condition, attirées par le parfum des Lieux saints, dit Jacques de Vitri, évêque de Ptolémaïde à l'époque de la cinquième croisade (1218-1221). « Ces personnes choisissaient les lieux répondant le mieux à leur dévotion. Les unes préférèrent le désert où Jésus après son baptême jeûna 40 jours...; d'autres se rendirent à la solitude qui se trouve sur la mer de Galilée où souvent le Seigneur prêcha aux foules et où, avec quelques pains et quelques poissons, il donna à manger à une multitude de monde et au mont voisin où il avait coutume d'aller prier... », *Historia hierosolymitana*, édit. Bougars, Hanau, 1611, p. 1074-1075.

L'anglo-saxon Saewulf, en 1102, est le premier pèlerin de cette période dont nous ayons une relation. Il se rendit à Tibériade, à 4 milles au Nord, à Génézareth (?) « De Génézareth, continue-t-il, au mont où le Seigneur rassasia cinq mille hommes... la distance est de deux milles, à l'Orient. Ce mont est appelé *Tabula Domini*, par les indigènes. Au pied du mont est la belle église de Saint-Pierre qui est abandonnée. » *Recueil de voyages et mémoires de la Société de Géographie*, Paris, t. IV (1839), p. 851. — L'higoumène russe Daniel, en 1106, visita l'endroit où le Christ précéda et accueillit le peuple accouru de Tyr, de Sidon, de la Décapole. « On compte, dit-il, de Tibériade 10 verstes par mer jusqu'à cette place. » Il y a là un endroit sur un terrain élevé, à une verste de la mer, où le Christ rassasia les cinq mille hommes. Non loin de la rive, au pied de la montagne se trouve l'endroit où le Christ apparut à ses disciples pour la troisième fois... Une église bâtie en ce lieu est consacrée aux saints Apôtres. Non loin de là est la maison de Madeleine. » *Itinéraires russes en Orient*, Genève, 1889, p. 63, 64.

Vers 1172, un moine de Cologne Théoderic montre également « la plaine riante et extrêmement fertile, à l'extrémité de laquelle le Seigneur rassasia cinq mille hommes... au nord de Tibériade sur la mer de Galilée. Sur la même mer, est le mont, dit-il encore, où à la vue de la foule monta le Sauveur et où si souvent il s'assit pour parler à ses disciples et à la foule, et où il avait coutume de passer la nuit, où aussi il guérit le lépreux », *Libellus de locis sanctis*, édit. Tobler, St-Gall et Paris, 1865, p. 98 et 99. — En 1181, au moine grec Phocas, ses confrères, du Thabor, firent admirer de loin la mer de Tibériade, et sur cette mer, indiquèrent la petite plaine où le Seigneur bénit les cinq pains, et où, après la capture des 153 poissons, il mangea avec ses disciples, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 930. Dans le *Liber de distantiis locorum Terræ sanctæ*, qui semble avoir été le Bædeker du Moyen Age, on lit : « La mer de Galilée commence entre Bethsaïde et Capharnaüm. Au deuxième mille de Capharnaüm est la descente du mont où le Seigneur prêcha aux foules, instruisit ses apôtres et où il guérit le lépreux; à un mille de là, (c'est-à-dire de la descente de ce mont), est l'endroit où il rassasia cinq mille hommes avec cinq pains et deux poissons, d'où ce lieu est appelé *Mensa*. Un peu plus bas, sur la mer, est l'endroit où le Christ apparut à ses disciples et mangea avec eux du poisson frit », Eugésippe, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 994.

Cet auteur, grec de nation, aurait vécu vers 1060 et l'opuscule cité aurait été rédigé par lui en grec, suppose son éditeur Allatius, *loc. cit.* D'autres critiques l'attribuent plutôt à Fretellus, archidiacre latin d'Antioche, vers 1130, et qui vraisemblablement n'est pas différent du chancelier du prince de Galilée qui a mis sa signature au bas d'une charte de 1119. Cf. *Chartes provenant de l'abbaye de N-D. de Josaphat*, éditées par Delaborde. Paris, 1880, p. 33. Voir Tobler, Notes dans *Theoderici libellus de locis sanctis*, p. 141 sq. A la suite de Fretellus, une multitude de pèlerins jusqu'au XVIIe siècle ont reproduit à peu près textuellement la notice. Contentons-nous d'indiquer quelques-uns des principaux : Fretellus (c. 1120), *De Locis sanctis*, *P. L.*, t. CLV, col. 1043; Jean de Wurzbourg (c. 113), *Descriptio Terræ sanctæ*, *ibid.*, col. 107; Anonyme (c. 1130), dans M. de Vogüé, *Les églises de la Terre sainte*, Appendice, Paris, 1860, p. 422; Fr. Phil. Brosserius de Savone, O. F. M. (1285 et 1299), dans *Le*

missioni francescane in Palestina, Florence, ann. 1895, t. III, p. 327 et 328; B. Odorici de Frioul (c. 1330), *De Terra sancta*, dans Laurent, *Peregrinationes medii ævi quatuor*, Leipzig, 1864, p. 148; Fr. Nicolas de Poggibonsi (c. 1345) O. F. M., *Libro d'Oltromare*, cap. 132, Bologne, 1881, t. I, p. 281. La même indication se retrouve encore dans un petit livret-guide illustré, sans pagination publié à Venise, en 1676, sous le pseudonyme de P. Noe franciscain et intitulé *Viaggio da Venezia al Santo sepolcro et al monti Sinai*, à l'art. *Mare di Galilea*, G (7).

Dès le XII[e] siècle et avant, la langue latine n'était plus guère comprise que des clercs; il avait fallu rédiger en langue vulgaire des *Guides* pour les pèlerins. La société de l'Orient latin en a publié plusieurs en divers dialectes français de l'époque. *Itinéraires français des XI[e], XII[e] et XIII[e] siècles*, Genève, 1882. Tous s'accordent pour donner sur le mont des Béatitudes des renseignements identiques à ceux qui ont été précédemment donnés. La plupart semblent dépendre de Fretellus dont ils paraphrasent ou complètent le texte. « Sur la rive de la mer de Galilée ou de Génézareth est Tibériade... Par delà, sur la mer, est la ville de Capharnaüm... près de laquelle le lieu où Jésus rencontra ses apôtres et où il rassasia cinq mille hommes avec cinq pains d'orge... Ce lieu appelé *la Table* est entre Tibériade et Banéas (Bélinas) », p. 58, 59 et 80. Également sur le lac ou « étang de Génézareth, à *main destre est un mont plein de foin ou Nostre Sire prescha à la tourbe des gens e près de là é li lieu où Nostre Sire saoula V mille homes de V pains et de 5 poissons.* » p. 102; « près de là le lieu où Notre-Seigneur après sa résurrection apparut aux disciples pêchant, » p. 171 et 172, 188, 231, 233. Ces monuments sont datés de la fin du XII[e] siècle (c. 1187) ou de la première partie du XIII[e] (c. 1231).

L'année 1217, le prêtre flamand, Thietmar, étant *ad mare Galileæ*, au lieu appelé *ad mensam* où sur l'emplacement de l'apparition... avait été élevée une chapelle, trouva ce monument détruit par les Sarrasins. « *Hinc in vicino*, ajoute-t-il, est le mont où le Seigneur nourrit cinq mille hommes... et instruisit ses disciples d'où il est dit dans l'Évangile : *Descendens Dominus de monte stetit in loco campestri, etc.* », édit. Hambourg, 1857, p. 15. La grande église semble avoir subsisté jusqu'en 1263. C'est cette année que le farouche sultan Mamlouk Bibars la renversa, ce dont gémit amèrement le pape Urbain IV, en sa lettre à saint Louis, dans *Annales ecclesiastici* de Baronius, à la même année.

L'élan des pèlerinages n'en fut pas interrompu. En 1283, nous trouvons en ce lieu le moine allemand Burchard qui en donne la description la plus complète et la plus minutieuse. Signalons seulement les indications caractéristiques qui justifient l'identification : « A deux lieues du château fort de Séphet, vers l'Orient à un jet d'arc de la mer de Galilée, sur la voie qui conduit à l'Orient, est la rampe du mont que si souvent monta le Christ Jésus, sur lequel il fit le sermon selon saint Mathieu, et où il rassasia cinq mille hommes... Là il se tint *in loco campestri* avec la foule de ses disciples... Au pied de ce mont, à environ 30 pas de la mer, sourd la fontaine, environnée d'un mur..., appelée par Josèphe, Capharnaüm, parce que toute la campagne qui de cette fontaine sur un espace de deux lieues, s'étend jusqu'au Jourdain, est nommé Capharnaüm. De cette fontaine à 20 pas, sur la mer de Galilée, se trouve le lieu ou après sa résurrection se tenait Jésus... Là, j'ai vu les vestiges du Seigneur imprimés sur la pierre, le jour de Saint-Augustin... Quand je revins à cet endroit le jour de l'Annonciation, les Sarrasins avaient enlevé la pierre. A dix pas est l'endroit où les disciples virent les charbons et dessus le poisson. Il est appelé par les Chrétiens *Tabula* ou *Mensa*... De cette place à une lieue, vers l'Orient, est Capharnaüm. » *Descriptio T. S.*, III, 4, dans Laurent, *Peregrinationes*, p. 35-36.

Peu d'années après, un autre dominicain, le florentin Richard Ricoldo, s'étant rendu à XV milles de Cana, sur la mer de Galilée à l'Orient, à la montagne, d'où se précipitèrent les porcs, revint à 5 milles, à Bethsaïde, puis à 3 milles, à la montagne également sur la mer de Galilée, où le Seigneur s'étant assis fit le discours à ses disciples. « Et nous chantâmes l'évangile *Videns Jesus turbam, ascendit in montem*; de là tout près nous allâmes à la montagne où le Seigneur donna le repas des cinq pains d'orge... A quatre milles de là (vers le Nord) est la vieille citerne en laquelle fut jeté Joseph... Non loin est le château de Saphet... » *Ibid.*, p. 106.

4° *La tradition du XIV[e] siècle jusqu'à nos jours.* — Après la reprise et la destruction de Saint-Jean-d'Acre par les Musulmans, les pèlerinages au lac de Galilée, devinrent plus difficiles et plus rares. La région, du reste, était devenue déserte, Bibars et ses successeurs s'étaient appliqués, en Galilée, à exterminer tous les chrétiens. En 1336 et 1350, le curé allemand Ludolphe de Sudheim parvenu au Thabor, se demande comme se l'était demandé autrefois saint Jérôme, si cette montagne sainte (II[a] Petri, I, 18) n'était pas aussi celle du *Sermon des Béatitudes. De Itinerar. T. S.*, dans *Archives de l'Orient latin*, t. II, 2[a] pars, p. 358, 359. Et on comprend sa question, car les Ulémas du XIV[e] siècle ne se souciaient pas plus que ne s'étaient souciés les rabbins du IV[e] siècle d'interroger la tradition, et surtout d'évoquer les souvenirs évangéliques. Aussi le pèlerin suppose au Thabor le *Pater secundum Matth.*, VI, 10, et au mont des Oliviers le *Pater secundum Lucam*, XI, 2. Déjà au IV[e] siècle, « les plus simples d'entre les Frères » suivant l'expression employée par saint Jérôme lui-même, *P. L.*, t. XXVII, col. 33, 34, localisaient à la Montagne située aux portes de Jérusalem tout le discours de saint Matthieu. On retrouve des traces de cette conjecture chez un assez grand nombre de pèlerins des XIV[e], XV et XVI[e] siècles, même chez le docte franciscain observantin, Francesco Suriano, qui résida deux fois à Jérusalem, à titre de Custode de Terre sainte, *El trattato di Terra santa e dell' Oriente*, éd. Golubovich, Milan, 1900, p. 104.

Cependant les pèlerins qui furent assez chanceux pour pouvoir visiter la Galilée avec un guide chrétien du pays, continuèrent longtemps à aller contempler le Sinaï de la nouvelle Alliance, sur la mer de Galilée, aux « Sept Fontaines », près de Capharnaüm...

L'un des derniers qui se rendit en cet endroit, Christophe Furer de Haimendorf, sénateur nurembergois (1565-1567) a emprunté pour sa description les expressions même de Burchard. Il appelle la montagne *Mons Domini*, et remarque que la condamnation prophétique prononcée en ce lieu même par le Sauveur est exactement réalisée, car il ne reste rien qui n'ait été égalé au sol des orgueilleux édifices de Capharnaüm qui se développaient jadis au pied du Mont, le long du lac. Là où Burchard avait vu encore sept cabanes de pêcheurs, il n'y en avait plus que trois.

De là Furer alla passer la nuit non loin, avec des pêcheurs, à l'endroit nommé *Mini* (*Miniyeh*) qui signifie « port », dit-il, *Itinerarium Ægypti, Arabiæ, Palæstinæ et Syriæ*, in-8°, Nuremberg, 1621, p. 97.

Dès lors l'endroit de la multiplication des cinq pains si souvent mentionné par les anciens auteurs se substitua au Mont des Béatitudes. Et comme on ne voyait pas de montagne en ce lieu, mais uniquement une plaine, Quaresmius chercha le site où avaient été prononcées les Béatitudes aux cornes de Hattin que l'on voit à l'Ouest dans la plaine et qui dominent

Tibériade et son lac. Cette identification proposée par un savant réputé et dans l'*Elucidatio... Terræ sanctæ*, ouvrage monumental pour l'époque s'imposa aussitôt et eut le plus grand succès.

Mais les découvertes modernes, et les nombreux documents que nous possédons ne permettent plus de laisser circuler cette erreur topographique qui n'a pour elle « aucun témoignage bien ancien. » *La Palestine*, 1922, p. 529. Il faut suivre l'opinion des anciens pèlerins et placer le mont des Béatitudes à la colline de Tabghah, mot qui n'est qu'une corruption du mot grec « Heptapégon » ou :« sept fontaines » dont se servaient les Anciens pour désigner cet endroit.

III. Localisation du Mont des Béatitudes a la colline de Tabghah. — Le mont que l'on rencontre à 3 kilomètres à l'ouest de Tell Ḥum et qui borne, à *Ayoub*; c'est ici, sans doute, à 3 kilomètres, à deux milles romains de Capharnaüm, en ce lieu dit « la descente du Mont » que les anciens pèlerins situaient la guérison du lépreux et, un peu plus à l'Est, la rencontre avec le centurion. Les Bédouins musulmans de la contrée prétendent que c'est en se baignant au *tannour Ayoub* que Job fut guéri de la lèpre dont il était affligé. Ils ont évidemment confondu le souvenir de Job avec celui du lépreux de l'Évangile.

Cette source ou fontaine est la première que l'on rencontre en venant de Capharnaüm.

Si l'on suit le chemin qui contourne la colline à quatre ou cinq cents pas de là, on rencontre une seconde source également captée dans un *tannour*, puis à peu près à la même distance, plus au Nord, est un bassin octogonal d'environ 80 mètres de pourtour,



53. Et-Tabgha, le Mont des Béatitudes, le Moulin de la « Table » à droite, d'après une photographie.

l'Est, la petite plaine de Tabghah est séparé du massif de collines qui se développe à l'Orient jusqu'au Jourdain, par un vallon ou ravin descendant des hauteurs où se trouve Khirbet Kérazéh « la ruine de Corozaïn », et qui est toujours à sec en été. Beaucoup plus long que large, selon l'expression de Burchard, ce mont clôt presque tout le côté oriental de la plaine, au-dessus de laquelle il ne s'élève guère que d'une centaine de mètres. Recouvert d'une couche assez épaisse de terre arable, l'herbe qui y germe haute et touffue en fait au printemps une riche prairie. Ce mont fut d'abord la propriété de la custodie franciscaine de Terre sainte. En 1890, il fut acquis par la « Société italienne pour les missions » qui y a établi sur son sommet un petit hospice, sorte de belvédère d'où le regard embrasse au Sud le lac de Génésareth ; à l'Est, les monts de l'ancienne Gaulanitide ; à l'Ouest ceux de Galilée parmi lesquels on distingue le mont de Ḥattin et le Thabor ; enfin, au Sud-Ouest les monts de Gelboë et de Samarie.

A la descente du mont au Midi, à la pointe qui aboutit au lac, à 20 pas environ de celui-ci, est un petit bassin, en forme de tour ronde nommée *tannour* et de 7 à 8 mètres de profondeur. Plus avant, on trouve, toujours près du chemin, deux autres sources abondantes, séparées par des distances analogues. Leurs anciens bassins sont en ruine. Tout le terrain en contrebas de ces fontaines est couvert de monceaux de pierres taillées, de débris d'anciennes constructions du milieu desquels de toutes parts l'eau s'échappe en torrents pour se déverser dans un canal qui sert à actionner un moulin situé près du lac. C'est l'unique établissement qui subsiste dans ce coin. C'est vraisemblablement sous ces décombres qu'il faut chercher les deux autres sources qui doivent, en parfaisant le nombre sept, justifier le nom d'Heptapégon (ἑπτὰ πηγαὶ) ou « sept fontaines », d'où Etta-Bigha et Aïn et-Tabghah donné à ce site.

Immédiatement au-dessus des fontaines et du chemin sur le flanc occidental du mont, à 8 ou 9 cents mètres du moulin et du lac, se détache une petite proéminence de sept à huit mètres de hauteur qui a servi de base à une petite chapelle aujourd'hui ruinée dont on ne voit plus que le tracé du mur. La plateforme a moins de 25 mètres carrés ; la base de l'abside de trois mètres environ de diamètre a été taillée dans

le roc de la montagne. Au nord de la chapelle s'ouvre une grotte de deux à trois mètres de profondeur dont la voûte est effondrée depuis longtemps. Pour les Arabes du pays cette grotte c'est la « grotte de Job »; pour nous, c'est la grotte de la pèlerine du IVe siècle, où monta le Sauveur. Sur la terrasse élevée face à la mer, au flanc du mont, se tenait le Seigneur pour accueillir la foule, et présider à la distribution des cinq pains et des poissons.

Burchard témoigne avoir vu dans l'endroit les pierres sur lesquelles s'asseyaient le Maître et ses Apôtres; il assure en plus que le lieu est très apte (*habilis*) à la prédication. Les pierres ont disparu, avec la chapelle et la grotte, mais on ne peut trouver, dans le voisinage de Capharnaüm, de lieu plus agréable et mieux disposé pour réunir des foules, leur adresser la parole et les instruire.

De même caractère et au même niveau par rapport au lac que la plaine plus vaste du *Ghouêr*, l'antique région de Génésareth, cette plaine d'*et-Tabghah* a pu être considérée à bon droit par les pèlerins comme la prolongation et l'extrémité *terminus* de la campagne de Génésareth, ainsi que semble déjà l'avoir fait Josèphe, *De bell. jud.*, III, x, 8, *Dict. de la Bible*, t. III, 1a, *Génésareth* (*Terre de*) col. 174-180. Séparée toutefois *d'el-ghuwer* par la colline basse et étroite, de l'*Oreimeh* qui limite, à l'Ouest, la petite plaine fermée de toutes parts, sauf du côté du lac, par les collines qui l'entourent en hémicycle, à l'écart des villes de Capharnaüm et Corozaïn et en dehors, bien que passant à sa frontière, du chemin des caravanes allant de Damas et la Syrie vers Ptolémaïde, Césarée et l'Égypte, cette *via maris trans Jordanem, Galilæa gentium*, Matt., IV, 15; Is., IX, 1 (hebr., VIII, 23), cette plaine d'*et-Tabghâh* est une « solitude » et un « désert » à l'écart des bruits du monde et du tumulte des affaires et du commerce : le Seigneur pouvait y parler à l'âme de ses disciples.

De l'*Oreimeh*, aux « sept Fontaines » et au mont de l'Est, le diamètre du vaste amphithéâtre qu'est le territoire d'*et-Tabghah*, mesure environ 1 200 mètres, et la profondeur de la plage aux collines, environ 800 : c'est un espace suffisant et commode pour grouper plusieurs milliers de personnes. De l'estrade rocheuse où est la grotte de Job, le regard domine toute la plaine et, dans le calme de l'air qui règne presque constamment sous ce climat, une voix assez forte et un peu élevée peut, nous l'avons nous-même vérifié, se faire entendre de toutes les parties de la petite plaine.

Au pied de cette estrade rocheuse s'étend sur l'espace de plusieurs ares un amoncellement de débris informes de maçonneries. Des fouilles pratiquées en cet endroit, il y a quelques quinze ans par l'abbé P. Karghé, professeur au séminaire de Munster en Westphalie, ont permis de mettre à jour une superbe mosaïque byzantine du Ve ou VIe siècle sur laquelle figurait une corbeille avec des pains. Ces débris de maçonnerie sont évidemment des vestiges du monastère et de l'église de l'Heptapégon ou des « Douze-Trônes », ou de « La Table » comme on disait au Moyen Age.

C'est donc là que se tenait Notre-Seigneur avec les douze Apôtres quand il distribua les pains et les poissons à la foule dispersée dans la plaine. Dans le voisinage du moulin, à l'Est, parmi la broussaille, on remarque un rocher aplani dont les bords ont été taillés en escaliers pour y accéder. Est-ce l'emplacement de la *Mensa* signalée par tous les pèlerins et détruite par le fanatisme farouche « des disciples du Coran » ? Il y a tout lieu de le croire. Dans tout le quartier qui s'étend à la base du mont, au Nord-Ouest, et au-dessous des fontaines, on rencontre, çà et là, autour de vieilles souches de palmiers brisés, restes sans doute de l'antique palmeraie, des buissons de jeunes palmes qu'étouffent les ronces et les joncs et que piétinent les troupeaux de bœufs et de vaches de l'établissement catholique allemand qui possède le terrain.

La plus grande partie de la région, depuis le *Khan Minieh* au pied occidental de l'*Oreimeh* jusqu'au *tannour Ayoub* et au chemin qui, passant au pied du mont des Sept-Fontaines conduit à Tell Ḥum, a été acquise en 1884 par le préfet d'Aix-la-Chapelle, M. Jansen, président de la « Société catholique allemande de Palestine » et remise par lui en 1895 au « Comité catholique allemand de Cologne. » L'antique canal qui partait des fontaines au pied du mont oriental, et contournait la petite plaine et les flancs de l'*Oreimeh* pour aller arroser la grande plaine de Génésareth ainsi que le raconte Josèphe, *De bell. jud.*, III, x, 8, *Dict. de la Bible*, t. III, 1a, col. 178 sq., a été restauré pour arroser des jardins.

Et comme depuis 1890, la petite montagne de l'Est et toutes les collines des alentours jusqu'au delà de Tell Ḥum sont devenues propriété de la Custodie de Terre sainte, toute la contrée est ainsi aux mains des catholiques, et il est à espérer que l'exploration méthodique de tout ce quartier permettra d'éclairer complètement et de résoudre définitivement le problème topographique du Mont des Béatitudes.

BIBLIOGRAPHIE. — *Le mont des Béatitudes*, dans *Saint François et la Terre sainte*, Vanves, près Paris, t. VI (1896-1897), p. 227, 267, 311, 357; L. Heidet, dans *Das heilige Land*, Cologne, *Tabighah und seinen Erinnerungen*, t. XL, (1895-1896) p. 210-228; *Tabigha, ibid.*, t. XLII (1898), p. 158-167; *Tabgha als heilige Stätte, ibid.*, t. LXI (9117); p. 88-108; Les Professeurs de N.-D. de France, *La Palestine, Guide historique et pratique, Le Mont des Béatitudes* et *Multiplication des pains*, 3e édit., Paris, 1922, p. 528, 529.

L. HEIDET.

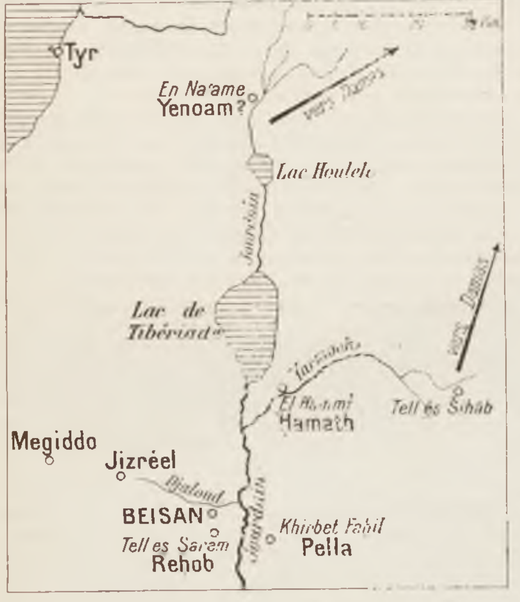
BEISAN. — On connaît déjà le site de Beisan. (*Dict. de la Bible*, t. I, col. 1738, *Bethsan*.) Les fouilles entreprises en juin 1921 par l'*University Museum* de Philadelphia et dirigées par M. le Dr Cl. Fischer, puis par M. Alan Rowe, jettent une lumière nouvelle sur le développement historique de la ville; toutefois l'exposé qui va suivre ne saurait être tenu pour définitif et l'information archéologique considérée comme close, tant que les fouilleurs n'auront pas atteint le sol primitif de la colline.

La première tranchée d'exploration générale a révélé des indices sérieux d'une réelle suzeraineté de l'Égypte au temps de la XVIIIe dynastie, et il est à souhaiter qu'une analyse complète de cet étage fasse la preuve de la conquête et de l'occupation de la ville par Thoutmès III (vers 1500). — Au XIVe siècle, Beisan est présentée dans les lettres d'el Amarna comme vassale de l'Égypte : « Le Cananéen Tâgi est maître du pays de Gintikirmil, et les gens de Ginti sont en garnison à Bît-saani » (cf. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El Amarna* — dans *Rev. bibliq.*, 1908, p. 518, 1909, p. 381, et *Supplément* au *Dict. de la Bible*, t. I, col. 211, 212). Bien qu'assez indépendant, Tâgi est pourtant en assez bons termes avec son suzerain; il conduit les caravanes du roi, qui en retour lui fait de riches présents; si donc il a préposé les gens d'un certain village du Carmel à la garde de Beisan, c'est que Beisan tient la route des caravanes vers Damas.

Ces liens de vassalité s'étaient fort relâchés dans les dernières années de la XVIIIe dynastie. Sitôt arrivé au pouvoir, Séti Ier désireux de rendre à l'Égypte le prestige dont elle avait joui au temps de la conquête, se met en campagne pour rétablir la sécurité de la frontière apparemment menacée par une coalition syrienne. Le récit de cette expédition est consigné dans la grande stèle de basalte découverte en 1923. Elle est datée du *dixième jour du troisième mois d'été de la première année de Séti Ier* (1313 av. J.-C.). Voici la traduction proposée par Rowe :

Un messager vint informer Sa Majesté [probablement à Megiddo] que le vil chef de Hamath ayant rassemblé autour de lui beaucoup de gens attaquait Beth-San et qu'il avait fait alliance avec les gens de Pella. En outre il ne laissait plus au chef de Rehob la faculté de sortir de sa ville. Sur quoi Sa Majesté envoya la division d'Amon, « Arcs valeureux », à la ville de Hamath; la division de Râ, « Copieuse en victoires », à la ville de Beth-San; la division de Sutekh, « Arcs puissants », à la ville de Yenoam. Il arriva que l'ennemi fut anéanti dans l'espace d'un jour... Cf. *Rev. bibliq.*, 1926, p. 124.

Hamath semble bien désigner la passe d'el Hammi,



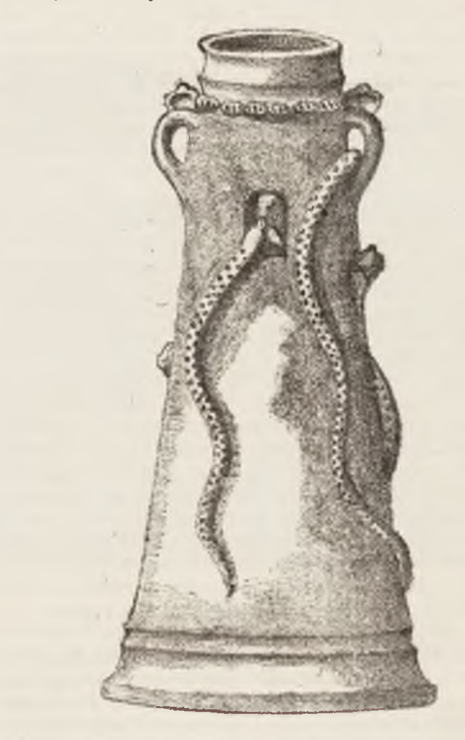
54. Le site de Beisan.

au débouché du Yarmouk dans le Ghôr; l'identification de Pella avec Khirbet Fahîl est acquise depuis longtemps, et le nom de Rehob est conservé par l'Ouély Sheikh Rihâb, au pied de Telle-es-Ṣarem, qui n'est pas Salim, mais bien Rehob, ainsi que l'a montré le P. Abel. Cf. *Rev. bibliq.*, 1913, p. 218 sq.

Il est plus difficile de localiser Yenoam. Le village de Yanûḥ, à l'est de Tyr, n'est pas vraisemblable; Yanûn, au sud-est de Naplouse, ne l'est guère plus : l'un et l'autre s'écartent par trop de notre horizon stratégique. On penserait plus volontiers à Tell-en-Nâʿameh, qui couvre l'accès de la haute vallée du Jourdain, dans la région marécageuse au nord du lac Houleh : en l'occupant, Séti se garde contre l'éventualité d'une invasion des Syriens par le nord; car il est trop évident que le « vil prince de Hamath » a derrière lui la puissance de Damas. Libre de ce côté, il peut en toute sécurité débloquer Beisan qu'il fortifie solidement, et occuper la passe d'El-Hammi, pendant qu'un troisième corps délivre le chef de Rehob, passe le Jourdain et s'empare de Pella; ainsi les deux groupes du Sud évoluent dans un espace relativement restreint, ce qui permet une décision rapide; l'ennemi en fuite dans la direction de Damas est poursuivi par l'armée égyptienne; il est du moins permis de le supposer, si la stèle de Tell-eš-Šihâb appartient à la même campagne que celle de Beisan.

La fouille a également mis au jour, dans la grande salle située à l'ouest de la forteresse, une autre stèle de Séti Ier dont le déchiffrement n'a pas encore été publié. Une stèle de Ramsès II érigée près de celle de son père énumère, à défaut de campagnes retentissantes, les tributs prélevés sur les peuples soumis et les entreprises du Pharaon; une ligne nous la rend particulièrement précieuse, car elle mentionne la mise à la corvée de Sémites pour les constructions du delta; il pourrait bien s'agir des faits rapportés dans l'Exode. Enfin la découverte d'une statue de Ramsès III nous permet d'affirmer que la domination égyptienne se prolongea dans la région de Beisan jusqu'aux environs de 1167.

La place de Beisan possédait une importante installation cultuelle : un premier temple semble dater de la conquête (XVIIIe dynastie); trois autres passablement enchevêtrés, seraient l'œuvre de la XIXe dynastie. On y vénérait surtout les divinités locales : sur une stèle, une déesse vêtue à l'égyptienne et tenant la croix ansée n'est autre que l'Astarté cananéenne, comme l'indique son nom d'Anat, « Reine du ciel et Dame de tous les dieux ». Elle reçoit l'offrande d'un personnage en costume égyptien — probablement le gouverneur de la ville. — Outre les dépôts de fondation, qui renfermaient quantité de bijoux en or et en electrum, et des lingots de métal précieux, on a recueilli de singuliers objets en terre cuite : Ce sont d'abord des

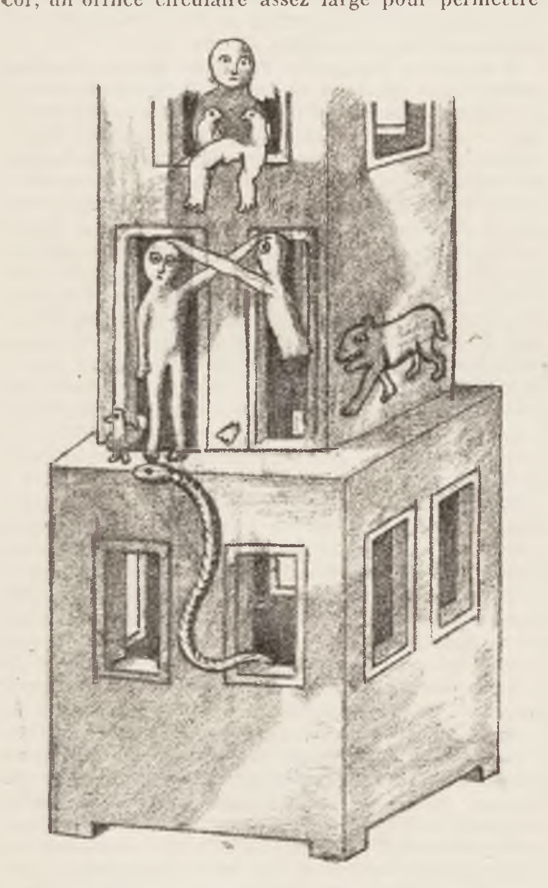


55. Support en terre cuite trouvé à Beisan. D'après *The illustred London News*, 26 décembre 1925.

cylindres creux à base évasée et au col mouluré, généralement munis d'anses à leur partie supérieure (fig. 55). Ils sont ornés de serpents et percés d'ouvertures où apparaissent des oiseaux; on pense spontanément à des supports d'objets liturgiques, vases, brûle-parfums, etc. Une autre série, plus curieuse encore, est celle des maquettes en forme de maisons à double ou triple étage — représentations évidentes du temple de la déesse; aux fenêtres se montrent des animaux symboliques et des personnages parmi lesquels une femme nue, tenant des colombes, semble jouer le principal rôle (fig. 56). L'analogie de ces objets avec les supports et les maquettes trouvées dans le temple d'Ištar à Assur confirme que nous sommes bien en présence d'un temple d'Astarté. Cf. W. Andræ,

Die archaïschen Ishtar-Tempel in Assur, 1922, p. 36 sq.

Le temple survécut à l'effondrement de la suzeraineté égyptienne et passa tel quel aux mains des Philistins qui venaient de faire leur apparition dans l'histoire; tandis que leur avant-garde se faisait écraser par Ramsès III, sur la côte méridionale de la Palestine, le flot envahisseur se brisait et s'éparpillait à travers Canaan. Un des clans dispersés, empruntant la grande voie qui s'ouvre vers l'intérieur au nord du Carmel, put aisément parvenir jusqu'à Beisan, la conquérir et s'y fixer. Une fois en possession de la ville, les Philistins se contentèrent d'occuper les bâtiments égyptiens; c'est pourquoi la stratification du Tell passe presque sans transition du niveau de la XIXe dynastie au niveau hellénistique. Toutefois, des sondages effectués en 1923 dans la nécropole au nord du Djaloud découvraient, dans des tombes passablement bouleversées, les éléments de très curieuses jarres-sarcophages jusqu'ici sans analogies en Palestine : ce sont de grands vases en terre cuite dépassant généralement la taille moyenne d'un homme; pas de col; un orifice circulaire assez large pour permettre



56. Maquette d'un temple d'Astarté en terre cuite. D'après *The illustred London News*, 25 décembre 1925.

l'introduction d'un cadavre s'ouvre au sommet, et une partie de la convexité supérieure est ornée d'un masque humain dont le relief est obtenu par applique (fig. 57). Ces masques évoquent la série des masques d'or de Mycènes. On a pu classer dans les mêmes sépultures des vases accusant des influences mycéniennes ou chypriotes; de même un collier de perles, quelques scarabées et les figurines apparentées à l'art égyptien de la XIXe dynastie; on est donc amené à dater ces curieuses sépultures des environs de 1200, et la facture des objets qui y furent trouvés nous invite à les attribuer, sinon aux Philistins proprement dits, du moins à quelque clan des peuples de la mer, peut-être même à l'un de ces corps de mercenaires qui depuis Ramsès II faisaient partie de l'armée égyptienne.

Quoi qu'il en soit, les Philistins semblent bien avoir



57. Masque d'une jarre-sarcophage trouvée à Beisan. D'après une photographie communiquée par M. Cl. Fisher.

tenu la ville au XIe siècle : Après leur victoire de Jizréel, nous les voyons exposer le cadavre de Saül sur les murs de la ville et suspendre ses armes dans le temple d'Astarté. I Sam., XXXI, 10. La Bible ne nous apprend pas si les Israélites tirèrent vengeance de ce méfait, mais les traces d'un violent incendie qui calcina les murailles de la XIXe dynastie et anéantit les vestiges de l'occupation philistine peuvent être l'indice d'une conquête à l'époque davidique. Ce qui est certain, c'est qu'à l'époque salomonienne, Beth-Šan fit partie, avec Ta'annak et Megiddo, d'un district gouverné par l'intendant Ba'ana. I Reg., IV, 12; I Chron., VII, 29. La ville dut tomber ensuite aux mains des rois d'Israël. Elle était d'ailleurs complètement déchue de son ancienne splendeur : quelques ruines chétives sont l'unique témoin de l'installation des Scythes qui envahirent la Palestine au VIIe siècle, puis refluèrent vers le Nord pour se mettre à la solde des Babyloniens; ils laissèrent une colonie à Beisan, et c'est en mémoire de cet événement que les Grecs lui donnèrent plus tard le nom de Scythopolis, qui devait lui rester jusqu'à l'invasion arabe.

L'introduction de la civilisation hellénique devait être pour la païenne Beisan une cause de renaissance. La nouvelle cité se développa rapidement. Sur l'esplanade s'éleva un temple grandiose dont Fisher attribuerait la construction à Démétrius Ier Poliorcètes, qui régna de 294 à 287. Il ne fut probablement pas achevé avant l'ère romaine. La grande quantité de tambours, de colonnes à chapiteaux corinthiens fait supposer un temple périptère; la plupart de ces tambours n'ont pas moins de 1 m. 40 à 1 m. 50 de diamètre, ce qui implique pour l'ordre entier une hauteur voisine de 18 mètres. Des détails de la frise et la décou-

verte dans la nécropole de figurines en terre cuite nous inclinent à penser que le nouveau temple de Beisan était dédié à Bacchus. De fait, nous trouvons le nom de Nysa, qui est à la fois celui d'une des nourrices de Bacchus et du lieu de sa naissance, associé officiellement au nom de Scythopolis sur les monnaies de l'époque impériale. Scythopolis aussi eut son théâtre, qui se transformait à volonté en naumachie et son hippodrome, aujourd'hui ruiné. Ville commerciale et essentiellement pacifiste, Scythopolis passa et repassa sans scrupule des Lagides aux Séleucides. Cf. Josèphe, *Ant.*, XII, IV, 5; sa tolérance vis-à-vis des Juifs lui valut d'être épargnée par Judas Macchabée en 163. II Macch., XII, 19-31. Vendue à Jean Hyrcan par les Syriens, en 107, elle recouvra son autonomie sous Pompée et Gabinius. *Ant.*, XIII, x, 3. L'opulence de Scythopolis et sa position géographique la mettait au premier rang des villes de la Décapole. Aussi les Romains se gardèrent-ils bien de la laisser à Hérode. Lors de la révolte des Juifs en 66 de notre ère, les Scythopolitains, craignant que les Juifs de la ville ne s'alliassent aux rebelles, les massacrèrent au nombre de treize mille. *Bell. jud.*, II, XVIII, 3, 4; une nouvelle colonie se forma bientôt, et laissa même quelques traces dans la littérature talmudique; mais la ville était demeurée si manifestement païenne que les rabbins la considérèrent parfois comme étrangère à la Palestine. Nous signalerons pour cette période une inscription funéraire trouvée dans la nécropole du Djaloud; elle est gravée sur un grand sarcophage de type romain : Ἔτ. πς' Ἀντιόχου Φαλλίωνος Καθωλ. Or on connaît (*Ant.*, XIV, II, 3, § 33) un certain Phallion, frère d'Antipater, père d'Hérode, et qui fut tué en Palestine en combattant contre Pompée, en 65 av. Jésus-Christ; il est donc parfaitement vraisemblable de rencontrer à Scythopolis le sarcophage de son fils, qui serait un cousin germain d'Hérode le Grand.

L'avènement du christianisme fit de Scythopolis un important centre religieux; sans doute faut-il attribuer aux libéralités du comte Joseph, fameux juif converti et tenant du catholicisme contre l'évêque arien Patrophile, la grande basilique à trois ou cinq nefs avec abside centrale unique, que Fisher a exhumée en 1922 et qui date du IVe siècle. Elle fut détruite en 361 sous Julien l'Apostat. Tandis que sous l'empereur Anastase, 491-518, Scythopolis, métropole de la Palestine seconde, voyait ses murs restaurés, une nouvelle église était bâtie sur l'emplacement de l'ancienne basilique : à la nef succédait une rotonde précédée d'un narthex rectangulaire et développée à l'Orient par un chœur et une abside profonde prise dans l'épaisseur d'un chevet droit.

En 637, la défaite d'Héraclius sur le Yarmouk amena la reddition de Beisan qui tomba aux mains des musulmans; l'église fut alors convertie en mosquée. Mais la ville semblait vouée à une irrémédiable déchéance : les défenseurs de la cité, pendant le siège de 637, avaient ouvert les digues qui régularisaient le débit des eaux; les vainqueurs ne firent aucun effort pour réparer le dommage et des marécages aux exhalations malsaines remplacèrent la plaine opulente. Lorsque les Croisés s'emparèrent de la contrée ils comprirent l'importance stratégique de la colline, et commencèrent d'y élever une forteresse dont seul l'angle nord-ouest fut achevé; la petite place se défendit quelque temps des attaques de Saladin pour succomber définitivement en 1183. A partir de cette date Beisan n'est plus sortie de son obscurité. Le passage de la voie ferrée de Caïffa à Damas, les travaux d'assainissement de la plaine et les essais de culture lui ont rendu une relative prospérité. Peut-être reprendra-t-elle quelque jour son grand rôle de cité à l'extrémité orientale de la plaine de Jizréel.

BIBLIOGRAPHIE. — Le P. Abel a publié dans la *Rev. bibliq.*, 1912, p. 409-423, un bon résumé de l'histoire de Beisan. De même Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 170. Le résultat des fouilles récentes n'a pas encore fait l'objet d'une publication d'ensemble; à son défaut nous renvoyons à un article paru en décembre 1923 dans le *Museum Journal*, Philadelphia; Fischer y a consigné l'acquis des premières campagnes de fouilles; cf. aussi les chroniques parues au fur et à mesure dans la *Rev. bibliq.*, 1922, p. 111; 1923, p. 430; 1924, p. 424, et 1926, p. 124; *Biblica*, 1922, p. 269-271; 1923, p. 236-240; 1926, p. 106-118; *Verbum Domini*, 1925, p. 285-288; 1927, p. 218-224, et *Quarterly statement*, 1927, p. 67-84.

F. A. BARROIS, O. P.

BELSER — Johannes von Belser naquit à Villingendorf (Wurtemberg) le 30 octobre 1850; il fut ordonné prêtre le 2 août 1875. Après un stage de six mois comme vicaire à Waldsee, pendant lequel il conquit le double doctorat en philosophie et en théologie, il débuta dans l'enseignement, en mars 1876, d'abord, comme répétiteur, puis, comme professeur au collège d'Ellwangen. En 1889, il fut nommé professeur d'exégèse néo-testamentaire à l'Université catholique de Tubingue où il enseigna jusqu'à sa mort, survenue inopinément et d'une manière foudroyante le 20 octobre 1915.

Il fonda et dirigea la *Tubinger Quartalschrift* et publia sur le Nouveau Testament de nombreux commentaires, entre autres : *Selbstverteidigung des Heiligen Paulus im Galaterbrief* (1896), *Beiträge zur Apostelgeschichte* (1897) et pour citer de suite les autres de ses ouvrages qui se rattachent à ces deux premiers : *Kommentar zur Apostelgeschichte* (1905), *Kommentar zu den Pastoralbriefen* (1907), *Kommentar zum Epheserbrief* (1908), *Kommentar zum 2 Korintherbrief* (1910). Il écrivit aussi, en 1901, une *Einleitung in das Neue Testament* et, en 1903, son principal ouvrage, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und der Himmelfahrt der Herrn nach den vier Evangelien ausgelegt*, lequel fut suivi d'études sur saint Jean : *Das Evangelium des Heiligen Johannes übersetz und erklärt* (1905); *Die Briefe des Heiligen Johannes übersetz und erklärt* (1906). Son dernier travail fut : *Abriss des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tode* (1916).

Belser était doué d'une puissance de travail remarquable. Il commençait sa journée dès avant cinq heures du matin et la prolongeait jusqu'à une heure fort avancée de la nuit. Tout le temps qu'il ne passait pas dans sa chaire de professeur d'université, il le consacrait à l'étude, à la publication d'articles ou d'ouvrages. Seules cette austérité de vie et cette sévère discipline peuvent expliquer le nombre et la valeur de ses publications. Il a bien mérité de l'exégèse catholique. Animé d'une véritable passion pour la vérité, il en a poursuivi la recherche avec opiniâtreté et en pleine indépendance, consultant sans les copier les publications antérieures et ne s'en laissant jamais imposer par la *sententia communis*. Il a largement exploité les écrits des Pères, discuté dans les questions controversées le pour et le contre, de manière à se faire une opinion qui lui fut bien personnelle. Il est regrettable qu'il se soit laissé griser par le mirage d'un ministère public de Jésus réduit à une année, et qu'il ait prêté un caractère eucharistique à tout le quatrième Évangile.

L. PIROT.

BENEDICTUS. — I. Nom et objet. II. Division. III. Traduction et exégèse sommaire. IV. Caractère. V. Authenticité. VI. Usage liturgique. VII. Bibliographie.

I. NOM ET OBJET. — Le *Benedictus* doit son nom au premier mot du poème dans la traduction latine. Il est le cantique du prêtre Zacharie qui rend grâces à Dieu pour l'avènement du salut messianique et

indique quel sera dans cette œuvre le rôle du Précurseur, son fils. Il ne se lit que dans le troisième évangile, Luc., I, 67-79. Saint Luc ne dit pas expressément qu'il fut prononcé au moment de la circoncision de Jean-Baptiste, mais l'ensemble du récit le laisse entendre. En tout cas l'intervalle ne fut pas considérable.

II. Division. — Il y a deux parties nettement marquées et formées chacune par une phrase. La première expose les biens que procure le salut messianique, 68-75, la deuxième a pour objet le Précurseur et le Messie, 76-79.

La division en strophes n'est pas plus certaine pour le *Benedictus* qu'elle ne l'est pour le *Magnificat*. Klostermann, Plummer, Loisy en comptent cinq, 68-69, 70-72, 73-75, 76-77, 78-79. Godet en distingue trois. Le P. Lagrange compte sept distiques en entendant par distique deux membres parallèles. Nous diviserons le *Benedictus* en quatre strophes, en reconnaissant le caractère hypothétique de ce sectionnement. La difficulté tient à ce que dans ces questions, il n'y a pas de règles précises. En principe, il y a autant de strophes que d'idées principales, mais la détermination de l'idée principale contient un élément subjectif, dont l'appréciation donne lieu à des divergences. Par contre, si l'on considérait l'unité de la période comme le principal élément qui fait l'unité de la strophe, il n'y aurait ici que deux strophes, puisqu'il n'y a que deux phrases, 68-75, 76-79.

III. Traduction et exégèse sommaire. — *Première partie. Biens procurés par le salut messianique. — Première strophe : gloire à Dieu-Sauveur,* 68-70 :

68. Béni (soit) le Seigneur, le Dieu d'Israël.
Parce qu'il a visité et racheté son peuple,
69. Et qu'il nous a suscité un puissant Sauveur.
Dans la maison de David, son serviteur,
70. Comme il l'avait dit par la bouche,
De ses saints prophètes d'autrefois.

68. Zacharie a été instruit, lors de la Visitation, des mystères accomplis dans le sein de Marie mère de Jésus, et maintenant sa foi vient d'être fortifiée par la guérison soudaine et miraculeuse de son mutisme. Il laisse éclater sa joie, ses sentiments d'actions de grâce, et souhaite que le vrai Dieu, celui d'Israël par opposition aux divinités païennes, soit loué à cause de ses bienfaits envers son peuple.

Dieu est intervenu souvent au cours de l'histoire en faveur des Israélites : il les a délivrés notamment de l'oppression égyptienne, de la captivité de Babylone. Maintenant que le Verbe s'est fait chair dans le sein de Marie, il les a visités de nouveau et les a rachetés du pouvoir du démon et du péché. Zacharie se met au point de vue de ses coreligionnaires et n'envisage la rédemption que pour eux. Il annonce une délivrance politique (*tous* ceux qui nous haïssent ℣ 71), mais celle-ci est basée sur une réforme religieuse et morale, 75-77.

S'il emploie l'aoriste, c'est que l'œuvre de la rédemption est déjà commencée. D'ailleurs, dans le grec biblique qui a subi l'influence des langues sémitiques, le temps des verbes n'a pas la même précision que dans le grec classique. — *Visiter* dans l'Ancien Testament se prend en bonne et en mauvaise part : Dieu visite pour châtier ou pour accorder des faveurs. Voir *Dict. de la Bible*, t. v, 2ᵉ, col. 2442, mot : *Visite de Dieu*. Ici, le contexte indique qu'il s'agit d'une visite favorable.

69. Ce verset explique 68 *b*. Dieu a visité et racheté les Israélites, en leur suscitant *une corne de salut*, *i. e.*, une puissance qui procure le salut, ou mieux, en interprétant l'abstrait par le concret, un puissant Sauveur. Comme la corne est l'arme défensive et offensive des ruminants, les écrivains bibliques et les écrivains profanes, Horace, *Carm.*, III, xxi, 18 : *addis cornua pauperi*, en ont fait le symbole de la force et de la puissance. — Ce Sauveur a été suscité dans la maison de David, car la mère qui le porte dans son sein et son père selon la loi descendent de ce grand roi.

70. Ce verset est une parenthèse dans la phrase principale. Le prêtre Zacharie, familiarisé par son éducation avec les Écritures et avec les traditions juives, sait que de nombreux prophètes dans les temps anciens, depuis le dixième siècle, ont annoncé l'origine davidique du Messie, et il proclame que les événements actuels réalisent les oracles du passé.

Deuxième strophe : les principaux traits de l'œuvre du Messie, 71-75 :

71. Un Sauveur (qui nous délivrera) de nos ennemis,
Et de la main de tous ceux qui nous haïssent,
72. Pour faire miséricorde à nos pères,
Et se souvenir de sa sainte alliance,
73. Du serment qu'il a juré
A Abraham, notre père,
74. Afin de nous permettre, libres de crainte,
Affranchis du pouvoir de nos ennemis,
75. De le servir, dans la sainteté et la justice,
Sous son regard, durant tous nos jours.

71. Par delà la parenthèse du verset 70 le verset 71 se rattache à 69, et explique la nature de la *corne de salut* et de la rédemption messianique. Zacharie qui parle au nom de ses coreligionnaires, proclame que le Sauveur dont l'œuvre est commencée, délivrera Israël de tous ses ennemis : les ennemis extérieurs et politiques qui, comme les Romains, mettent obstacle à l'épanouissement du règne de Dieu, mais aussi les ennemis spirituels, c'est-à-dire le péché et le démon. Ce prêtre dont l'idéal est pur et élevé, 75-79, ne limite pas son horizon aux conceptions juives populaires de ses contemporains.

72. Un autre but du salut messianique est de la part Dieu : avoir pitié ποιῆσαι ἔλεος, *ad faciendam misericordiam*, des Israélites défunts et les combler de joie. Pour cela il accomplit en faveur des enfants les promesses faites à leurs pères. Ceux-ci sont censés prendre part au bonheur de ceux en qui ils se survivent. Il serait sans doute trop subtil de vouloir trouver ici l'indication de la visite que le Christ fit après sa mort aux âmes des justes dans les limbes et de la délivrance qu'il leur procura le jour de l'Ascension.

Troisième but du salut messianique : Dieu veut se rappeler, pour en exécuter les clauses, l'alliance contractée avec Abraham, Isaac et Jacob. Voir Abraham, dans le *Supplément*, t. I, col. 16-23.

73. Dieu se propose enfin de se souvenir, pour l'exécuter, du serment qu'il a fait au patriarche Abraham. Il s'est engagé à le bénir, à lui donner une postérité nombreuse, une postérité en qui seraient bénies toutes les nations de la terre et à lui livrer les *portes*, c'est-à-dire les villes de ses ennemis, Gen., xxii, 16; xxiv, 7; Hebr., vi, 13; ce qui était une prophétie des conquêtes temporelles d'Israël au cours de l'Ancien Testament et des conquêtes spirituelles de l'ère messianique.

La tournure ὅρκον ὃν ὤμοσεν a été très diversement expliquée : on peut sous-entendre κατά devant ὅρκον, ou bien regarder la tournure comme un hébraïsme, ou bien admettre que ὅρκον est à l'accusatif, parce qu'il a suivi l'attraction du pronom ὅν, ainsi qu'il arrive souvent dans le grec biblique et dans le grec classique, E. Kock, *Grammaire grecque*, 2ᵉ édit., p. 264, et même en latin : *Urbem quam statuo, vestra est.* Virgile, *Énéide*, I, 573. Cependant Lagrange à la suite de Blass-Debrunner, *Neutestamentliche Grammatik*, § 295, conteste qu'on puisse expliquer cette tournure par une attraction, car dans ce cas le substantif devrait commander la phrase, tandis qu'ici il dépend de ce qui précède. —

On lit dans la Vulgate latine : *daturum se nobis*. Il est évident que *se* n'est pas le régime direct de *daturum*, et que Zacharie ne dit pas que Dieu avait fait serment de se donner à nous, Dieu avait fait serment de permettre, *dare nobis ut...* D'ailleurs, le pronom *se* manque dans les textes grecs et dans la Peschito qui habituellement est une traduction juxtalinéaire.

74-75. Dieu, en faisant ce serment, se proposait de nous permettre (δοῦναι, infinitif final, Blass-Debrunner, § 390, 391,) après que nous serions délivrés de nos ennemis spirituels et temporels, de le servir sans crainte, en marchant devant lui, dans la sainteté et la justice tous les jours de notre vie. C'est le but final du salut apporté par le Messie. Cette promesse n'est pas en termes exprès dans la Genèse, mais elle découle des promesses qui y sont contenues.

La sainteté est une disposition intérieure de l'âme, la justice envers Dieu, dont il s'agit ici, est la pratique des vertus, l'accomplissement des préceptes, Luc., I, 6. Il est question d'une justice parfaite qui a de la valeur aux yeux de Dieu. Les textes varient entre πάσας τὰς ἡμέρας (Tischendorf, Soden, Vogels) et πάσαις ταῖς ἡμέραις (Wescott-Hort, Nestle). Ces divergences, qui ont de l'intérêt au point de vue grammatical, ne changent pas le sens.

DEUXIÈME PARTIE. Le Précurseur et le Messie, 76-79. — *Première strophe : le rôle de Précurseur*, 76-77.

76. Et toi, petit Enfant, tu seras nommé prophète du [Très-Haut.
Car tu marcheras devant la face du Seigneur pour pré- [parer ses voies,
77. Afin de donner connaissance du salut à son peuple.
Dans la rémission de leurs péchés,
78. A cause des entrailles de miséricorde de notre Dieu,
Grâce auxquelles un astre d'en haut nous a visités,
79. Pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et [l'ombre de la mort,
Pour diriger nos pas dans le chemin de la paix.

76. Dans une apostrophe pleine de noblesse et de vivacité, Zacharie s'adresse au petit enfant, au Précurseur. C'est un langage figuré; on ne peut pas en conclure que Jean-Baptiste jouissait de l'usage de la raison. Son père lui indique sa mission : il sera le prophète du Très-Haut et on le reconnaîtra sous cette qualité, Luc., I, 32. Il annoncera la venue du Seigneur et lui préparera les chemins, c'est-à-dire les esprits et les cœurs. Cette image est tirée des usages de l'Orient où les chemins habituellement mauvais sont refaits avant le passage d'un souverain. L'expression *Seigneur* désigne ici non pas le Messie, mais Dieu lui-même, d'après Luc., I, 16, 17. Sur la manière dont le Précurseur a rempli son rôle, voir Matth., III, 1, et Marc., I, 2-8; Luc., III, 1-20; Joan., I, 19-51.

77. Zacharie précise la nature de la mission du Précurseur. Celui-ci fera connaître au peuple Juif, au peuple privilégié de Dieu (αὐτοῦ, c'est-à-dire ὑψίστου, κυρίου) le caractère spirituel du royaume messianique, et lui apprendra qu'il ne consiste pas seulement dans une délivrance politique, mais dans une délivrance spirituelle, à savoir dans la rémission des péchés. Ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν est à rattacher à σωτηρίας ou bien à γνῶσιν σωτηρίας. En d'autres termes, le Messie apporte le salut, 68-75, le Précurseur révèle la nature de ce salut.

Deuxième strophe : les effets produits par la venue du Messie, 78-79. — 78. Les péchés seront remis, 77b, à cause de l'immense miséricorde de Dieu, διὰ σπλάγχνα. Chez les Grecs, les Latins, les Hébreux, ainsi que dans notre langue, les entrailles étaient regardées comme le siège des émotions profondes particulièrement de la tendresse, de la compassion. Les mots διὰ σπλάγχνα se rattachent à ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν. A cause des entrailles de miséricorde de notre Dieu, ἐν οἷς, un astre — Jésus — ἀνατολή, venu d'en haut, du ciel, du sein de Dieu, a fait (ἐπεσκέψατο d'après *A. C. D.*, le Sinaïticus, la plupart des onciaux et des cursifs, l'ancienne italique, la Vulgate, S. Irénée suivis par Tischendorf, Soden, Vogels) aux Juifs une visite de bienveillance et d'affection. Il s'agit d'après cette leçon d'un fait passé ou du moins qui est en voie de se réaliser. Voir au verset 68, *visitavit, fecit redemptionem plebis*. D'autres textes nombreux et généralement meilleurs (*B. L. O, W*, syr. sin., peschito, copte, suivis par Westcott-Hort, Nestle) lisent le futur ἐπισκέψεται qui est plus difficile et qui envisage pour l'avenir la réalisation du salut.

Ἀνατολή (de ἀνατελλω, se lever) signifie proprement *lever* du soleil, d'un astre et l'*Orient* où se lève le soleil, Matth., II, 2, 9. Ici c'est un astre et plus particulièrement le soleil. Cf. Mal., III, 20 (IV, 2). Dans le langage de l'Ancien Testament, la lumière figure les bienfaits messianiques, Is., IX, 2; LX, 1. Notre Seigneur dira de lui-même : Je suis la lumière du monde, et saint Jean écrira à son sujet : il était la vraie lumière, I, 9. Les mots *d'en haut* assignent au Messie une origine surhumaine et nous pouvons ajouter, grâce aux autres révélations, une origine antérieure à son apparition.

79. Le but de cette visite bienveillante du Messie est d'éclairer (ἐπιφανᾶι, infinitif final) ceux qui sont plongés dans les ténèbres du péché et de l'erreur, dans l'ombre épaisse qui environne les yeux d'un mort, et, après les avoir éclairés, de les conduire dans le chemin qui mène à la paix messianique si souvent célébrée par les prophètes, déjà mentionnée dans le cantique.

74-75. Les bénéficiaires de cette visite, ce sont les Juifs « *diriger nos pas* », sans doute, mais surtout les païens qui ne connaissaient pas le vrai Dieu et étaient tombés dans les vices monstrueux du paganisme.

IV. Caractère. Pour le fond, le *Benedictus* est modelé sur les prophéties de l'Ancien Testament dont le souvenir s'est présenté à l'âme du prêtre Zacharie improvisant son cantique.

Comparez Luc., I, 68; = Ps., XLI (XL). 14; Ps., LXII, (LXI), 18; CVI (CV) 48; Ps., CXI (CX).

Luc., I, 69 = Ps., CXXXII (CXXI), 17; XVIII (XVII), 3; I Sam., II, 10 *b*, Ezech., XXIX, 21.

Luc., I, 71 = Ps., CVI (CV), 10; XVIII (XVII), 18.

Luc., I, 72-73 = Mich., VII, 20; Ps., CV (CIV), 8; CVI (CV), 45; Ex., II, 24; Lv., XXVI, 42; Jer., XI, 5; Ps., XVIII (XVII), 18; Gen., XVII, 7; XXII, 16, 17, Jer., XXXI, 34.

Luc., I, 76-77 = Mal., III, 1; Is., L, 3; Deut., XXXI, 3; Jer., XXXI (XXXVIII), 34;

Luc., I, 78 79 = *Test., de Lévi*, IV; Ps., CVII (CVI) 103, XL (XXXIX), 3; Num., XXIV, 17; Is., IX, 1; XLII, 7, LVIII, 8; LIX, 8; LX, 1, 2; Mal., III, 20.

On a relevé des ressemblances entre le *Benedictus* et la prière juive dite *Schémoné Esré*. Cette prière qui est maintenant récitée tous les jours par les pieux Israélites et qu'on trouve dans tous les recueils à leur usage (par exemple *Livre de prières à l'usage des Israélites pour tous les jours de l'année*, traduction nouvelle des frères Zeitlin, Paris, 1908, p. 74 et sq.; *Rituel des prières journalières*, 5e édition, Paris, 1906, p. 74 sq.), serait antérieure au christianisme; cf. Israël Lévi, dans la *Rev. des Études juives*, t. XXXII (1896), p. 162-178, 242. J. Viteau a résumé ce travail dans *Les Psaumes de Salomon*, in-8°, Paris, 1911, p. 217-226. Voici les ressemblances les plus caractéristiques : « Sois loué Yahwéh, notre Dieu..., qui te souviens de la piété de nos pères et qui enverras le rédempteur (*goel*) aux enfants de leurs enfants, à cause de ton nom... Fais bientôt croître le rejeton de David ton serviteur et relève sa force (litt. *sa corne*) par ton secours (littér. *ton salut*)... Sois loué, Yahwéh, qui fait croître la force (littér. la *corne*) du salut. »

Sur le *Schemoné Esré*, on peut voir E. Schürer,

Geschichte des Jud. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, t. II, 3ᵉ éd., 1898, p. 460-463, où l'on trouvera une bibliographie du sujet jusqu'à ces derniers temps.

Le *Benedictus* est une prophétie, Luc., I, 67, au sens large, dans ce sens que Zacharie parle sous l'influence du Saint-Esprit ; il n'est une prophétie proprement dite qu'aux versets 76, 77 : et toi, petit enfant...

Au point de vue de la forme, ce cantique est un morceau de poésie biblique qui est constitué essentiellement par le parallélisme et par les strophes. On ne remarque ici guère que le parallélisme rythmique. Les images sont empruntées à l'Ancien Testament : visiter, susciter une corne, *puer* dans le sens de serviteur, *testament* dans le sens d'alliance... Plummer comparant ce cantique avec le *Magnificat* a dit avec raison que le ton du *Magnificat* est royal et celui du *Benedictus* sacerdotal; le premier est approprié à la fille de David, le second au descendant d'Aaron.

V. Authenticité.—Saint Luc attribue le cantique expressément à Zacharie et l'on doit s'en tenir à cette donnée, tout en admettant comme possible et même probable que l'évangéliste ou l'auteur de sa source a eu quelque part dans la rédaction du cantique. Des critiques de gauche, tels que J. Holtzmann, *Hand-Commentar, Die Synoptiker*, 1901, p. 313, Delatouche, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mars 1904, p. 189; A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 309-314..., estiment fausse l'attribution à Zacharie. Pour eux, le *Benedictus* serait un simple psaume juif ou judéo-chrétien adapté par l'évangéliste ou l'auteur de sa source au personnage de Zacharie.

Preuves en faveur de l'authenticité. Cette question est intimement liée à la valeur historique de l'évangile de l'Enfance. Nous n'envisageons ici que les cantiques et d'une manière particulière le *Benedictus*. Or, on peut tenir pour possible qu'il ait été recueilli aussitôt. « Il est encore d'usage en Orient d'improviser des cantiques lorsque l'âme est fortement secouée par la joie ou la douleur et quelquefois on les recueille sur le champ par l'écriture. » J.-M. Lagrange, *Rev. bibliq.*, 1895, p. 165. Le même auteur ajoute : « J'ai vu à Madaba des chants poétiques composés lors de l'attaque du village par les Beni-Saker. Ils ont été écrits par les soins du missionnaire dom Zéphyrin Bevier. » Si cette hypothèse ne s'est pas vérifiée pour le *Benedictus*, Zacharie et les témoins de cette scène mémorable, par exemple, la sainte Vierge qui probablement était présente, ont gardé le souvenir du texte, et de la famille de Zacharie ou de celle de la sainte Vierge; ce texte sera parvenu à l'évangéliste, ou à l'auteur de sa source. Dans ce cas, le sténographe a été le cœur de Zacharie ou de ses auditeurs. Plus les émotions sont vives et intimes, plus leur expression se grave ineffaçablement dans le souvenir; chacun en a fait l'expérience dans les moments solennels de sa vie.

La haute antiquité du cantique est manifestée par son contenu. La personne du Messie et sa carrière humaine y ont, en effet, beaucoup moins de relief que dans la plupart des documents contemporains (J.-M. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, in-8°, Paris, 1909), et, à ce point de vue, le *Benedictus* observe la même réserve que le *Magnificat*. Or il semble qu'un auteur composant librement ce poème après la résurrection, surtout après la diffusion du christianisme, aurait insisté davantage sur le caractère messianique de Jésus, sa divinité, son œuvre, son sacrifice. Comparez les discours des Actes et les épîtres de saint Paul.

Difficultés contre l'authenticité. — A. Loisy objecte qu'on peut enlever les deux cantiques (*Magnificat* et *Benedictus*) sans faire tort à la narration qui les encadre... « Dans le cantique de Zacharie, comme dans celui d'Élisabeth (le *Magnificat*, d'après A. Loisy) l'élément personnel se détache aisément du contexte, et, une fois enlevé, laisse subister un psaume imité de l'Ancien Testament », *Les Évangiles synopt.*, t. I, p. 310. Il est certain que la suppression du *Magnificat* et du *Benedictus* ne ferait pas tort à la narration qui les encadre, et que Zacharie aussi bien que la sainte Vierge auraient pu garder le silence et formuler au fond de leur cœur leurs sentiments de reconnaissance. Il est non moins clair que l'élément personnel est surtout contenu dans le verset 76. Cependant le reste s'adapte bien au contexte et prend une signification précise, comme on a pu le constater plus haut, à la condition d'admettre la réalité de l'Incarnation et une illumination surnaturelle dans l'âme de Zacharie.

A. Loisy objecte également « que le *Benedictus* a été ajouté pour faire pendant au *Magnificat*, *op. cit.*, p. 310. Simple supposition qui n'est étayée sur aucune preuve et à laquelle il n'y a pas lieu de s'arrêter davantage.

Le même critique ajoute que « les deux poèmes, taillés sur le même patron, sont aussi conçus dans le même style, » *op. cit.*, p. 311. Cette appréciation n'est pas de tous points exacte. Les deux cantiques se ressemblent bien en ce sens qu'ils sont des morceaux de poésie, ce qui n'a rien d'étonnant, car la poésie est le langage des fortes émotions. « Chez les Juifs comme chez tous les peuples d'Orient, elle jaillit d'inspiration. Toute âme est poète; la joie ou la douleur la fait chanter, » Didon, *Jésus-Christ*, 1891, t. I, p. 40, 41. Cependant les deux morceaux ne sont pas identiques; les phrases longues, enchevêtrées, surchargées de parenthèses, du *Benedictus* font contraste avec l'allure alerte et plus classique du *Magnificat*. Cf. A. Durand, S. J., *L'Enfance de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1908, p. 158-165.

VI. Usage liturgique. — Le *Benedictus* est récité chaque jour dans l'Église latine aux laudes dont le temps liturgique est le matin, aux laudes de l'office des morts et aux funérailles des adultes (Rituel romain). Il fait partie de l'itinéraire des clercs et de la bénédiction des pèlerins se rendant à des Lieux saints. Don V. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen und der im römischen Brevier vorkommenden biblischen Cantica, mit besonder Rüchsicht auf deren liturgischen Gebrauch*, 8ᵉ édit., par F. Wutz, in-8°, Regensburg, 1914, p. 881-892. Autrefois, on le chantait à la messe dans plusieurs liturgies à la place du *Gloria in excelsis Deo*. Cf. dom F. Cabrol, *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Cantiques évangéliques*, t. II 2ᵃ, col. 1995-1996.

Bibliographie. — Aux ouvrages cités aux art. Évangiles, Luc, il convient d'ajouter : J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, in-8°, Paris, 1921 ; W. Sanday, *Critical questions*, p. 131; Nebe, *Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn J.-C.*, 1893, p. 166; G. Sforzini, *La moderna critica e il cantico Benedictus*, dans la *Rivista delle Riviste*, t. II, p. 755-763; G. H. Machen, *The Hymns of the first chapter of Luke*, dans *The Princeton theological review*, t. X, p. 1-38; *id.*, *The origin of the first two chapters of Luke*, *ibid.*, t. X, p. 212-277; A. Jacoby, Ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, Luc., I, 78, dans *Zeit. für die neut. Wiss.*, t. XX (1921), p. 205-214; J. Simon, *The canticle of Zachary*, Luc., I, 68-79, dans *Eccl. review.*, t. LXVII (1922), p. 251-258. Sur le caractère hébraïque et préchrétien des cantiques, voir Ryle-and James, *Psalms the Pharisees (of Salomon)*, Cambridge, 1891, surtout, p. XCI-XCII. Leur rapport avec les prières de la synagogue est étudié par F. M. Chase, *The Lords' prayer in the early Church*, dans la collection *Texts and studies*, Cambridge, in-8°, 1891, t. I, n. 3, p. 148, 149.

L. Pirot.

BEN-HADAD (I Reg., XX) doit être identifié avec Adrad-idr mentionné sur le *Monolithe* de Salmanasar III. Voir : *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col 783-784.

BERSABÉE. — Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 2e col. 1629. Les efforts du gouvernement turc, et, depuis la guerre, de l'administration britannique sont entrain de rendre à l'antique cité le rôle qu'elle dût jouer aux époques romaine et byzantine, celui d'une garnison avancée à la limite du désert, en même temps que d'un marché et d'un lieu d'échanges fréquenté par les nomades du Négeb. Le chemin de fer le relie à la ligne d'Égypte à Caïffa; une route carrossable le met en communication avec Hébron et Jérusalem; de nouveaux puits ont été creusés; un sérail et des bazars s'élèvent là où en 1895 on ne voyait encore que des ruines. Cf. *Revue bibliq.*, 1895, p. 265.

L'excavation des fondements des nouvelles constructions a mis au jour les ruines de l'ancienne cité, dont l'inintelligente exploitation a fait disparaître la disposition des monuments. Ces ruines sont presque exclusivement de basse époque romaine et byzantine; aussi certains palestinologues estiment-ils que le site de la ville juive est à chercher ailleurs, par exemple à Tell-es-Sebă, à une heure à l'est de Bersabée, sur la rive nord du Wady. De fait M. le Dr Allbright a observé, au cours de deux visites qu'il fit à ce Tell, une quantité appréciable de débris en poteries byzantines et de l'âge du fer. Cf. *Journal of the Palestine oriental Society*, 1924, p. 152. Il ne saurait d'ailleurs être question de résoudre le problème, tant qu'une fouille méthodique n'aura pas établi ou exclu positivement l'existence d'une ville juive sur l'emplacement où se dressa plus tard la cité byzantine.

Quoi qu'il en soit la notoriété de la Bersabée biblique tient surtout au souvenir des Patriarches, et à sa situation géographique à l'extrême sud de la Palestine. L'occupation romaine devait la tirer de l'obscurité où elle semble avoir végété après l'exil; l'*Onomasticon* lui consacre cette notice : « Bersabée (Βηρσαβεέ) de la tribu de Juda et de Siméon; c'est encore un très grand bourg distant d'Hébron de vingt milles au Sud, dans lequel est établie une garnison de soldats et d'où les limites de la Palestine avaient leur point de départ tendant de là vers Dan proche de Panéade. Bersabée signifie puits du serment. » Ailleurs, sous la rubrique *Puits du serment*, l'*Onomasticon* donne à cette ville le nom qu'elle portait au IVe siècle : Βηρσαβὰ et la place dans la Géraritique. Saint Jérôme en parle à plusieurs reprises. Dans les *Questions sur la Genèse*, XXI, 30, il note que Bersabée est de son temps encore le bourg du même nom, et ajoute qu'elle appartient à la *Palæstina IIIa Salutaris* instituée depuis peu. De même la *Notitia dignitatum* et la description de *Georges de Chypre*, vers 600, la classent dans la troisième Palestine.

Ères usitées a Bersabée. — La découverte d'inscriptions funéraires, dont un grand nombre, malheureusement mutilées ont fait l'objet de multiples brocantages, fournit de précieuses données sur l'âge de la nécropole et sur les ères usitées à Bersabée.

La plupart sont datées de l'ère d'Éleuthéropolis (*Beit Djebrin*), pour laquelle les gens de Bersabée eurent une préférence marquée. Cf. *Rev. bibliq.*, 1902, p. 437; 1903, p. 274; p. 425 sq., nos 3, 5 et 6; 1904, p. 266 sq., nos 1, 2, 3 et 4; 1905, p. 248 no 2. Le calendrier usité avec cette ère n'est autre, que le calendrier gréco-arabe, et cela est attesté par plusieurs inscriptions. Cf. *Rev. bibliq.*, 1904, p. 266 sq., nos 1,2, et 4. On sait que dans ce système chronologique, l'année composée de 12 mois de 30 jours, et de 5 épagomènes, commence le 22 mars (= *1er xanthikos*). L'ère d'Éleuthéropolis date des immunités accordées à cette ville par Septime-Sévère lorsque, se rendant de Syrie en Égypte, il traversa la Palestine après avoir vaincu les Parthes, pacifié la Syrie, et réprimé les troubles de Judée. Ce voyage impérial aurait eu lieu pour certains historiens en 202; pour d'autres, en l'an 200. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 249. C'est à cette seconde hypothèse que nous ramènent les inscriptions de Bersabée. Indiquant le quantième du mois, le millésime de l'année et le chiffre de l'indiction, elles permettent d'assigner pour point de départ à l'ère d'Éleuthéropolis une date comprise entre le 7 octobre 199 et le 9 mars 200. Elles embrassent toute la période qui va du 23 mai 518 (*3 daisios 319*) au 22 mars 647 (*1er Xanthikos 448*). Cf. *Rev. bibliq.*, 1904, p. 269.

Toutefois l'emploi de cette ère n'exclut pas absolument l'usage de l'ère des Arabes : Cette dernière semble bien avoir servi à dater les inscriptions publiées en 1905, dans la *Revue biblique*, p. 253 sq., nos 13 et 14, (6 septembre 539 et 20 mars 600). De même le no 16 (592).

Enfin l'épitaphe d'un certain *Procope*, année 576, indiction IXe, s'accommoderait de l'ère chrétienne et s'harmoniserait assez bien avec l'âge de la nécropole. Cf. *Rev. bibliq.*, 1903, p. 427, no 4.

Culte de saint Étienne. — Un certain nombre des fragments découverts à Bersabée manifestent combien le culte du protomartyr fut populaire à cette époque parmi les populations du Négeb. La *Revue biblique*, 1905, p. 251, a publié un fragment d'inscription, brisé à droite et à gauche, et relatant vraisemblablement la dédicace d'un édifice religieux placé sous le vocable du premier martyr :

..... πρωτομάρτυρος
Στεφάνο]υ καὶ τόπος τοῦ.....
Ἀβ]ρααμ Σεουῆρο.....
ε]ὐξάμενοι ἔκτισαν.

Ce *Severus*, dévot à saint Étienne est mentionné dans un autre fragment, estampé sur place par le P. Abel, cf. *Rev. bibliq.*, 1903, p. 428, no 7*b*, et qui se trouve être l'extrémité droite d'un morceau d'inscription soi-disant déterré à Gethsémani. Cf. Νέα Σιών, sept. 1906, p. 427 sq. et *Rev. bibliq.*, 1907, p. 607.

Αὕτη ἡ πύλη τοῦ Κ(υρίο)υ δικαιοι
Εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ
Ἅγιε Στέφανε εὖξαι ὑ(πὲρ) Σεουῆρου

Le nom d'*Étienne* était d'ailleurs très répandu dans le Négeb : *Stephanos* se lit sur un *titulus* trouvé à el Aoudjeh (cf. *Rev. bibliq.*, 1897, p. 614) et sur plusieurs inscriptions provenant de Rauheïbeh et de Sbaïta (1905, p. 256 sq.); nous connaissons à Bersabée une *Nonna* fille d'*Étienne* (1903, p. 426) et un certain *archiatre Étienne*; la générosité de ce dernier dota sa patrie d'un *nouvel ouvrage*, dont nous ne savons malheureusement rien d'autre (1909, p. 104).

Rescrit impérial. — Outre ces inscriptions d'un intérêt assez mince, il faut signaler un document de première valeur pour l'histoire de l'administration romaine en Palestine, à savoir un rescrit impérial dont jusqu'à ce jour, huit fragments, gravés sur marbre ont été trouvés et publiés dans le *Recueil d'archéologie orientale* et dans la *Revue biblique*. Voici la liste de ces fragments :

Fragment I. *Rev. bibliq.* 1903, p. 275. Il se raccorde au fragment VIII, 1920, p. 260.

Les fragments II, III et IV forment également un ensemble, 1903, p. 429; 1904, p. 84 et surtout 1906, p. 86.

Ensuite viennent trois fragments isolés : V, 1906, p. 412; VI, 1909, p. 89 et VII, 1920, p. 123.

Le fragment VII contient surtout les bouts de noms propres de personnages officiels. Le redoublement de l'abréviation Φλ. Φλ. indique qu'il s'agit de deux *Flavii*, dont suivent les *cognomina* : Φλ.Ιο... Φλ.Σο...;

Io... étant une abréviation pour *Justinus* ou *Justinianus*. Peut-être ces deux *Flavii* désignent-ils Justin I[er] et Justinien; il faudrait alors placer la publication de l'édit entre avril et août 527, époque à laquelle Justinien régna avec son oncle. Si ce sont deux consuls, on pourrait avoir sous le règne de Justin I[er] : *Fl. Justinianus* et *Fl. Valerius*, 521, *Fl. Justinus* et *Fl. Opilio*, 524; enfin, sous le règne de Justinien, *Fl. Justinianus* et *Fl. Theod. Paulinus* en 534; ce serait une très bonne date pour le rescrit, dont le style rappelle celui des *Novelles*. Cf. *Rev. bibliq.*, 1920, p. 123.

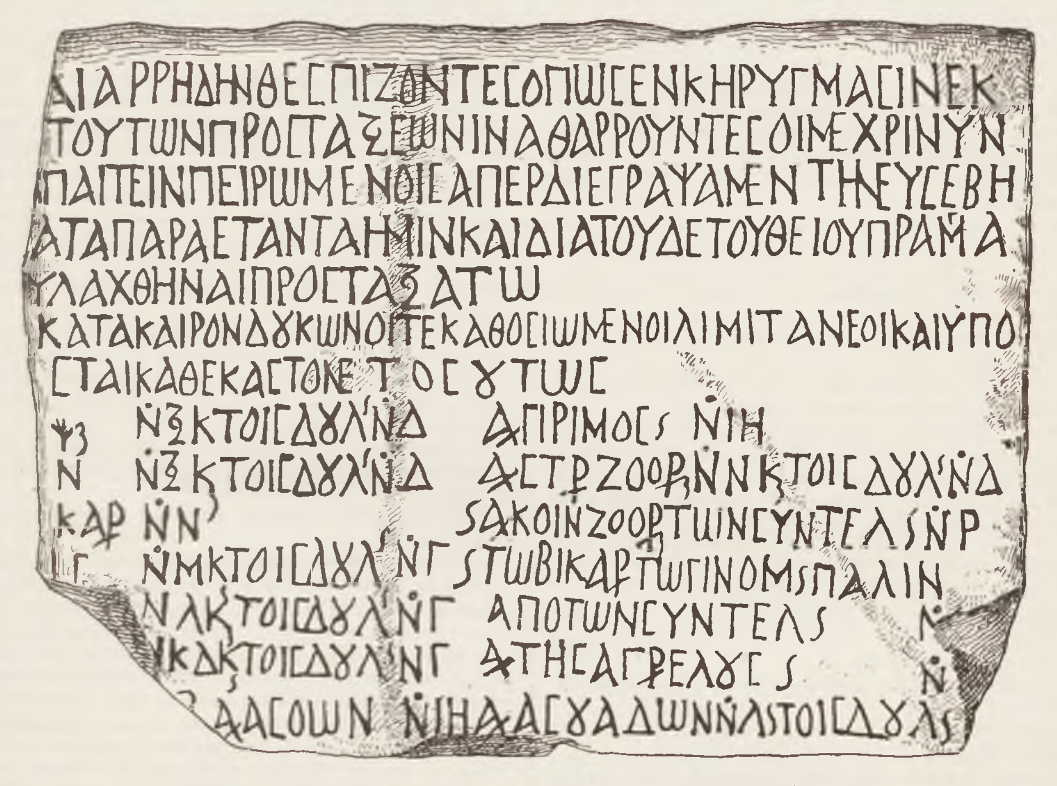
Le fragment VI (fig. 58), contient la clausule de l'édit. Les bribes qu'il contient, interprétées par le P. Abel à la lumière de documents similaires, donneraient à peu près ce sens :

qu'on prétendait empêcher, elles consistaient à n'en pas douter dans les réquisitions en nature, formellement interdites dans le rescrit de 409 adressé à Anthemius, préfet d'Orient, au sujet de l'annone à prélever dans les trois Palestines :

Suit le tarif proprement dit, divisé en deux grandes colonnes composées selon le schéma ci-joint :

ἀπὸ Μάμψις	Ν̊ ξ′	καὶ τοῖς δούλοις Ν̊δ
ἀπὸ Σάλτων	Ν̊ ξ′	καὶ τοῖς δούλοις Ν̊δ
καὶ τῷ βικαρίῳ	Ν̊ ρ′	

La liste des contribuables ne comprenait pas exclusivement des villes, mais aussi des colonies militaires installées à l'arrière et vivant sur leurs



588. — Rescrit de Bersabée, fragm. VI. D'après *Rev. biblique*, 1909, p. 89.

Le Basileus, prenant à cœur les intérêts de ses sujets, de ses fonctionnaires et de ses soldats, *décrète expressément que dans les proclamations* provinciales, on manifeste la teneur *de ses préceptes, afin que les personnes jusqu'ici* lésées dans leurs biens *reprennent confiance*, ayant désormais une armée contre *ceux qui tenteraient d'exiger d'elles* des impôts dont la nature ou la quantité sont interdites par le droit, comme il appert de *la pieuse ordonnance de l'empereur*. Maintenant, *le bon plaisir* du prince et *tout ce qui est déclaré par la présente forme pragmatique*, le gouverneur avec son bureau *en prescrira* la pratique et l'*observation*. Quant aux dignitaires de 1[er] rang, à l'office *ducal, aux dévoués et soumis limitanei, quant aux curiales* et aux provinciaux, ils auront dans la perception ou le paiement de l'annone à se conformer *chaque année au présent tableau*. Cf. *Rev. bibliq.*, 1909, p. 103.

Le rescrit, publié vraisemblablement à la demande des contribuables, des soldats de la frontière et des fonctionnaires du bureau ducal, prescrivait donc l'*adæratio* ou conversion en espèces de l'annone jusqu'alors exigible en nature; il devait annuler tous les tarifs annuels variables; quant aux malversations champs. C'est ainsi que les garnisons de Ségor, du camp neuf, τοῦ νεοῦ κάστρου, et du Jourdain, devaient participer à l'entretien des troupes de la frontière. De même certains personnages, pourvus de charges rémunératrices comme les *primipiles*, étaient soumis au payement de l'annone.

Les bénéficiaires spécialement désignés dans la troisième partie le sont ordinairement en ces termes : καὶ τοῖς δούλοις; il s'agit vraisemblablement des individus appelés généralement ταξεῶται, apparitores; il leur est attribué une solde de 4 pièces d'or : (νομίσματα = Ν̊) dans les localités où l'annone générale dépasse 50; de 3 seulement là où l'impôt est inférieur à 50. Enfin une somme allouée au vicaire τῷ βικαρίῳ est à prélever sur le revenu des villes qui précèdent la mention de cet important personnage : supérieur aux chefs d'armées comme aux gouverneurs de provinces, il avait charge de surveiller le paiement et la transmission des impôts, et nous le voyons émarger à ce tableau pour des sommes assez considérables.

Les noms des localités citées dans le rescrit de Bersabée appartiennent presque toutes à la Palestine IIIe. Il est pourtant assez difficile d'assigner une raison d'être à certaines particularités du rescrit, faute de connaître tout le dispositif. Les villes du fragment VI, situées dans la partie nord du Négeb, dans le voisinage de Bersabée, sont relativement faciles à identifier:

'απὸ Μάμ]ψ(ις) (?) *à une journée de marche sur la voie d'Hébron à Aïla* (*d'après l'Onomasticon*).

'απὸ [Σάλτω]ν *restitution hypothétique d'après Hiéroclès et Georges de Chypre.*

'α(πὸ) 'Ασόων = El-'Aoudjeh, *55 km. S. O. de Bersabée.*

'α(πὸ) στρα(τιωτῶν) Ζοόρ(ων) Σηγώρ, Ζόγορα. Ségor.

'α(πό) τῆς ἀγρ... 'Ελούσης = El-Khalasa, *22 km. S. O. de Bersabée.*

'α(πό) 'Ασουάδων = Es-Sa'ady *9 km. S. O. de El-Khalasa.*

Les villes de l'Arabie Pétrée (Fragment V), relevaient également de la Palestine IIIe. Elles semblent former deux séries dans chacune desquelles le chiffre de l'annone irait *decrescendo;* la dernière mentionnée dans ce fragment commencerait une troisième série fiscale :

I. — ἀ(πὸ) Αδροων = Odroh, *20 km. E. de Pétra.*

'απ(ὸ) Αυαρων = (*la* Αυαρα *de Ptolémée à* 18 *milles au sud de Pétra*).

('απὸ) Ζαδ (?δ) ακαθων = Es-Sadaqa, *18 km. S. de Odroh.*

('απὸ) Αμμαθων = Houmeimeh (?) *28 km. S. de Es-Sadaqa.*

('απὸ) Αρριδδηλων τῆς γ Ρα *à rapprocher de Aïn Gharandel du Chara, au sud de Pétra.*

('απὸ) Καρκαριας *mentionnée par l'Onomasticon à une journée de marche de Pétra à propos de qarqôr* (*Jud.*, VIII, 10). Cf. *Seil Qarqour* (?) *dans le Djebâl.*

('απὸ) Σοβαειας ὁρίου Αριδ (δηλων) = Biyâr es Sabâ (?) *24 km. N. E. de Chaubak.*

II. — ('απὸ) 'Ροβαθας. Cf. Wad et Naqb er Raubâ (?) *S. O. de Pétra.*

('απὸ) Ελλεβανων. — Kh'reibet El Lâ'bâni *sur l'Ouady du même nom, affluent du Ḥesa.*

('απὸ) Αφρους = Αφρω, Afro (*Notitia*); cf. Seil 'Afra, *affluent du Ḥesa.*

('απὸ) Σιρθας = Cartha de la Notitia(?); cf. Es-Sirré (?).

('απὸ) Φαινους = Φαινω, Phinon, Phounon biblique; Fênân à *16 km. N.N.O. de Chaubak.*

('απὸ) Μωας = Μωα *de la carte de Madaba*; kh. Noh (?).

('απὸ) Τολοανων = Et Tlâh *20 km. S. de la mer Morte.*

('απὸ) Εισειβων cf. Ouâdy, source et ruine Hisib *affluent de l'Ouâdy el Djeib.*

(απὸ) τοῦ Πραισιδίου à chercher au S. S. O. de la mer Morte et dans les parages de Θομαρα.

('απὸ) Θομαρων; *l'Onomasticon la place à une journée de marche de Mampsis, sur la route d'Hébron à Aqaba.*

III. — 'απὸ Αιναυαθας, *inconnue.*

Le bloc I-VIII contient, pêle-mêle avec les cités de la Moabitide rattachées à la Palestine IIIe, des villes parfaitement connues et relevant soit de la Palestine seconde, comme Giscala et Diocésarée (Séphoris), soit de la Palestine première, Sébaste et Ælia :

('απὸ 'Αρε)οπολεος = Rabba, *12 km. N. de Kérak.*

('ἀπὸ Β) ητοωροῦς = Ledjoûn, *16 km. E. S. E. de Rabba.*

('απὸ'Αρν)ωνα = Mhattet el Hâdj, *sur les hauteurs au sud de l'Arnon, sur la route de Madaba à Kerak.*

('απὸ τῆ)ς Σεβαστῆς = Sébaste, *Palestine première.*

('απὸ τοῦ πραιτο)ρίου Μοεηνῶν = Qsoûr Bseir, *18 km. N. E. de Ledjoun.*

('απὸ) Διοκαισαρ(είας) = Sephoris, *Palestine seconde.*

(Α)ἰλία = Ælia, Jérusalem.

'α(πὸ) Αβαδ = Kh. Abde, *20 km. S. de Kérak.*

Γισχαλ(α) = El Djish, *Palestine seconde.*

'α(πὸ)Αεινδ = El'Aîna, *28 km. S. de Kérak,*

'α(πὸ) τοῦ Νεοῦ Κάστρου; *soit à Néby Mausa soit à Qala'at ed dam* (Bon Samaritain).

'απὸ τοῦ 'Ι)ορδάνου; *garnison de Bethennabris = Tell el Medeš sur la rive orientale du fleuve.*

..... 'Αδάρων = Kh. Adar *entre Kérak et Ledjoûn.*

('απὸ) (?) Φτεου = El Ftiyân, *1500 m. N. E. de Ledjoûn.*

Il y a peu à tirer du groupe II, III, IV, dont le texte assez obscur est par surcroît fort mutilé.

On consultera, outre les passages de la *Revue biblique* cités ici : *Recueil d'archéologie orientale*, t. V, p. 130; t. VII, p. 186 et 257. *Quarterly statement*, 1902, p. 268 et 385.

A. Barrois, O. P.

BÉTHANIE (de Saint-Jean-Baptiste). — Voir *Dict. de la Bible*, t. I, 2e partie, col. 1661-1662. Localité située au delà du Jourdain, où saint Jean-Baptiste rendit témoignage au Christ : ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ 'Ιορδάνου, ὅπου ἦν ὁ 'Ιωάνης βαπτίζων. Joan., I, 28. La leçon Βηθανια est incontestablement la mieux attestée. Elle a pour elle le *Sinaïticus*, A, B, C, et douze autres onciaux, l'ancienne latine et la Vulgate, la version copte, et, parmi les syriaques, la Peschito, les versions harcléenne et hiérosolymitaine.

La leçon *Bethabara* n'est attestée que par trois onciaux tardifs, quelques cursifs et la version arménienne. Elle a été introduite par mode de correction dans C. T. II. Seuls, Syr. Cur. et Syr. Sin lui donneraient quelque autorité.

Le correcteur du Sinaïtique (b) lit *Betharaba* qui figure aussi dans des notes marginales de la version harcléenne.

Enfin on trouve *Bethara* dans un seul manuscrit de la Peschito.

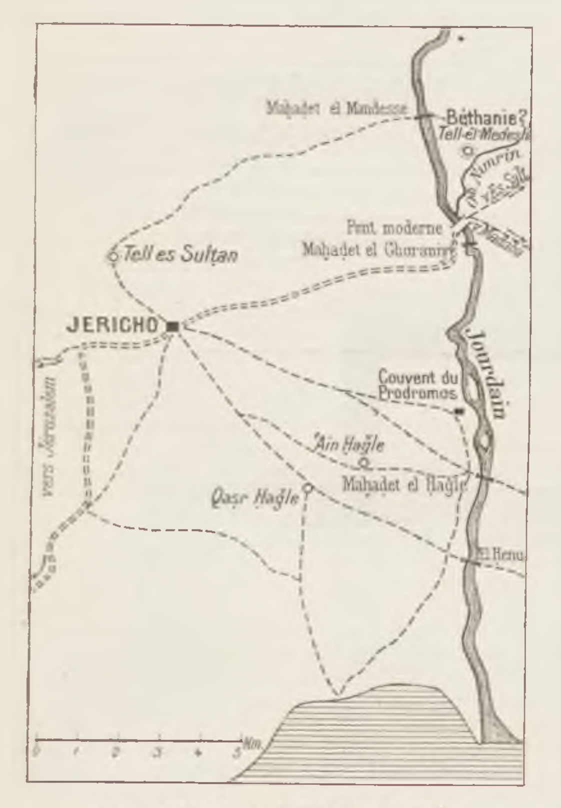
Cependant Origène, sur la foi d'une tradition locale, rejette *Béthanie* pour adopter *Bethabara* et *Bethara* : « Ceci se passait à Bethara, au delà du Jourdain, où Jean baptisait. Nous ne nions pas que, dans presque tous les exemplaires, il y a : Ceci se passait à Béthanie, et il semble que ce texte est ancien, et dans Héracléon nous lisons Béthanie. Mais nous sommes convaincus qu'il ne faut pas lire Béthanie, mais Bethabara, ayant été sur les lieux à la recherche des traces de Jésus, et de ses disciples et de ses prophètes. Car Béthanie, comme le dit l'Évangéliste lui-même, patrie de Lazare, de Marthe et de Marie, est distante de Jérusalem de quinze stades, d'où le fleuve du Jourdain est à cent quatre-vingt stades environ, et il n'y a pas, près du Jourdain, de lieu qui porte ce même nom de Béthanie. Mais on dit qu'on montre, près de la rive du Jourdain Bethara où l'on raconte que Jean avait baptisé. Or l'interprétation du nom répond au baptême de celui qui a préparé au Seigneur un peuple bien disposé, car cela se traduit par « demeure de préparation » et Béthanie par « demeure d'obéissance ». Où convenait-il de baptiser à l'ange envoyé devant la face du Christ pour préparer sa voie devant lui, sinon dans la demeure de préparation? » *P. G.*, t, XIV, col. 270. Origène est suivi par Eusèbe et saint Jérôme dans l'*Onomasticon*. Toutefois saint Jérôme a maintenu dans la Vulgate le leçon *Béthanie.*

On aura remarqué l'incertitude d'Origène qui hésite entre Bethara et Betharaba; à quel lieu fait-il allusion? Il faut tout d'abord exclure *Betharaba*, qui représente une leçon très tardive. *Betharaba* est mentionné dans Jos., XV, 6 : ... « et la limite (de Juda) montait à *Beth Hogla* et passait au nord de *Betharaba...* »

Le nom de *Beth Hogla* est conservé dans les désignations de *Qasr Hagle, Mahadet Hagle, ʿAïn Hagle. Betharaba* doit être cherché un peu au Nord, peut-être sur l'emplacement du monastère du *Prodromos*, en tout cas sur la rive droite du Jourdain.

Bethabara figure sur la carte de Madaba, avec la légende ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟϹ, sur la rive droite du Jourdain, à hauteur de Jéricho.

Enfin la Bible mentionne une *Beth Bara* (Juges, VII, 24), également sur la rive occidentale : c'est du moins ce qui ressort du récit des Juges : Gédéon fait occuper les gués jusqu'à Beth-Bara pour couper la retraite aux traînards de l'armée de Madian, qui cherchent à gagner la rive orientale; on lui porte la tête de deux chefs pendant qu'il continue à poursuivre le gros de l'ennemi qui bat en retraite sur la rive est du Jourdain; c'est certainement ainsi qu'il faut entendre ici l'expression *mêʿêréb layardên*, encore que les LXX, en traduisant matériellement par ʾαπὸ πέραν τοῦ ʾΙορδάνου, à partir de l'autre côté du Jourdain, aient pu faire croire, que les hommes de Gédéon porteurs des têtes des chefs madianites passèrent de la rive est à la rive ouest ; s'il en était ainsi pour leur point de départ, Beth-Bara serait située en Transjordane, comme l'a compris Origène. D'autre part le nom de Beth Bara, à condition de remplacer *aleph* par *hé*, est susceptible à la rigueur de l'interprétation symbolique d'Origène : maison de préparation. C'est donc probablement cette *Beth Bara* qu'Origène avait en vue.



59. — Béthanie de Saint-Jean-Baptiste.

Conder la place à proximité du gué d'*Abara*, au nord-est de Beisan, ce qui cadre assez bien avec le écrit des Juges. On peut même concevoir qu'une tradition locale y ait fixé le lieu du baptême, à raison de la proximité de ce gué avec *Ainon* près de Salim où Jean baptisait (Joan., III, 23). Mais cette localisation est incompatible avec les exigences de I, 28 : le lieu cherché doit être sur la rive gauche du Jourdain — or nous sommes sur la rive droite; il doit être dans un désert — or le gué d'Abara est dans la partie la plus fertile de la vallée. Ces raisons, jointes aux conclusions de la critique textuelle, sont décisives. Il faut lire *Béthanie* et abandonner toutes les autres leçons.

Béthanie est probablement la transcription de bêyṭ ʿăniyâh, *la maison du bateau*, peut-être un bac de passeur, comme celui qui figure sur la carte de Madaba, en amont de la légende de ΒΕΘΑΒΑΡΑ. Le village doit être cherché à proximité du Jourdain et sur la rive orientale. Le R. P. Féderlin, des Pères Blancs, l'a identifié en 1908, au *Khirbet Tell el-Medesh*, du nom de l'estuaire de l'Ou-Nimrin. Les arabes Adwan l'appellent en raison de sa forme, *et-Tawîl* « le long ». Il est situé à environ quarante minutes au nord-est du pont du Jourdain, et sur la rive droite (nord) de l'Ouady. Les ruines du village dominent de 4 à 5 mètres le sol du vallon où coule le ruisseau. A 150 mètres au sud-ouest du village s'élève une petite acropole qui surplombe le vallon d'une hauteur de 12 à 15 mètres; elle est couronnée de ruines qui paraissent être celles « d'un petit poste fortifié, où résidaient les cavaliers chargés de la police et de la garde des routes, aboutissant sur la rive gauche du Jourdain, au gué principal de Ghoraniyé ». Les eaux coulent assez abondantes à proximité du village, et il était facile d'y baptiser. L'identification est donc très plausible encore qu'elle ne soit point confirmée par l'onomastique.

Par ailleurs le texte de Joan., I, 28, n'implique pas que Béthanie ait été le lieu du baptême de Jésus. D'après Marc et Matthieu, en effet, Jésus a été baptisé dans le Jourdain, et ce baptême a précédé le témoignage de Jean. La tradition s'en est fixée de très bonne heure au monastère du Prodromos (*Qasr el Yehoud*).

Bibliographie. — Lagrange, *Commentaire sur l'évangile de S. Jean*, p. 38, 39; *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique*, dans *Rev. bibliq.* (1895), p. 501-512. — Féderlin, *Béthanie au delà du Jourdain*, broch. de 15 p., Paris, Féron-Vrau.

A. Barrois, O. P.

BETHLÉEM. — Cf. *Dictionn. de la Bible*, t. I, 2ᵃ, col. 1688-1695.

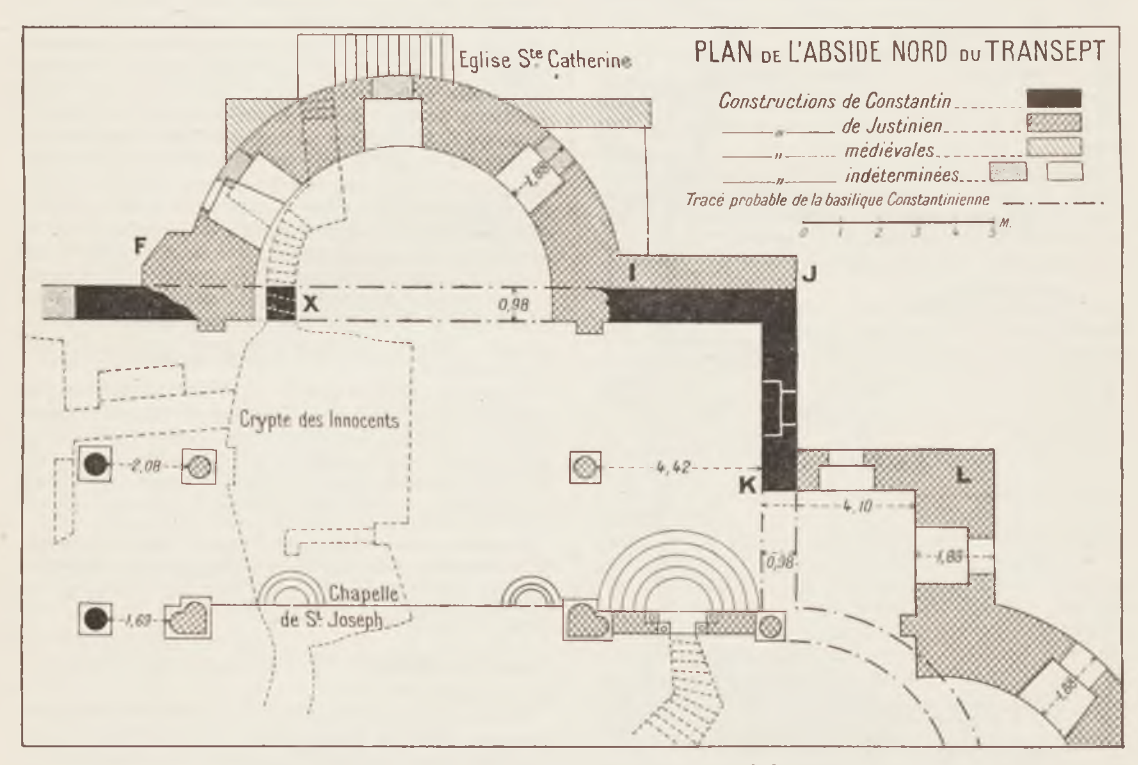
Histoire du sanctuaire. — La tradition qui place dans une *grotte* la naissance de Jésus, si elle n'a pas sa racine dans l'Évangile lui-même, remonte du moins à une haute antiquité : on la trouve formellement attestée dès le milieu du IIᵉ siècle. Cf. S. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, c. LXXVIII (vers 155-160) *P. G.*, t. VI, col. 657; *Protévangile de Jacques*, c. XVIII (vers 150). Au temps d'Origène, la grotte de Bethléem est déjà célèbre dans le pays. *Contra Celsum*, I, 51, édit. P. Koetschau, p. 102. Il semble bien, d'ailleurs, que cette grotte soit identique à la crypte actuelle de la Nativité.

Les vagues analogies entre la tradition chrétienne et le culte de Mithra, qui ont ému certains modernes, doivent s'interpréter selon toute vraisemblance, dans le sens d'un emprunt du mithriacisme à l'Évangile : « Il semble probable qu'on chercha à faire de la légende du héros iranien le pendant de la vie de Jésus, et que les disciples des Mages voulurent opposer une adoration des bergers, une cène et une ascension mithriaques à celles des évangiles. On compara même la roche génératrice, qui avait enfanté le génie de la lumière, avec la pierre inébranlable, emblème du Christ, sur laquelle était bâtie l'Église, et jusqu'à la grotte, où le taureau avait succombé, avec celle où Jésus était né à Bethléem. Mais ce parallélisme forcé ne pouvait

guère aboutir qu'à une caricature. » CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, p. 341.

On a voulu chercher à la grotte de Bethléem des antécédents adonisiaques; Jésus y aurait insensiblement succédé dans la vénération des indigènes, à Adonis-Thammuz. Il est indéniable que la grotte de Bethléem a été le théâtre des rites funèbres d'Adonis. Le témoignage de saint Jérôme est formel : *Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini, per annos circiter centum octoginta, in loco Resurrectionis simulacrum Jovis; in Crucis rupe statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur : existimantibus persecutionis auctoribus quod tollerent nobis fidem resurrectionis et crucis, si loca sancta per idola polluissent. Bethleem nunc nostram, et augustissimum orbis locum de quo Psalmista canit : Veritas de terra orta est, lucus inumbrabat Thamuz, id est, Adonidis : et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur. Epist.*, LVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 581. Mais d'après le contexte de saint Jérôme le culte d'Adonis n'aurait été introduit à Bethléem que sous Hadrien, soit vers 136. Or à cette époque le souvenir de la naissance de Jésus devait être déjà attaché à la grotte, car moins de vingt ans après, saint Justin en parlera comme d'un fait notoire. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de révoquer en doute l'assertion de saint Jérôme : en dehors de Byblos et d'Aphaca, on ne trouve en Syrie et en Palestine aucun lieu qu'on puisse regarder comme un théâtre vraiment ancien du culte de Thammuz. Loin de se fondre l'une dans l'autre, les deux religions durent se supporter assez mal à Bethléem, jusqu'au jour où Constantin débarrassa les chrétiens de leurs rivaux, et décréta la construction d'une basilique destinée à immortaliser le souvenir de la grotte, *ecclesia speluncæ Salvatoris*.

Que reste-t-il aujourd'hui du monument commencé en 326? Autrement dit, peut-on attribuer intégralement à l'époque de Constantin la basilique actuelle, ou bien a-t-elle subi des remaniements tels qu'il faille nécessairement l'attribuer à plusieurs périodes artistiques? Trois solutions ont été proposées, et le P. Vincent les résume ainsi : « 1° unité absolue et date constantinienne; 2° unité absolue, mais origine byzantine probablement sous Justinien; 3° origine constantinienne du monument que Justinien aurait fait transformer par l'addition d'un narthex, la modification du chœur et l'insertion d'un transept. » *Bethléem*, p. 20. L'analyse minutieuse à laquelle s'est livré le P. Vincent accorde toute vraisemblance à cette troisième hypothèse. Le caractère composite du monument actuel n'est nulle part plus évident qu'aux raccords du transept avec les nefs. — L'espacement des supports intérieurs pouvait déjà le faire supposer : dès qu'on atteint le transept, le rythme constant entre les bases des colonnes et leur écartement disparaît; nulle travée ne correspond plus rigoureusement à sa voisine; d'un entre-colonnement moyen de 1 m. 80 pour des bases de 0 m. 89 (proportion de 1-2), on passe à des travées de 2 m. 08, de 1 m. 69 (celle-ci motivée par l'épaississement de la pile de croisée); l'unique travée des deux derniers collatéraux atteint 4 m. 40 d'ouverture!



60. — Basilique de Bethléem. Plan de l'abside nord du transept.

L'examen des murs n'est pas moins significatif. Le mur de la nef nord, par exemple, accuse une épaisseur constante de 0 m. 98; on admettra à la rigueur la pile F, destinée à supporter la poussée de la conque, mais on s'étonnera de ne pas trouver sa jumelle à l'angle oriental de l'abside; celle-ci ne mesure pas moins de 1 m. 88. La paroi démesurée de l'abside se replie à l'Orient jusqu'au premier décrochement du chevet (angle J); l'exploration des parties hautes de I J, grâce à un escalier ménagé dans l'épaisseur de la muraille, a révélé le renforcement du mur normal

de 0 m. 98 qui se poursuit en JK; KL n'a pu être mesuré avec une exactitude absolue; épaisseur maxima de 0 m. 98 : on retrouve l'épaisseur de 1 m. 88 au chevet de la basilique. Ces particularités du plan se trahissent à l'extérieur par la discontinuité des assises, la substitution de gros blocs à des matériaux de calibre moyen et plus finement dressés, l'appareillage des fenêtres, etc. Chacune des deux parties de la basilique « se présente avec une physionomie technique spéciale : jusqu'au transept, régularité parfaite, unité, harmonie et sveltesse dans les meilleures conditions d'équilibre; à partir du transept, symétrie moins impeccable, nouveaux rapports proportionnels, exagération d'épaisseur dans les maçonneries, tandis qu'on impose à des supports identiques à ceux des nefs des charges beaucoup plus formidables. » *Bethléem*, p. 42. L'examen du narthex conduira à des observations analogues : sa façade contraste par le volume des matériaux, avec le reste de la basilique. Le raccord est particulièrement sensible à l'angle sud-est, où des assises de 0 m. 75 viennent s'insérer péniblement dans l'appareil constantinien de 0 m. 38. Le narthex est aujourd'hui divisé en quatre compartiments, dont les deux extrêmes sont couverts de voûtes d'arêtes médiévales, buttant sur des pilastres indépendants de la construction primitive. Enfin la situation actuelle de la crypte est inexplicable si l'on admet l'unité organique du monument actuel : l'absidiole de la Nativité, autour de laquelle tout devrait normalement graviter, n'est ni sous la grande abside ni à la croisée du transept, ni même au centre du chœur.

La dualité d'origine du plan actuel étant admise, on peut sans trop de risques, tenter de reconstituer la basilique dans son premier état : le retour d'angle JK donnant la mesure exacte du mur de la basilique, on prolongera celui-ci jusqu'en J, de façon à couper l'abside; cette restauration n'a rien d'arbitraire; car la muraille constantinienne a été retrouvée en X, où elle est traversée par l'escalier qui descend de l'église Sainte-Catherine dans la crypte des Innocents. Des sondages effectués sous le bras méridional du transept donneraient probablement des résultats analogues. La section JK étant prolongée d'autre part jusqu'à la rencontre des colonnades intérieures, on obtiendra sans difficulté, à l'extrémité de la grande nef, une abside unique en hémicycle reliée symétriquement au mur sud de la basilique. Cette disposition situe la crypte à sa place normale, l'autel de la Nativité se trouvant, par le fait même, sous l'arc triomphal de l'abside supérieure. Les proportions de l'ensemble sont des plus satisfaisantes : la longueur intérieure, abside comprise, est en chiffres ronds de 50 mètres, pour une largeur de 26 m. 20; nous retrouvons ainsi, à peu de chose près, le rapport proportionnel qui régissait le tracé des colonnades; celles-ci se poursuivent naturellement jusqu'au chevet et l'on aboutit à un total de 16 supports déterminant 17 travées. La grotte devait communiquer avec l'église supérieure par trois escaliers dont le principal débouchait, à l'opposite de l'absidiole, dans l'axe de la nef centrale. Trois portes s'ouvraient dans la façade de la basilique sur un atrium carré dont on a retrouvé quelques traces. Une dépendance de la basilique située à l'angle sud-ouest de l'atrium, devait abriter la cuve baptismale, conservée aujourd'hui dans la nef méridionale, à hauteur de la quatrième travée.

La basilique demeura telle quelle jusqu'au règne de Justinien qui voulut l'adapter aux nécessités liturgiques de son époque, par la création d'un transept. La préparation des espèces eucharistiques, aurait lieu désormais dans l'abside nord, κόγχη τῆς προθέσεως, d'où elles seraient transférées solennellement à l'abside centrale, κόγχη τοῦ θυσιαστηρίου, l'abside sud, διακονικον, avoisinant la sacristie. La réfection de Justinien fut complétée par la construction d'un narthex dont les portes, en partie masquées aujourd'hui, correspondaient aux portes intérieures de la basilique.

Le sanctuaire de la Nativité eut la rare fortune d'échapper aux dévastations des Perses (614). Une lettre synodale du IXe siècle relative à la querelle des images, nous fait connaître en quelles circonstances : « La bienheureuse Hélène... orna les Lieux saints d'images vénérées. A Bethléem, elle éleva le grand temple de la mère de Dieu, et au Couchant dans la partie extérieure, elle fit représenter en mosaïque la naissance du Christ, la mère de Dieu portant sur sa poitrine l'enfant qui apporte la vie, et l'Adoration des Mages. Quand les Perses impies dévastèrent toutes les villes de l'empire romain et de la Syrie..., à leur arrivée à Bethléem, ils virent avec étonnement les images des mages persans, observateurs des astres, leurs compatriotes. Par respect et par affection pour leurs ancêtres, les vénérant comme s'ils étaient vivants, ils épargnèrent l'église. » *Bethléem*, p. 128. La basilique n'eut pas à souffrir des invasions musulmanes. L'abside sud, tournée vers la qiblah, fut offerte au calife Omar qui épargna l'église (638).

Avec l'établissement du royaume latin s'ouvrit pour la basilique de Bethléem une ère de prospérité. Baudoin Ier, puis Baudoin II y furent couronnés. Des liens étroits s'établirent entre les Grecs de Constantinople et les Latins dès Baudoin III, qui avait épousé la nièce de Manuel Comnène. (1158), Baudoin III s'étant rendu l'année suivante au camp impérial de Mopsueste, sans doute en compagnie de Raoul, évêque de Bethléem et chancelier du royaume, des projets relatifs à la décoration de la basilique durent être élaborés de concert avec Manuel. Aussi bien le temps était à l'union et des négociations directes mettaient en contact Rome et Byzance. « C'est pendant que ces négociations battaient leur plein que l'on travaillait à décorer la basilique de Bethléem. Il est fort possible qu'en adoptant comme sujets d'ornementation les anciens conciles provinciaux et les sept premiers œcuméniques, base d'une entente commune entre les deux Églises, ont ait obtempéré à un désir du Comnène... Ce syncrétisme gréco-latin se manifestait d'une autre façon dans les noms des ancêtres du Christ rangés au-dessus des conciles, et dont les uns étaient transcrits en lettres grecques, et les autres, comme on est encore à même d'en juger, en lettres latines... Dans toute cette décoration, l'Orient et l'Occident ont été mêlés à dessein et comme à plaisir. Rien n'est plus suggestif à cet égard que la double signature de l'artiste Basile à qui l'on doit la composition des mosaïques de la nef : du côté nord, BASILIVS PICTOR, du côté sud les lettres B et C, abréviation de BACIΛEIOC. Cf. *Bethléem*, p. 160-165. Les colonnes de la basilique étaient ornées de peintures représentant des saints dont les têtes nimbées se détachaient sur fond bleu. On a quelque peine aujourd'hui à en saisir les traits à demi-effacés, et à déchiffrer les inscriptions bilingues qui les accompagnaient; il semble évident qu'au choix de ces bienheureux « ont présidé des préférences qui s'expliquent par l'attachement à un rite ou à une nationalité. » *Bethléem*, p. 174.

L'effondrement du royaume de Jérusalem ramena la domination musulmane sur Bethléem. La basilique fut d'ailleurs respectée par Saladin et jusqu'en 1400, les Latins et les Orientaux y furent tolérés. Au XVe siècle les dégradations commencent. La décoration subit de graves dommages; les parois collatérales sont dépouillées de leur revêtement de marbre; la toiture devient ruineuse, et c'est à grand'peine que la diplo-

matie occidentale obtient des Turcs la faculté de procéder aux réparations les plus urgentes. La Porte semble d'ailleurs n'avoir d'autre préoccupation que de diviser plus profondément les différents rites qui se partagent le sanctuaire : jusqu'en 1634, toutefois, les Latins conservent l'usage de l'autel de la Nativité dont ils sont dépouillés au profit des Grecs. Les énergiques représentations de Louis XIV au sultan rendent le sanctuaire aux Latins (1689). Il est à nouveau octroyé aux Grecs en 1757. Ceux-ci, en 1842, restaurèrent la charpente et le pavement, et recouvrirent de badigeon les inscriptions latines des mosaïques, témoins gênants de la possession franque. Aujourd'hui encore, les Grecs ont seuls l'usage de l'autel de la Nativité. Signalons enfin la démolition, en 1918, du mur qui séparait la nef du chœur et n'a jamais été qu'un « contresens de mauvais bâtisseur ». Cf. *Rev. bibliq.*, 1918, p. 552. On trouvera tous les renseignements désirables au sujet du sanctuaire dans l'ouvrage des PP. Vincent et Abel, *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, Paris, Gabalda, 1914.

Fr. A. Barrois, O. P.

BETHSAMÈS. — Dans le *Dictionnaire* on a déjà discuté, t. I, 2ᵉ, col. 1731-1736, l'identification et l'histoire scripturaire de l'ancienne cité de ce nom située au sud de la Palestine. Depuis que cet article a été écrit, le pays a été fouillé par le *Palestine exploration Fund*, sous la direction du distingué explorateur de Crète, Dʳ Duncan Mackenzie, en 1911-1912. Il est donc nécessaire de donner un bref aperçu du résultat de ces fouilles : elles ont jeté une nouvelle lumière sur une très ancienne colonie d'importance considérable au point de vue stratégique et agricole.

Bethsamès, sur la route directe de Jérusalem aux villes du nord appartenant aux Philistins, était située au point où la chaîne montagneuse occidentale de Juda commence à rencontrer les collines de la Séphélah et où, se dirigeant vers le Sud, le Wadi Bulus s'écarte du Wadi Surar, l'ancienne vallée de Sorec. Le Tell situé à l'embranchement des deux vallées a deux sommets, ʿAin Šems à l'Est et Rumeileh à l'Ouest, séparés par une dépression au-dessus de laquelle passait une ancienne route. Les deux sommets aujourd'hui sont inhabités, mais celui de l'Est fut occupé jusqu'à une date récente, celui de l'Ouest ne le fut que jusqu'à une époque très ancienne. Rumeileh était donc l'antique cité, le site à fouiller, et son long abandon facilitait singulièrement la tâche.

Le premier résultat de cette fouille fut de déterrer, sur toute son étendue, le mur d'enceinte; toutefois, il faut excepter le coin sud-ouest où des constructions byzantines empêchèrent les travaux. Le mur avait environ 2 m. 50 d'épaisseur; il était construit en majeure partie de briques séchées au soleil, et avait à la base deux ou trois rangs de pierres massives grossièrement taillées. Sa forme était quelque peu irrégulière et comportait de nombreuses saillies et de nombreux bastions dans un but de défense — un de ceux-ci au coin nord-est, mesurait 9 mètres sur 6. Au milieu du côté sud on découvrit une porte fortifiée du type asiatique habituel : c'était une ouverture plutôt étroite, à laquelle on aboutissait par un long passage qui pouvait être aisément défendu des remparts et des tours placés de chaque côté. La cité murée était de forme ovale, mesurant 200-220 mètres d'Est en Ouest, et environ 150 du Nord au Sud, de telle sorte que toute la superficie était de 3 hectares 1/2, en accord avec celle d'autres anciennes cités chananéennes comme Jéricho et Tell Zakariya. Cette ancienne ville fortifiée disparut dans une terrible catastrophe ; elle fut détruite par un incendie. La ville qui s'éleva sur ses ruines était ouverte, sans murailles. Elle aussi, à une date postérieure, eût à subir le sort de celle qui l'avait précédée.



61. — Vue générale du site de Bethsamès.

Les fouilles faites au moyen de sondages à l'intérieur de la cité révélèrent trois étages distincts et continus, nettement différenciés entre eux par les poteries qu'on y trouva. L'étage le plus ancien et le plus bas, d'une épaisseur de 4 à 5 pieds, remonte aux toutes premières colonies, probablement 2 000 avant Jésus-Christ, et les dépôts chananéens de la partie supérieure sont mêlés d'apports de la Grèce, de Chypre et de l'Égypte qui nous amènent à la fin du xve siècle. L'étage du milieu, épais de 5 à 6 pieds, couvre la période du xve au xie siècle, et est marqué par la présence de terres cuites peintes d'origine philistine au milieu des poteries chananéennes, et l'absence de spécimens de la Grèce, de Chypre et de l'Égypte. Dans le dernier étage, le plus proche de la surface, il y a absence complète de produits



62. — Porte sud du mur d'enceinte.

philistins, et nous nous trouvons dans la période israélite qui dura apparemment du xie au viie siècle.

Le contenu de deux grottes du côté est de la colline, et d'une vaste nécropole, au nord-ouest, corrobore les conclusions établies d'une manière plus précise par la continuité des étages dans la cité même, et nous donne un intéressant surcroît d'information au sujet des anciens habitants de Bethsamès. Les grottes du côté est furent occupées d'abord par des Troglodytes à une époque reculée du troisième millénaire. Les dépôts de cette période sont recouverts d'une couche de mortier sur laquelle on trouva, dans une de ces grottes, quantité de poteries indigènes, ainsi que des apports de Chypre, de Crète et un coffret égyptien en albâtre de la XVIIIe dynastie. C'est apparemment à cette période, le xve siècle, alors que le mur de la cité recevait sa forme définitive, que le plafond de ces grottes s'écroula, mais non point d'une façon telle qu'il empêchât les habitants d'y pénétrer par la suite.

La plus grande de ces grottes, dans la nécropole nord-ouest, se présente comme un remarquable pendant du four crématoire néolithique de Gézer. On y trouva de nombreux os calcinés. Mackenzie préfère attribuer ces traces de feu aux repas funèbres, cela à cause de la découverte de quelques os de mouton dans les grottes; néanmoins il semble plus probable qu'elles attestent la pratique de l'incinération à une période éloignée. Cette grotte servit aussi de lieu d'inhumation pendant la période égyptienne, et les trouvailles qui y furent faites : statuettes d'Astarté, Bès, Isis, Scarabées, etc... que ne dépare aucun objet suggérant des attaches babyloniennes ou égéo-crétoises, indiquent que Bethsamès fut alors soumise à la domination égyptienne. Cette grotte de Troglodyte avait une entrée naturelle sur le côté, entrée qui fut supprimée par un puits percé à travers la voûte. Le second type de tombe que l'on trouve dans la nécropole de date postérieure a aussi une ouverture cylindrique, et l'on accède de cette ouverture jusqu'à la chambre funéraire par un tunnel en plan incliné. La chambre funéraire était de forme rectangulaire, avec une sorte de divan le long des murs et une entrée en forme de porte miniature, fermée par une dalle de pierre qu'un cylindre de pierre roulé tout contre tenait en place. Ce type de tombe ne fut trouvé dans un étage sémitique ni à Gézer ni ailleurs, en Palestine, et il était considéré jusqu'à ce jour comme appartenant exclusivement à la période romaine. Il a donc été particulièrement intéressant de le trouver ici associé à des poteries sémitiques d'époque récente, de l'époque vraisemblablement des rois juifs. La découverte dans une autre tombe d'un vase creux et plat, portant une inscription de trois lettres, et celle d'un sceau rond avec deux lignes de caractères semblables à ceux de l'inscription de Siloé, montrent que nous avons ici une nécropole qui était utilisée par les Israélites vers la fin du huitième siècle. Les lampes découvertes appartiennent à la période sémitique la plus récente et montrent des traces d'usage.

Deux autres découvertes d'un caractère remarquable furent faites au centre de l'ancienne cité : cinq piliers de pierre, ou *maṣṣêbôth*, non point debout comme à Gézer, mais violemment jetés bas et l'un d'eux cassé en deux, et, près de la porte sud, un puits dans lequel les explorateurs, quoiqu'ils aient creusé à une profondeur de vingt mètres, ne trouvèrent pas d'eau. Les cinq piliers de pierre, quoique trouvés en haut d'une couche de période israélite, étaient directement au-dessus d'une chambre funéraire comme les piliers semblables trouvés à Gézer. Cet endroit était, selon toute probabilité, un haut-lieu, et l'on peut au moins supposer que les piliers avaient été placés à l'origine à un niveau plus bas, et qu'ils furent surélevés à mesure que la cité elle-même s'éleva, au cours des âges. Un cercle de pierre, situé dans la couche datant des Philistins, tranchant sur les poteries d'une période plus ancienne trouvées par dessous, indiquait l'endroit par où on descendait à la chambre funéraire. La position du puits près de la porte sud et l'absence d'eau rendent au moins très probable que c'était réellement un tunnel, semblable à ceux mis à jour à Jérusalem, Gabaon et Gézer. Ils communiquaient avec une chambre située hors des murs de la ville, et permettaient ainsi aux habitants en temps de siège, de se munir d'eau à une source extérieure.

Les fouilles nous permettent de retracer l'histoire de Bethsamès depuis les Troglodytes et la période chananéenne jusqu'à la domination égyptienne au xve siècle. C'est probablement à cette époque que le grand mur a reçu sa forme définitive. Alors commença la période des Philistins, marquée par un développement indépendant de culture égéenne, et terminée

probablement par la destruction du mur et le premier incendie de la cité au XIe siècle. Il est possible que cette destruction de la cité, que les Israélites conquérants n'avaient pas fortifiée, doive être attribuée aux Philistins eux-mêmes, qui envahirent la partie sud de Juda et prirent Bethsamès pendant le règne du roi Achaz, comme nous l'apprend II Par., XXVIII, 18. Selon une autre hypothèse le second incendie serait l'œuvre de Sennachérib quand les Assyriens envahirent Juda sous Ézéchias. Au sujet de la destruction du haut-lieu durant la période israélite, on se demande si elle a eu lieu avant ou pendant le règne du roi Josias qui « profana tous les hauts-lieux où les prêtres sacrifiaient, depuis Gabaa jusqu'à Bersabée » (II Reg., XXXIII, 8). L'ancien site resta inhabité au moins depuis la période de la captivité jusqu'à aujourd'hui, si nous exceptons l'édifice élevé au coin sud-est à l'époque byzantine. Quoique Thiersch croie que ce bâtiment soit simplement un Khan, il est plus probable, à cause d'une



63. — Divers types de poteries trouvées à Bethsamès.

colonne qu y fut découverte, que c'était un monastère, érigé peut-être pour rappeler l'endroit où l'Arche du Seigneur se reposa pour la première fois à son retour de chez les Philistins.

Bibliographie. — Les rapports de Mackenzie : *Annual of the Palestine exploration Fund*, t. I, 1911, p. 41-94, t. II, 1912-13. Cf. *Palestine exploration Fund*, 1911, p. 132-134, 139-142, 169-172, 1912, p. 125-127, 171-178. — H. Vincent, *Les fouilles anglaises d'Ain-Sems*, *Rev. bibliq.*, 1912, p. 111-115, 1913, p. 96-99. — H. Thiersch, *Archäologischer Jahresbericht, Ain-Schems*, *Zeitschr. Deut. Pal. Ver.*, 1913, p. 60-64, 1914, p. 61. P. Thomsen, *Bethsemes*, *Reallexikon der Vorgeschichte*, t. II, 1925, p. 5-7.

E. Power, S. J.



64. — Haut-Lieu (?) de Bethsamès.

BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT.

— I. Les textes. II. Leur interprétation : 1. Le blasphème en lui-même; 2. Sa non-rémission. Bibliographie.

I. Les textes. — Le blasphème contre le Saint-Esprit figure, Matthieu, XII, 31-32; Marc., III, 28-30; Luc, XII, 10. Ces textes posent d'abord un problème de critique littéraire.

Matt., XII, 31-32.	Marc., III, 28-29.	Luc., XII, 10.
C'est pourquoi je vous le dis, tout péché et blasphème sera remis aux hommes; mais le blasphème contre l'Esprit ne sera pas remis. Et quiconque parlera contre le Fils de l'homme, cela lui sera remis; mais celui qui parlera contre l'Esprit-Saint, cela ne lui sera pas remis, ni dans ce siècle-ci ni dans le siècle à venir.	En vérité je vous le dis, tous les péchés seront remis aux fils des hommes, même les blasphèmes, tant qu'ils en auront proférés; mais quiconque blasphèmera l'Esprit-Saint, n'en aura jamais le pardon, étant sous le coup d'un péché éternel.	Et quiconque parlera mal du Fils de l'homme, il lui sera pardonné; mais celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera pas pardonné.

On voit en gros comment le problème se pose. Matthieu a deux sentences, Marc et Luc n'en ont qu'une. Marc a Matt., 31 et Luc, Matth., 32. De plus, chez les deux premiers, le *logion* sur le blasphème contre le Saint-Esprit se lit dans le récit d'une discussion avec les scribes, chez le troisième dans une instruction aux disciples. C'est plus qu'il n'en fallait pour donner le branle aux hypothèses.

D'après Wellhausen, Matt., 32, serait issu de Marc. Plus précisément, Marc, qui portait, primitivement : tous les blasphèmes *contre* les fils des hommes, serait devenu dans la source commune de Matt. et de Luc : Tous les blasphèmes contre le Fils de l'homme, à savoir Jésus. Matth aurait joint la sentence qu'il trouvait dans sa source (Q) à celle qu'il lisait dans Marc, sans prendre garde que, dans le contexte où il l'introduisait, la sentence de Q devenait un non-sens. Le blasphème contre le Saint-Esprit, en effet, y devient, lui aussi, un blasphème contre le Fils de l'homme, *Das Evangelium Matthæi*, Berlin, 1904, p. 62 sq.; Alf. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1907, t. I, p. 711. Il saute aux yeux que Wellhausen n'a pas compris Matt., où le blasphème contre le Saint-Esprit n'apparaît pas comme un blasphème contre le Fils de l'homme, mais contre Jésus, ce qui n'est pas du tout la même chose. Les conjectures littéraires où cette méprise a contribué à l'engager sont assez voisines; cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 244.

Moins purement littéraire et beaucoup plus étudiée, l'explication proposée par H. Leisegang vaut d'être analysée avec quelque détail. Le *logion* sur le

blasphème contre le Saint-Esprit circulait sous une double forme, celle de Marc-Matth., 31 et celle de Matt., 32-Luc. C'est un fait. L'opinion générale est que Matt., 31 vient de Marc et que Matt., 32-Luc, se trouvait déjà dans leur source commune, Q. C'est pareillement l'opinion générale que Marc-Matt., 31, est primitif par rapport du moins à Matt., 32-Luc. Bousset a prouvé que Fils de l'homme, comme titre de Jésus, était une création de la communauté judéo-chrétienne. Il est enfin vraisemblable que Matt., 32-Luc n'est qu'une transformation de Marc, par substitution de Jésus à Dieu comme objet du blasphème. Cette substitution, nous la voyons s'accomplir en grand au sein du christianisme hellénistique.

Attachons-nous donc à Marc, qui nous offre notre *logion* sous la forme relativement primitive. La sentence sur le blasphème contre le Saint-Esprit nous apparaît chez lui comme n'ayant aucun lien réel avec le contexte. En effet rien, dans Marc, ne nous a préparés à cette idée que Jésus chasse les démons par Saint-Esprit, et que les Scribes viennent de blasphémer contre le Saint-Esprit. Le rédacteur s'en est rendu compte, lui auquel nous devons ce tardif essai d'explication : « Car ils disaient : il a un esprit impur », v. 30.

Cette préparation, qui manque dans Marc, nous la trouvons chez Matt.-Luc. Matt. porte au c. XII, 28 : « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons... », et Luc au c. XI, 20 : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons... » L'esprit de Dieu, le doigt de Dieu, ce ne sont pas là formules équivalentes. L'Esprit de Dieu est suspect d'avoir été choisi justement pour amener la sentence sur le blasphème, qui suit dans Matt. Luc n'avait pas cette préoccupation et sa formule, plus rare, par le doigt de Dieu mérite d'être préférée.

Elle ne doit cependant pas être primitive. Nous attendions par le Nom de Dieu ou par le Saint Nom. C'est la seule formule qui réponde à la doctrine et à la pratique juives en matière d'exorcismes. C'est par le Nom de Dieu que ces exorcistes juifs, auxquels Jésus lui-même s'assimile, chassaient les démons. Tout devient clair si nous substituons dans Marc le Nom de Dieu à l'Esprit de Dieu, le Saint Nom au Saint-Esprit. Le blasphème contre le Saint-Esprit qui ne sera pas remis, c'est le blasphème juif contre le Nom de Dieu, que la Loi punissait de mort.

Concurremment avec ce *logion* d'inspiration purement juive et peu intelligible aux gentils, circulait dans les milieux hellénistiques une autre parole qui opposait au blasphème pardonnable contre le « terrestre » Jésus le blasphème sans rémission contre le « supra-terrestre » Esprit-Saint. Cette seconde sentence contamina la première jusque dans Marc et se fit admettre comme *logion* distinct dans Q. Matth., l'introduisit non sans en modifier le sens, à la suite de la sentence de Marc, dans son récit du conflit avec les scribes. Luc l'utilisa, avec son sens original, dans un contexte tout différent.

Cette critique est adroite et assez bien liée. Les assertions contraires aux faits n'y abondent pas moins en compagnie de suppositions gratuites. Il suffira de signaler les plus notables. Fils de l'homme est un titre beaucoup trop modeste et, dans les Évangiles, de signification trop diverse et souvent obscure pour qu'on y puisse voir une création de la communauté judéo-chrétienne et l'expression caractéristique de la foi en Jésus ressuscité. Sa présence dans Matt., 32-Luc, est plutôt un signe d'archaïsme. Où voit-on que Jésus se soit jamais servi de Nom de Dieu pour chasser les démons? Ni lui ni ses adversaires n'assimilent vraiment son cas à celui des exorcistes juifs.

Aussi bien l'argumentation de Leisegang, en ce point repose-t-elle sur une confusion. Ici comme partout chez Marc (cf. Marc, I, 22, 27; II, 10;, III 15;, XI 18, sq.) le débat entre Jésus et ses adversaires porte sur l'ἐξουσία en vertu de laquelle il fait ce qu'il fait. L'usage du Nom de Dieu appartient à un autre plan, qui est celui de la procédure extérieure. Cette ἐξουσία, que les scribes rapportent à Beelzeboub, ressortit en réalité au Saint-Esprit. Cette référence au Saint-Esprit dont s'étonne L., paraîtra toute naturelle à qui se souvient de Marc, I, 9-13, et des oracles messianiques de l'Ancien Testament.

L. donne à notre *logion* dans Luc un sens qui n'est ni nouveau ni en soi inacceptable, et qu'il lui plaît d'appeler hellénistique. Nous verrons cependant plus loin qu'étant donnée la place précise du *logion* dans son contexte, ce sens se révèle impossible. En tout cas, la conception du Saint-Esprit comme principe du prophétisme en Jésus et dans ses disciples, n'est pas spécifiquement hellénistique. La Pentecôte, l'histoire d'Ananie et de Saphire, pour ne pas remonter plus haut, appartiennent aux tout premiers temps de l'Église hiérosolymitaine.

Nos textes subsistent donc tels qu'ils sont et pour ce qu'ils se donnent. A propos de Matth., 32, le P. Lagrange fait cette juste réflexion : « Il n'y a... aucune difficulté à admettre que les deux sentences soient originales dans Matt., (la seconde n'étant pas une simple transformation ou variante de Marc). En effet la seconde sentence a sa raison d'être comme une application spéciale de la proposition générale, application qui rattache cette proposition à l'épisode précédent. Et c'est précisément ce que Marc (le rédacteur de Leisegang n'est qu'un *deus ex machina*) fait de son côté par la réflexion du v. 30 », (*Évangile selon saint Mathieu*, p. 244). La présence de notre *logion* chez Luc dans un autre contexte et qu'on juge communément moins satisfaisant, si elle nous étonne, ne nous autorise cependant pas à un retranchement. Pourquoi Jésus, prévoyant que ses disciples pourraient le renier, ne leur aurait-il pas appliqué la sentence prononcée ailleurs à l'adresse des scribes?

II. Leur interprétation. — On connaît le mot de saint Augustin, *Sermo* LXXI, *De verbis Domini : Dico charitati vestræ, forte in omnibus sanctis Scripturis, nulla major quæstio, nulla difficilior invenitur*, (*P. L.*, t. XXXVIII-XXXIX, col. 450). C'est la non-rémission du blasphème contre le Saint-Esprit qui a surtout préoccupé les Pères. Leur exégèse est en partie dominée par le souci de l'expliquer. Il s'impose, au contraire, de séparer les deux questions, celle de la nature du blasphème contre le Saint-Esprit et celle de sa non-rémission.

1. *Le blasphème en lui-même.* — *a*) *Dans Marc.* — Le point précis du débat entre Jésus et les Scribes est donc celui de la qualité et de la provenance de son ἐξουσία sur les démons. C'est celle de Beelzéboub en personne dont il est possédé, assurent certains, tandis que d'autres préfèrent dire : Il la tient du prince des démons. Marc condense ces deux explications dont la forme seule diffère, en une formule unique où πνεῦμα peut être personnel ou impersonnel. Il a un esprit impur (impur opposé à saint). Par ces propos, les scribes blasphèment contre le Saint-Esprit, cette ἐξουσία étant en réalité la sienne. Ceci suffit déjà à nous donner une idée générale de notre blasphème. Matt. vient la préciser très opportunément et c'est la meilleure justification de son texte.

b) *Dans Matthieu.* — Il s'agit de Matt., 42. Parler contre le Fils de l'homme équivaut à blasphémer et blasphémer dans l'Écriture, s'entend de paroles injurieuses contre Dieu. D'autre part, l'un et l'autre blasphème, contre le Fils de l'homme et contre l'Esprit-Saint, y sont censé prononcés contre Jésus, ce qui suppose

en lui une dualité d'aspects qui ont tous deux rapport à Dieu. Devons-nous penser à cette dualité fondamentale que pose en Jésus la coexistence, dans l'unité d'une même personne, de la nature humaine et de la nature divine? Le blasphème contre le Fils de l'homme consisterait en d'injurieuses paroles contre l'humanité de Jésus, le blasphème contre le Saint-Esprit en d'injurieuses paroles contre la divinité de Jésus. C'est bien ainsi que saint Hilaire, *Comment. in Matthæum*, c. XII, semble l'avoir compris : *Nam, cum cætera dicta gestaque liberali venia relaxentur, caret misericordia vi Deus negator in Christo... Quid enim tam extra veniam est quam in Christo negare quod Deus sit et consistentem in ea paterni Spiritus substantiam adimere...?* (*P. L.*, t. IX, col. 989.) Il interprète donc Esprit-Saint, non pas comme nom personnel, mais comme un nom commun et désignant en Jésus la nature divine elle-même. Cette exégèse serait possible si nous avions, au lieu d'Esprit-Saint, Esprit de Sainteté, comme Romains, I, 4. Mais la version syriaque sinaïtique elle-même qui, pour Marc et Luc, a Esprit de sainteté, porte ici Esprit-Saint. Or, comme le remarque saint Thomas, Esprit-Saint ne peut s'entendre que de la personne divine de ce nom. L'antithèse nature humaine — nature divine en Jésus ne peut donc guère être alléguée pour expliquer nos deux blasphèmes.

Fils de l'homme doit qualifier ici, non pas tant l'humanité de Jésus comme telle, que cette κένωσις qui faisait, au dire de saint Paul, le commun scandale des Juifs et des Grecs. Et puisqu'il s'agit de Juifs, disons plutôt qu'il évoque tout l'écart existant entre l'apparence extérieure de Jésus et les idées courantes sur le Messie, et que l'Écriture elle-même semblait couvrir de son autorité. Scandalisés par l'humilité de cette apparence, qui n'en correspondait pas moins au vrai dessein de Dieu, les Juifs y trouvaient la matière d'injurieuses paroles par où ils déniaient à Jésus la qualité de Messie. Tel est, un peu éclairci quant à l'expression, le sentiment général des Pères, dont saint Jérôme est l'interprète quand il écrit, *Comment. in Matthæum*, c. XII : *Qui verbum dixerit contra Filium hominis, scandalizatus carne mea et me hominem tantum* (mieux vaudrait *hominem communem*) *arbitrans, quod filius sim fabri et fratres habeam, Jacobum et Joseph et Judam, et homo vorator et vini potator sim, talis opinio et blasphemia, quanquam culpa non careat erroris, tamen habet veniam propter corporis vilitatem* (*P. L.*, t. XXVI, col. 81). Comprenons que ce blasphème contre Jésus est un blasphème contre Dieu et même contre l'amour de Dieu, blasphème à certains égards plus odieux que le blasphème même contre le Saint-Esprit. Car c'est Dieu, c'est l'amour et la miséricorde de Dieu très spécialement qui ont voulu cette *vilitas corporis* dans son Christ. Mais cette *vilitas corporis* n'en est pas moins propre à dérouter les Juifs, et leurs blasphèmes s'accompagnent d'une erreur en partie coupable, en partie excusable.

A ce blasphème contre le Fils de l'homme, saint Jérôme oppose le blasphème contre l'Esprit-Saint en Jésus. Il écrit au même endroit : *Qui autem manifeste intelligens opera Dei, cum de virtute negare non possit, eadem stimulatus invidia, calumniatur et Christum, Dei Verbum, et opera Spiritus Sancti dicit esse Beelzebub, isti non dimittetur. Opera Spiritus Sancti* répond à *opera Dei. Spiritus Sanctus* vaut donc *Deus*, ce qui veut dire que la personne du Saint-Esprit ne figure ici que par appropriation. La clausule *Dei Verbum* traduit une circonstance de fait qui demeure en dehors de la pensée principale. Essentielles, en revanche, sont les formules *manifeste intelligens* et *eadem stimulatus invidia*. Elles s'opposent à *scandalizatus carne mea* et à *erroris* du blasphème contre le Fils de l'homme. *Manifeste intelligens opera Dei et erroris* se réfèrent respectivement à des différences dans la matière même du blasphème, à savoir, dans un cas, Dieu se manifestant clairement en des œuvres divines et, dans l'autre cas, Dieu ne se manifestant qu'obscurément en l'humaine bassesse de son Christ. En relation avec ces différences objectives apparaissent des différences subjectives non moins nettement accusées : *Eadem stimulatus invidia* d'une part, *erroris* d'autre part. *Eadem... invidia :* il y avait déjà de l'envie dans le premier blasphème; mais ici, c'est bien autre chose. Cette fois encore, saint Jérôme ne fait que traduire la pensée de la généralité des Pères; cf. Knabenbauer, *De peccato in Spiritum Sanctum quod non remittatur*, dans *Revue bibliq.*, t. I (1892), p. 161 sq. Se référant à l'interprétation de saint Jérôme rapportée ci-dessus, le P. Lagrange écrit : « Une pareille distinction n'était pas en somme au-dessus de l'intelligence des Pharisiens. Ils avaient jugé Jésus fort inférieur à leur idéal temporel des Maîtres. Soit! Mais quand il agissait en vertu de l'Esprit de Dieu, pour chasser des esprits mauvais et ennemis de l'homme et de sa dignité, il ne fallait pas en faire un complice de Satan. Tel est le péché » (*Évangile selon saint Mathieu*, p. 215).

Quelques interprétations divergentes sont, cependant, à mentionner. La plus notable est celle de saint Augustin. Nous la trouvons formulée avec une clarté particulière dans le *Sermo* LXXI, *De verbis Domini* : *Ipsa ergo impænitentia est Spiritus blasphemia quæ non remittetur neque in hoc sæculo neque in futuro. Contra enim Spiritum Sanctum, quo baptizantur quorum peccata omnia dimittuntur et quem accepit Ecclesia ut, cui dimiserit peccata, dimittantur ei, verbum valde malum et nimis impium sive cogitatione, sive etiam lingua, dicit quem patientia Dei eum ad pænitentiam adducet, ipse, secundum duritiam cordis sui et cor impænitens, thesaurizat sibi iram in die iræ et revelationis justi judicii Dei...* (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 455 sq.). Il se peut que l'impénitence soit la suite naturelle et providentielle du blasphème contre le Saint-Esprit, mais il est impossible d'y voir ce blasphème lui-même tel qu'il est défini, Matt , XII, 31-32.

Origène, *Comment. in Joannem*, t. II, propose l'explication suivante : *Et fortasse non propterea ei qui Spiritum Sanctum peccaverit non ignoscitur, quod ipse Christo sit honoratior eique anteponatur. Sed quod omnia in quibus est ratio Christo participant, quibus, cum peccatis discedunt, venia datur; eos autem qui Sancto Spiritu digni judicati sunt non consentaneum sit veniam consequi cum tanto et tali instinctu et, ut ita dicam, inspiratione in malum iterum relabentes et consilia Spiritus Sancti, qui in eis inest, respuentes* (*P. G.*, t. XIV, col. 130). Ce que saint Thomas, *Catena aurea in Lucæ evangelium*, c. XII, commente ainsi : *Viri quidem antiqui studiosus Origenes et Theognostus hanc conscribunt esse Spiritus Sancti blasphemiam, quando qui digni reputati sunt dono Spiritus Sancti per baptismum regrediuntur ad peccandum; ob hoc enim aiunt illos nec veniam obtinere, prout Paulus dicit*, Hebr., VI : *Impossibile est eos qui facti sunt participes Spiritus Sancti et prolapsi sunt, revocari ad pænitentiam.* Cette conception du blasphème contre le Saint-Esprit, inspirée, comme celle de saint Augustin, par le souci d'expliquer sa non-rémission est manifestement inapplicable aux scribes et aux pharisiens.

c) *Dans Luc.* — La sentence sur le blasphème contre le Saint-Esprit se présente chez lui comme une précision apportée au v. 9 : « Et quiconque me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu. » Ce reniement de Jésus peut se produire sous une double forme. La première, pardonnable, consiste à parler mal (blasphémer) contre le Fils de l'homme, la seconde, sans rémission, à blasphémer contre l'Esprit-Saint. Ce sont les deux blasphèmes que nous con-

naissons par Marc et Matthieu, mais que le contexte, dans Luc, nous oblige à considérer comme susceptibles d'être proférés par les disciples. Sous réserve de cette différence, la pensée semble bien être la même et les blasphèmes de Luc foncièrement identiques à ceux de Matt , 32. A propos de ce reniement pardonnable qui consiste à parler mal du Fils de l'homme, on songe au triple reniement de Pierre.

Un certain nombre d'exégètes, parmi lesquels le catholique P. Schanz, considérant d'une part comme anormale l'application de ce *logion* aux disciples et alléguant d'autre part que le Saint-Esprit figure en cet endroit de Luc comme parlant dans les disciples (v. 11-12), l'entendent de ceux qui tourneraient en dérision les discours inspirés des témoins de Jésus; cf. *Didachè*, xi, 7 sq., qui ne fait d'ailleurs aucune allusion à Luc. A la vérité, cela ne modifierait pas aussi profondément que semble le croire Leisegang la nature du blasphème contre le Saint-Esprit tel qu'il apparaît dans Marc-Matthieu. Quoi qu'il en soit cette interprétation ne serait possible que si notre *logion*, au lieu de venir après le v. 9, se trouvait placé après le v. 12.

En résumé, le blasphème contre le Saint-Esprit nous apparaît partout comme un péché très déterminé, c'est un blasphème et donc un péché de parole. C'est un blasphème contre Jésus homme, mais par opposition au blasphème contre le Fils de l'homme, contre Jésus investi de pouvoirs manifestement divins. C'est par suite un blasphème pleinement conscient et de vraie malice. C'est un blasphème enfin sous sa forme la plus radicale puisqu'il rapporte à Beelzeboub ce qui ressortit à Dieu.

2. *Sa non-rémission.* — La formule de Matthieu : ni dans ce siècle-ci ni dans le siècle à venir signifierait, d'après quelques exégètes, ni dans le temps présent ou pré-messianique, ni dans le temps à venir, c'est-à-dire messianique ou chrétien (cf. W. F. Adeney, art. *Blasphemy*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edinburg, t. i, 1906). Mais dans le judaïsme contemporain de Jésus, le siècle à venir s'entendait du « monde que Dieu devait inaugurer après le temps du Messie et la résurrection des corps » (M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 158 sq.). Les évangiles ne le comprennent pas autrement; cf., Matt., xiii, 39 sq.; xxiv, 3; xxviii, 20; Marc., x, 30; Luc., xviii, 30; xx, 35. Pour le sens, Matt. équivaut donc à Marc qui dit : « Jamais », étant sous le coup d'un péché éternel. Luc écrit simplement : « Il n'en aura pas le pardon. » C'est la même idée.

Strack-Billerbeck rappellent à ce propos que le juda sme talmudique distinguait trois sortes de péchés. Certains pouvaient être expiés et pardonnés dans ce monde; d'autres dans le monde à venir, soit que le feu de Gehinnon eût cette efficacité, soit que la miséricorde de Dieu intervînt directement; d'autres enfin, pour lesquels il n'existait pas de propitiation, ne devaient l'être ni dans ce monde ni dans l'autre (*Das Evangelium nach Matthäus erklaütert aus Talmud und Midrasch*, München, 1923, p. 636 sq.). La formule : ni dans ce siècle-ci ni dans l'autre, qui est particulière à Matthieu, l'évangéliste des Juifs, pouvait lui avoir été suggérée par cette terminologie rabbinique, sans que nous soyons autorisés à lui attribuer pour autant la doctrine même à laquelle elle se réfère.

Dans la non-rémission du blasphème contre le Saint-Esprit on peut distinguer son motif et sa nature même.

a) Son motif. — La pensée, aussi bien des exégètes modernes que des Pères et des anciens commentateurs, est, peut-on dire, unanime. Le P. Knabenbauer traduit ainsi celle des interprètes catholiques (art. cit., p. 165) : *Enuntiatur eam non iri remissum. Id autem evenire potest vel quia Christus prævidit eos qui illam blasphemiam commiserint de facto non esse acturos pænitentiam, vel quia Deus statuit illis qui tanta malitia et obduratione sese tradiderint in reprobum sensum non dare gratias adeo efficaces, ut a diabolica illa pravitate ad pietatem revertantur.* Parlant en pur critique, M. Alfred Loisy, traduit la même idée en termes particulièrement suggestifs : « L'impossibilité du pardon est absolue en ce sens, que l'endurcissement de ceux qui pèchent contre l'Esprit-Saint est prédestiné à un châtiment certain et inévitable. Les chances morales d'une conversion ne sont pas envisagées; on les tient d'ailleurs pour si précaires, qu'elles n'entrent pas en compte » (*Les évangiles synoptiques*, t. i, p. 743). Ainsi rejoint-on l'idée de saint Augustin. Le motif de cette non-rémission du Blasphème contre le Saint-Esprit, c'est concrètement et pratiquement l'impénitence. Non pas toutefois que l'impénitence soit ce blasphème lui-même, mais il en est la suite naturelle et providentielle. Providentielle, à cause de l'excès de malice qu'il renferme; naturelle, parce qu'il représente, à raison de sa matière objective comme des dispositions subjectives qui s'expriment en lui, une attitude d'âme tellement radicale qu'on ne voit pas ce qui pourrait désormais la modifier.

b) Son caractère. — Cette non-rémission doit-elle s'entendre *absolument* ou *moralement* parlant? De nouveau les sentiments se partagent. Quelques Pères, par exemple, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Athanase vont jusqu'à écrire que le blasphème contre le Saint-Esprit est irrémissibilis, ασύγγνωστος. Exagération, verbale plutôt que réelle, que le P. Knabenbauer corrige avec Jansénius (de Gand) : *Non asseri Spiritus blasphemiam esse irremissibilem sed non remittetur, i. e. non negari remissionis possibilitatem, sed negari eventum* (Art. cité, p. 165). Mais ce point éclairci, il prend à la lettre et en rigueur le *non remittetur*, alléguant le sentiment d'un grand nombre de Pères, et les termes mêmes des évangélistes, spécialement de Matthieu et de Marc, sans doute. Toutefois, le langage des Pères demanderait à être étudié de plus près, si l'on voulait doser exactement sa rigueur réelle, laquelle, aussi bien, n'est pas niable. Cf. A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 24.

Quant à celui des évangiles, il devrait lui aussi être étudié avec plus d'ampleur et leur pensée rapprochée de celle que nous trouvons exprimée ailleurs en termes analogues, par exemple, Hébr., vi, 4 sq.; x, 26 sq. L'exégèse stricte adoptée par Knabenbauer compte toujours d'assez nombreux partisans; cf. par exemple, Jésus-Christ, Lambert, art. *Unpardonnable sin*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. ii, 1909, p. 787.

Une autre interprétation, qui entend *moralement* le *non remittetur*, a été proposée par saint Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Matthæum*, c. xii : *Eos vero qui in Spiritum Sanctum peccant, perpetuum dicit manere supplicium* (*Spiritum dicens totam Trinitatis deitatem* donc par appropriation); *datur tamen pænitentibus per Spiritus gratiam remissio. Sed magnitudinem volens Christus ostendere peccati ita dixit; non enim est peccatum quod non remittat Deus, si legitime et ex dignitate pænitentia agatur* (*P. G.*, t. lxii, col. 410). Le sentiment de saint Cyrille a été repris par saint Thomas et formulé en termes d'une précision bien supérieure, *Sum. Theol.*, IIa-IIæ, q. xiv, art. 3 : *Peccatum in Spiritum dictum irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter

sanantur. Voir dans Knabenbauer, article cité, p. 163 sq. Il semble que nulle autre formule ne rende d'aussi près la pensée de nos textes.

Concluons avec le P. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 245 : « Tel est le péché. Jésus a dit qu'il ne serait pas remis. Il ne saurait être excusé par la faiblesse humaine ou par ces circonstances qui sollicitent la miséricorde. Mais aucun auteur chrétien, regardant du côté de Dieu, n'a osé limiter sa miséricorde et, quand on regarde l'homme qui demande le pardon, personne n'a le droit de le refuser en alléguant l'Évangile. Le reste est le secret de Dieu. »

Bibliographie. — Outre les *Commentaires*, en particulier ceux qui sont cités au cours de l'article : J. Knabenbauer, S. J., *De Peccato in Spiritum Sanctum quod non remittatur*, *Revue bibliq.*, t. i, 1892, p. 151-170, et *Comment. in Evangelium sec. Matthaeum*, Paris, t. i, 1892, p. 497-494; S. Many, *Blasphème*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. i, 1895, col. 1809 sq.; W. F. Adeney, *Blasphemy*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, Edinbourgh, t. i, 1906, p. 209; J.-C. Lambert, *Unpardonnable sin*, *Ibidem*, t. ii, 1909, p. 786 sq.; A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 21-28; J. Leisegang, *Pneuma Hagion : Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, Leipzig, 1922, p. 96-112.

A. Lemonnyer.

BOUSSET. — I. Vie. — Bousset (Wilhelm) naquit le 3 septembre 1865 à Lubeck. Il était le fils aîné d'un pasteur protestant qui gardait de sa descendance huguenotte la rigidité absolue de l' « orthodoxie protestante ». Si le jeune Guillaume, par les luttes souvent âpres, dont le modeste presbytère du faubourg de Lubeck, à chaque retour en vacances, devenait le théâtre, s'émancipa bientôt du dogmatisme paternel, il en conserva toute sa vie un sentiment de vive piété qui n'était pas incompatible avec une indépendance d'esprit très fortement prononcée, puisée dans le passé glorieux de sa ville natale. Suivant la coutume presque générale de l'époque il fit ses études théologiques successivement à plusieurs facultés : Erlangen, Leipzig, Göttingen. Les tendances doctrinales des deux premières n'ont laissé aucune trace sur la formation intellectuelle de Bousset. Par contre Ritschl et son collègue Hermann Schulz, tous deux professeurs à la faculté de Göttingen exercèrent sur le jeune étudiant une emprise profonde et durable. Toutefois l'orientation définitive de ses idées, de ses études et de son enseignement ne lui vint pas de ses professeurs, mais d'un groupe de jeunes amis qui se constituait alors à Göttingen, sous l'égide de William Wrede et dont la plupart firent carrière. L'École historique *Religionsgeschichtliche Schule*, a-t-on dit, était une singulière « école ». Elle n'avait ni chefs ni même de disciples attitrés; mais par son programme et ses méthodes elle allait causer dans la théologie et l'exégèse protestante une véritable révolution. Sous l'influence lointaine et latente, mais très réelle de Wellhausen, Harnack, Lagarde et Duhm, les jeunes historiens de Göttingen — « la petite faculté » comme on les appelait — rompaient ouvertement avec la méthode ancienne qui systématisait toutes les données exégétiques dans les seules *Introduction* et *Théologie bibliques*, et ils donnaient dorénavant la première place à l'histoire dans l'explication du Nouveau Testament. Le dogmatisme protestant traditionnel faisait place à l'histoire des religions.

Parmi les adhérents les plus marquants de cette jeune école *Religionsgeschichtliche Schule*, il faut citer Trœltsch, Eichhorn, Wernle, Hermann Gunkel, Johannes Weiss, Heitmüller, Fr. Naumann, R. Reizenstein. Bousset les dépassa bien vite tous par l'ardeur de son travail, la transcendance de son intelligence et l'extraordinaire fécondité de son esprit. Dès 1890, il avait obtenu le diplôme de répétiteur (Privatdozent) d'exégèse néotestamentaire, mais il ne réussit jamais à triompher de la très forte opposition que ses idées nouvelles avaient provoquée dans le collège professoral de la faculté de Göttingen. Vingt-cinq années de méconnaissance et d'ingratitude de sa part mirent la patience de Bousset à une très dure épreuve. Mais tandis que ses amis se montrèrent très affectés de l'injustice qui lui était faite, lui-même ne se laissa pas abattre, et continua sans faiblir un labeur scientifique vraiment extraordinaire dont la longue liste de ses ouvrages peut donner une juste idée.

Malgré tous les liens qui le rattachaient à Göttingen, Bousset, après 27 ans d'attente vaine, accepta la chaire d'exégèse néotestamentaire que la faculté de Giessen lui offrit en 1916. C'est là, qu'au milieu d'une activité débordante dont le caractère jusqu'ici exclusivement scientifique s'était doublé, du fait de la guerre, de préoccupations politiques, une attaque d'apoplexie foudroyante mit une fin prématurée à sa vie, le 8 mars 1920.

En plus des nombreux ouvrages publiés presque sans intervalle, Bousset écrivait beaucoup d'articles très sérieux à titre de collaborateur régulier des principales revues de théologie et d'exégèse protestante, en particulier de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, de la *Theologische Rundschau*, de la *Christliche Welt*, de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Il confiait ses recensions qui étaient toujours marquées au coin d'une sévère justice, mais aussi d'une parfaite courtoisie pour la personne des auteurs, au *Göttingen Gelehrten-Anzeige*.

II. Ouvrages principaux publiés par Bousset. — 1891, *Die Evangelienzitate Justins des Martyrers*, Göttingen. 1892. *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Göttingen.

1894. *Textkritische Studien zum Neuen Testament* (*Texte und Untersuchungen*, t. xi, 4), Leipzig.

1895. *Der Antichrist in des Uberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen.

1896. *Die Offenbarung Johannis* (vol. xvi de la 5e édit. du *Kritisch exegetischer Kommentar über das N. T. begr.* von H. A. W. Meyer, Göttingen, 6e édit. en 1906.

1902. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 2e édit. 1906.

1903. *Volksfrömigkeit und Schriftgelehrtum*. Berlin; *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue Testament*, Berlin.

1904. *Was wissen wir von Jesus?* Halle, *Jesus* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, t. i, n° 2 et 3, Tübingen.

1907. *Der Brief an die Galater, der erste Brief an die Korinther, der zweite Brief an die Korinther* (dans les *Schriften des N. T.*) Göttingen; *Hauptprobleme der Gnosis* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes*, n° 10).

1913 *Kyrios christos* (dans les *Forschungen*, etc., n° 21); *Geschichte des Christusglaubens von den Anfangen des Christentums bis Irenœus*. Göttingen.

1915. *Judisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenœus*, Göttingen.

1916, *Jesus der Herr. Nachtrage und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos.* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Heft 25, Neue Folge 8), Göttingen.

1917, *Die Schriften des Neuen Testaments*, 3e édit.;

en collaboration avec Wilh. Heitmüller, Bousset a donné les volumes : t. I, *Die drei älteren Evangelien*, t. II, *Der Brief an die Galater; der erste und zweite Brief an die Korinther;* t. III, *Der Jakobusbrief; der Brief des Judas; der zweite Petrusbrief.*

On trouvera une nomenclature de ses nombreux articles de Revues ou de ses recensions dans les notices qui lui furent consacrées après sa mort.

Bibliographie. — *Wilhelm Bousset. Gedächtnisrede gehalten in der Universität Giessen am 9 Mai 1920 von Hermann Gunkel.* Tübingen (J. C. B. Mohr), *Wilhelm Bousset*- von R. Reitzenstein. *Aus den Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mitteilungen*, 1920. — *Professor Wilhelm Bousset als Lehrer*, par Erwin Wissmann, mars 1920.—*Wilhelm Bousset, Zum 8 März* (1921), Professor D. Herm. Schuster, Hannover-Kleefeld.

L. Thomas.

C

CADÈS. — Cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 1[a], col. 13. *Cadèsbarné.* L'identification de Cadès avec d'Aïn-Qedeis est aujourd'hui la plus généralement acceptée. ʿAïn-Qedeis, Q'deis, Gadis (*selon Palmer*, et conformément à la tendance qu'ont les Bédouins à prononcer le *qof* comme notre *g* dur) fait partie de l'ensemble de sources situées à la limite du plateau de Tih et du Négeb, à égale distance de la Méditerranée et de la



65. — ʿAïn-Qedeis. Un des petits puits. D'après la *Revue biblique*, 1922, p. 59.

longue faille de la Arabah. Voici la description qu'en donne le P. Savignac :

Au pied d'un éperon rocheux faisant saillie dans la vallée qui décrit un petit coude au Sud-Est, on a creusé plusieurs trous au fond desquels l'eau se ramasse, puis s'échappant à travers le sable, [donne naissance au] ruisselet... Le premier trou que nous visitons mesure 1 m. 50 de profondeur sur 1 mètre de diamètre; il y a 30 centimètres d'eau dans le fond. Les parois sont très grossièrement bâties avec des pierres placées simplement les unes sur les autres pour retenir le sable (fig. 65).

D'autres de ces puits (*themaïl*) situés plus près du fond de la vallée mesurent à peine un mètre; il en existe deux ou trois encore moins profonds dont l'eau s'écoule à ciel ouvert dans une petite rigole et donne naissance au ruisseau. Par contre, le puits le plus éloigné au Nord-Est, creusé tout à fait contre la paroi de la montagne, en avant d'un grand, rocher dans lequel on n'a pas manqué de voir le rocher de « Meriba de Cadès », atteint au moins deux mètres de profondeur. Il n'est pas mieux bâti que les autres, sauf que les pierres entassées contre les parois sont généralement un peu plus grosses, un escalier rudimentaire permet d'y descendre pour puiser l'eau... L'importance du ruisseau dépend de l'abondance des pluies pendant l'année. Il ne sèche jamais complètement, mais il se perd dans les sables de la vallée après un parcours plus ou moins long qui ne doit guère jamais dépasser un demi-kilomètre. Cf. *Revue bibliq.*, 1922, p. 59 sq.

En face de la source, au Sud, s'étend un espace à peu près plat, encombré d'une grande quantité de pierres et de rocs éboulés. On n'y trouve pas le moindre vestige de constructions anciennes, mais seulement des traces de misérables campements, et des débris d'enceintes pour les troupeaux; à quelques minutes à l'Ouest se trouve un petit cimetière arabe.

L'ouâdy, venant de l'Est, se rétrécit bientôt entre les sommets rocheux qui l'enserrent au Nord et au Sud, pour déboucher dans une petite plaine large de six à sept kilomètres, bordée au Sud par le Djebel el Ḥôd et le Djebel Seisab. Elle porte le nom d'Ouâdy el Djayfeh ou simplement d'El Djayfeh. La partie située au débouché de l'Ouâdy ʿAin-Qedeis est appelée Djerṣaʿat Qedeis. Les Bédouins y sèment un peu d'orge et de blé, mais les cultures durent être jadis beaucoup plus importantes, si l'on en juge par les restes des nombreux enclos et des petits murs de soutènement destinés à retenir la terre et à diriger l'irrigation des champs. Un vieux canal suit même sur la rive nord la rampe de la montagne; il est peu probable qu'il amenât dans la plaine les eaux de ʿAïn-Qedeis, mais il pouvait y conduire celles qui dévalaient les pentes à la saison des pluies.

L'identification de Cadès avec ʿAïn-Qedeis s'appuie sur une double série de textes : les uns localisent Cadès par rapport au Négeb. Trois de ces textes appartiennent au cycle d'Abraham : Gen., XIV, 7; XVI, 14 et XX, 1. Plus explicites sont ceux relatifs à l'itinéraire des Hébreux dans le Désert : Deut., I, 19, et Num., XXXII, 8. Les autres passages situent Cadès par rapport au désert de Ṣin : Num., XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36 (ce dernier dans le texte massorétique); et surtout Deut., XXXII, 51, qui est certainement exempt de glose. Il en résulte, sinon une identité entre Cadès et Ṣin, du moins une proximité immédiate. On interprétera dans ce sens, Num., XIII, 21 sq.; qui place Cadès dans le désert de Pharan, au sud du désert de Ṣin, et Num., XXXIV, 3, de même que Jos., XV, 1, 3, qui nous invite à chercher le désert de Ṣin au nord de Cadès. Or, précisément d'après ces deux derniers textes, le désert de Ṣin doit être cherché dans un massif montagneux qui fait suite, vers le Nord, au plateau de Tih.

Ainsi Cadès ou Cadès Barné, la fontaine du Jugement ou les eaux de Meriba de Cadès — il n'y a pas lieu de distinguer entre ces différents noms qui répondent tous

certainement à la même entité — se trouvent non loin de la montagne de l'Amorrhéen, au sud du Négeb qu'il faut traverser pour aller de Cadès au pays de Canaan (Deut., I, 19 sq.; Num., XIII, 17, 22); vers l'extrémité septentrionale du désert de Pharan, dans le désert même de Pharan (Num., XIII, 26) ou bien dans le désert de Sin (Num., XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; Deut., XXXII, 51); sur la frontière méridionale de la Terre promise (Num., XXXIV, 3 sq)... ou de la tribu de Juda (Jos., XV, 1, 3); vers le centre de la péninsule, entre l'extrémité sud de la mer Morte et l'embouchure du torrent d'Égypte; cf. *Revue bibliq.*, 1922, p. 79.

Le site d''Aïn-Qedeis répond parfaitement à ces données; l'identité des noms, jointe à cette correspondance, milite hautement en faveur d'une identification qui semble désormais acquise. Certains modernes vont même y chercher le point de départ de variations plus ou moins fantaisistes sur l'itinéraire de l'Exode et la position du Sinaï. Tel M. R. Weill, dans le mémoire inséré aux t. LVII et LVIII (1909) de la *Revue des études juives*, et qui prétend transporter à Cadès le lieu où les Israélites se sont assemblés autour de Moïse, au pied de la montagne de Dieu, pour autant d'ailleurs que cette tradition représente un événement historique, et non je ne sais quel concept mythologique renouvelé de Wellhausen. De même, pour M. L. Cart (*Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*; dans le *Bulletin de la société neuchâteloise de Géographie*, t. XXIII, 1914, 1915) la tradition primitive, representée par l'écrivain jahviste, plaçait la sainte montagne tout près de Cadès, au mont Séir. C'est seulement à une époque plus récente qu'on aurait reculé le Sinaï vers le Sud. M. Maurice Vernes a combattu ces tendances (*Sinaï contre Kadès*, dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études,section des sciences religieuses*, p. 1-89, 1915); malheureusement les arguments qu'il apporte sont très contestables.

L'opinion nouvelle conduit directement les Israélites d'un point quelconque de l'isthme de Suez à Cadès, soit en trois ou quatre jours, au lieu de faire le tour par le Sud jusqu'au Dj. Mousa. Pour répondre à cette conjecture, M. Vernes prétend qu'il n'y avait pas là de route dans l'antiquité et que, la route du littoral une fois écartée, il fallait nécessairement pour se rendre d'Égypte en Palestine, passer par l'oasis de Feirân et le Sinaï traditionnel; il est bien difficile de nier la possibilité intrinsèque de l'itinéraire direct, qui est précisément celui de la carte de Peutinger: aussi M. Vernes a-t-il dû se livrer à d'inacceptables tours de force géographiques et philologiques. Il eût été plus simple d'alléguer les droits de la tradition hébraïque, à laquelle s'opposent formellement les hypothèses des modernes. L'itinéraire suivi par les Israélites paraît dès lors très cohérent : De fait, la route intérieure des caravanes traverse bien la plaine d'el Qeselmeh, située quelques kilomètres à l'ouest d''Aïn-Qedeis. Les Israélites après leur départ du Sinaï qu'il n'y a aucune raison de supprimer ou de déplacer, auraient cherché à s'écarter le moins possible de cette voie. Le mont Seir, vers lequel ils s'acheminent directement (Deut., I, 2) doit être localisé à l'Occident de la Arabah (cf. *Rev. bibliq.*, 1899, p. 374 sq.). Or le chemin du mont Seir vers la Palestine devait passer un peu à l'est de la route des caravanes, peut-être même à 'Aïn-Qedeis d'où l'on peut gagner Kornub à travers le nagb Marra. La station de Cadès serait alors localisée à 'Aïn-Qedeis même; il est d'ailleurs fort probable que les Israélites, durant les trente-huit ans de leur séjour, errèrent un peu partout dans les environs, plantant leurs tentes autour des principaux points d'eau du district.



66. — 'Aïn-Qedeis. Vue générale prise de l'Ouest. D'après *Revue biblique*, 1922, p. 58, pl. I.

Le site et la localisation de Cadès ont fait l'objet de plusieurs études dans la *Revue biblique*, à savoir : *Le Sinaï biblique*, par le P. Lagrange, 1899, p. 372; cf. aussi 1900, p. 279. — *La région de 'Aïn-Qedeis*, par le P. Savignac, 1922, p. 55-81. — On consultera également A. Musil, *Arabia Pe-*

traea, Edom, t. I, p. 176 sq.; Th. Kühtreiber, *Zeitschrift des Deutschen Palästina. Vereins*, 1914, p. 7 sq. ; MM. Woolley et Lawrence, *The Wilderness of Zin*; *Palestine Exploration Fund*; *Annual*, 1914-1915 (excellent ouvrage; les auteurs se montrent peut-être par trop sceptiques sur la permanence de l'onomastique sémitique chez les Arabes).

A. Barrois, O. P.

CAÏPHE (Palais de). Voir Église de Pierre.

CANAAN. — I. Populations et histoire. II. Exploration archéologique. III. L'âge de la pierre en Canaan. IV. Les villes cananéennes. V. Culte et religion en Canaan. VI. Les morts. VII. Bibliographie.

I. Populations et histoire. — Le vocable « Pays de Canaan » désigne, dans l'usage de l'Ancien Testament, une entité géographique assez indéterminée et dont les variations ont été déjà signalées dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II 1ª, col. 533-538. Le nom se retrouve dans les lettres de Tell el-Amarna, où il est question du pays de Kinaḫḫu. La forme pleine Kinaḫni, Kinaḫna, est l'équivalent strict de l'hébreu Knʿn. La forme abrégée Knʿ ne se trouve pas dans la Bible, mais est attestée par l'emploi qu'en font les auteurs anciens qui l'identifient volontiers avec la Phénicie, tel Étienne de Byzance : χνα, οὕτως ἡ Φοινικη ἐκαλεῖτο ou Philon de Byblos, qui fait de Chna, appelé ensuite Phoinix, l'éponyme des Phéniciens : ἀδελφος χνᾶ τοῦ πρώτου μετονομασθέντος φοινικος. Employée avec l'article, cette forme aurait enfin donné naissance à Ὀχνᾶ

Sous ces divers noms sont comprises la Palestine et la partie méridionale de la Phénicie avec tout l'hinterland; les villes de Tyr, Sidon, Beyrouth marquent vers le Nord la frontière entre le pays d'Amurru et celui de Kinaḫḫu, bordé au Sud par les sables du Négeb. Cf. *Rev. bibliq.*, 1908, p. 511.

Le peuple qui habite le pays de Chanaan est désigné dans la Bible par le gentilice Knʿny (LXX : χανανaιοι), et les lettres d'El Amarna appellent : Ki-na-ḫa-a-a-u, les gens de Kinaaḫu. L'histoire de ces populations et leurs origines sont intimement mêlées à la suite des migrations qui amenèrent les Sémites de leur pays d'origine jusque sur les bords de la Méditerranée.

L'accord ne s'est pas encore fait sur l'habitat primitif des Sémites du Nord. Voulant à bon droit réagir contre les exagérations du *Panbabylonisme*, le professeur Clay fait du pays d'Amurru le berceau du sémitisme. Pour lui, les sémites de Syrie et de Mésopotamie avaient une existence et une civilisation propres, absolument indépendantes des arabes, et contemporaine de la plus ancienne culture connue en Babylonie et en Égypte. Il s'ensuit que la civilisation et la religion israélites sont indigènes, et que c'est une erreur de leur attribuer des origines babyloniennes. Bien au contraire c'est aux Sémites de Syrie et de Mésopotamie que Babylone devra les éléments proprement sémitiques de sa culture, et ce que nous appelons la civilisation akkadienne ne serait autre que le résultat des contacts entre les populations sumériennes et les sémites d'Amurru. Toute la théorie repose sur une jonglerie plus ou moins habile d'étymologies qui ne réussissent guère qu'à mettre en évidence le côté extrêmement précaire de l'hypothèse de Clay. (Albert T. Clay, *A hebrew deluge story in cuneiform*, t. v-3, de *Yale oriental series. Researches*, New-Haven, 1922; et *The origin of biblical traditions*, t. XII, de *Yale oriental series. Researches*, New-Haven, 1923). Le R. P. Dhorme a bien montré le caractère artificiel de ce *panamourrisme*, qui ne s'impose aucunement. Il ne s'agit nullement de méconnaître l'importance du rameau sémitique occidental (Araméens, Phéniciens, Amorrhéens, Cananéens), dans l'histoire ancienne de l'Orient. Le pays d'Amurru joue dans les textes historiques ou géographiques un rôle considérable. *(Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 41 sq., Paris, 1910.) D'autre part, « il y a longtemps que nous avons suivi le mouvement de ces sémites occidentaux vers la Babylonie, mouvement qui a son expression la plus marquée dans la pénétration du dieu Dagan et l'arrivée au pouvoir de la dynastie d'Isin » (P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 17 sq. *Conférences de Saint-Étienne*, 1909-1910, p. 431). L'Amorrhéen n'apparaît ici que comme un envahisseur du moment, dont les étapes nous sont connues, et qui reste parfaitement distinct des sémites de Babylone mélangés aux autochtones de Chaldée. « Il semble bien enfin que le babylonien le plus archaïque, s'apparente singulièrement à l'arabe de nos jours »; d'où l'impossibilité d'en faire un dialecte de la langue d'Amurru, et s'il est assez naturel que des arabes faméliques de la péninsule se soient mis à remonter les fleuves en quête de pays plus hospitaliers, on conviendra que, en dépit des hypothèses de Clay, la théorie de l'origine méridionale des sémites garde encore sa valeur, tant du point de vue géographique que du point de vue philologique. Cf. *Rev. bibliq.*, 1925, p. 283 sq.

A l'opposé de la théorie de Clay nous citerons, pour mémoire, une autre thèse non moins radicale, qui nie purement et simplement l'existence au troisième millénaire d'un royaume d'Amurru, situé à l'ouest de la Babylonie. Le pays d'Amurru, désigné par l'idéogramme (KUR) MAR-TU (KI) serait à chercher, tout au contraire, dans la zone montagneuse au nord-est de la Babylonie. Ses habitants ne formeraient point une unité ethnique déterminée, mais seraient simplement des Akkadiens. Les noms propres de la dynastie d'Ḥammurabi appartiendraient à un peuple nouveau, non akkadien, qui n'a laissé aucune trace antérieure à la première dynastie babylonienne. Quant au tardif royaume d'Amurru, dans le Liban, il n'a rien de commun avec le pays précédemment décrit (Theo Bauer, *Die Ostkanaanäer*, Leipzig, Asia Major, 1926). Cette thèse bouleverse trop de données géographiques ou ethnologiques certaines, et cela sans profit apparent, pour pouvoir être acceptée telle quelle. Il ne semble pas qu'on puisse contester l'existence d'une population amorrhéenne vers l'an 3000, à l'ouest de la Mésopotamie. Cette population sémitique, Clay la tenait pour indigène. Ungnad considère ces gens d'Amurru comme des babyloniens mêlés primitivement aux sumériens, et émigrés avant la fondation du royaume akkadien (vers 2800); il se refuse à les regarder comme originaires d'Arabie, et tente même d'en faire un rameau de race aryenne. *(Die ältesten Volker wanderungen Vorderasiens*, Breslau, 1922. Cf. *Rev. bibliq.*, 1923, p. 632.)

Tels sont les gens que les immigrants sémites du troisième millénaire vont trouver devant eux. Les premiers arrivants vers 2800-2600 viennent peupler le littoral méditerranéen (Phéniciens). Leurs successeurs vont graduellement déborder vers le Sud où ils seront bientôt arrêtés par la barrière du Négeb. Cette migration ne se terminera guère que dans la deuxième moitié du troisième millénaire. On l'appelle généralement Cananéenne, du nom du pays où elle a laissé le plus de traces apparentes, mais le terme employé ne préjuge en rien de l'origine de ces peuples, ou de l'extension du mouvement qu'il caractérise.

D'ailleurs on aurait grand tort de se représenter une telle migration comme un courant continu et d'allure uniforme : ce courant a ses remous; l'un d'eux entraînera vers l'Est les gens d'Amurru et se terminera par la fondation à Babylone d'une dynastie occidentale dont le règne de Ḥammurabi marquera l'apogée. C'est vers cette même époque, au début du deuxième millénaire. Voir *Supplément*, t. I, col. 12 où

il faut lire *deuxième* et non *vingtième* millénaire, que la famille d'Abraham, quittant Ur en Chaldée, son pays d'origine, remontera le cours de l'Euphrate, puis dévalera, en marge du monde cananéen, pour aller planter ses tentes dans le sud palestinien. Ce n'est là que le prélude d'une nouvelle migration, dite araméenne, qui peuplera la lisière nord-ouest du désert de Syrie.

Les Cananéens sémites ne représentent pas la totalité de la population de la Palestine. Des populations autochtones, on ne conserve qu'un souvenir extrêmement obscur et vague, et rien ne prouve que les Rephaïm, les Zuzim, et les Eimim, vaincus au début du deuxième millénaire par Chodorlahomor et ses alliés (Gen., XIV, 5) aient été, en Palestine, les premiers habitants du sol. L'imagination populaire, s'exaltant après la conquête du pays par les Hébreux, en fera des peuples de géants; parmi eux, les Rephaïm auraient peuplé plus particulièrement les plateaux de la Transjordane, les Eimim la Moabitide, les Zuzim et Zamzummim l'Ammonitide. Deut., II, 10-11, 20-21; quant aux Anaqim, Josué les trouvera devant lui dans la montagne d'Hébron, Jos., XI, 21-22.

Dans ce même district d'Hébron existait, à l'époque d'Abraham, une colonie de Benê Ḥeth qui semble en pleine possession du sol et vit avec ses voisins en rapports pacifiques : c'est ainsi qu'Abraham achètera d'eux, par un contrat en bonne forme, la grotte de Macpéla pour y ensevelir ses morts. (Gen., XXIII.) Il n'y a aucune raison pour refuser de voir dans ces « Hethéens » des gens du pays de Ḥattu (Asie Mineure et Syrie du Nord), installés dans le sud judéen à une époque très reculée, et que nous retrouverons à maintes reprises dans l'histoire du peuple d'Israël. Ces colons devaient rester en relations plus ou moins suivies avec leur pays d'origine, et il n'est pas douteux que vers le XVIe siècle, au moment de la plus grande expansion des Hittites vers le Sud, leurs établissements aient reçu de nouveaux accroissements.

Les textes bibliques mentionnent également l'existence au Négeb de clans ḥorites, qui figurent notamment dans la campagne des rois (Gen., XIV, 6) et qui plus tard seront battus par les Édomites. On a proposé de rapprocher ces Ḥorim du groupe ethnique mentionné dans les textes de Boghaz Keui, lu habituellement Ḥarri, mais qui peut s'interpréter également Ḥurri, encore qu'on n'ait aucun indice certain permettant de fixer la vocalisation de la première syllabe. Ces Ḥarri-Ḥurri interviennent dans les négociations entre Subbiluliuma, roi des Hittites, et le souverain mitannite Mattiwaza, au XIVe siècle avant J.-C., comme un groupe d'origine étrangère, et qui formerait pour l'heure la classe dirigeante du Mitanni. La présence assez étrange dans le texte du traité de quatre noms divins, Mitra, Varouna, Indra et Nâtsaya (les Gémeaux) permettrait peut-être d'assigner à ces Ḥurri une origine aryenne, si l'on peut prouver toutefois que les divinités en question sont spécifiquement aryennes. (Cf. *Conférences de Saint-Étienne*, 1910-1911, p. 59 sq.) Un rapprochement analogue pourrait être fait avec les Kh-r des textes égyptiens, qui seraient avec l'Égypte elle-même et Karduniash, les ennemis de la puissance hittite; ces Kh-r représenteraient donc les Syriens en général, en opposition avec les Égyptiens ou les Babyloniens. Ungnad, dans le premier fascicule des *Kulturfragen*, intitulé : *Die altesten Völkerwanderungen Vorderasiens* (Breslau, 1922) tient pour valable l'équation ḥorites = ḥurri. Les clans mentionnés par la Bible ne seraient qu'une colonie de Ḥurri apparentés à ceux qui devaient, plus tard, traiter avec les Hittites. Ce n'est d'ailleurs qu'un fait particulier, et Ungnad incline à étendre à la Palestine toute entière des influences mitannites ou mieux subartiennes, décelées par l'onomastique de la Bible et des lettres de Tell El-Amarna; il va même, et ce n'est pas la partie la plus ferme de sa thèse, jusqu'à postuler l'existence en Palestine d'une population primitive subartienne.

Depuis lors, A. Gustavs, travaillant sur les noms des tablettes de Tell Ta'annak, renchérit encore sur l'hypothèse d'Ungnad. Non seulement les gens de Subartu auraient formé le fond de la population syro-palestinienne, mais ce sont eux précisément que les auteurs de l'Ancien Testament rangeraient sous la rubrique Héthéens. *(Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1927, t. I.) On ne peut s'empêcher de trouver que les ressemblances dont s'autorisent ces auteurs sont bien ténues, et surtout bien tardives pour leur permettre de formuler une théorie aussi absolue et aussi vaste. Tout ce qu'on peut constater, c'est l'existence en Palestine de colonies hétérogènes, dont la présence ne suppose pas nécessairement de grandes invasions et qui semblent vivre en relations normales avec les populations voisines.

C'est bien en tout cas, cette impression de morcellement qui se dégage de la correspondance d'El-Amarna : La conquête de Thoutmès III, au milieu du XVe siècle, tout en établissant la suzeraineté de l'Égypte sur le pays de Canaan, n'a rien changé à l'état de choses : c'est toujours le même grouillement de principautés sous le gouvernement de dynastes intrigants et ambitieux. Peu à peu, l'autorité du Pharaon sera battue en brèche par l'influence rivale du roi de Ḥattu, qui favorisera sous main le soulèvement des Ḥabiri et ruinera, par sa politique, la domination égyptienne. (Cf. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, article AMARNA, t. I, col. 207-225.) La lutte reprendra au XIIIe siècle, et Ramsès II, après sa victoire de Qadès, rétablira sur Canaan une suzeraineté au moins nominale. Sous l'influence de la paix, la prospérité renaît en Canaan. Le commerce a repris et le trafic maritime ouvre un accès de plus en plus large à la civilisation de l'Occident. C'est cette situation florissante que les Hébreux en rupture de ban et fuyant l'Égypte, vont trouver devant eux; telle est bien, en tout cas l'impression qui se dégage des récits bibliques : Israël se trouve aux prises avec une multitude de peuples que les auteurs sacrés énumèrent complaisamment : Gen., XV, 20; Ex., III, 8, 17; XXIII, 23; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., VII, 1; XX, 17; Jos., III, 10; IX, 1; XI, 3; XII, 8; XXIV, 11; Jud., III, 5; I Reg., IX, 20; Neh., IX, 8; Esdr., IX, 1. Ces énumérations ne concordent guère, ni entre elles, ni avec les nombreux passages où il est question des peuples de Canaan, et « l'unique moyen de faire quelque lumière est de chercher à répartir d'abord les séries divergentes entre des sources distinctes dont le point de vue historique et l'époque ne sont pas identiques, et d'examiner ensuite à quel point l'énumération peut avoir été objective ou stylisée ». *(Canaan*, p. 454, note.) Le semblant de confusion créé par les auteurs entre Cananéens et Amorrhéens correspondrait peut-être à la situation de fait visée par les lettres de Tell el-Amarna : Échanges incessants et mélange de populations primitivement localisées au Nord (Amurru) et au Sud (Canaan) ; on notera aussi l'hétérogénéité des clans ainsi catalogués. Le Hethéen nous est déjà connu et a pu être identifié avec certitude; d'autres clans semblent bien également d'origine étrangère comme le Jébuséen, ou le Périzzien dont le nom serait hittite ou mitannite.

Cet émiettement des populations facilitera d'autant l'entrée des Hébreux en Canaan. Quelques actions d'ensemble, à la période des Juges, briseront la résistance des Cananéens; seules quelques villes imprenables continueront de braver encore longtemps les

vainqueurs. De très bonne heure des relations actives vont s'établir entre les nouveaux arrivants et les gens du pays. S'infiltrant partout, Israël va nécessairement subir l'influence d'une culture plus développée que la sienne propre; il « se laisse imprégner des usages cananéens, même en son culte de Yahweh. Il adopte en maint endroit les sanctuaires des Baʿals locaux, continue d'y sacrifier les mêmes victimes exécrables, modèle sa vie entière sur la vie qui résulte, dans la société cananéenne contemporaine, des conditions du sol et des multiples influences extérieures. Aussi l'installation israélite dans le pays, qui doit être un fait accompli dès le début du XIIe siècle,... n'entraîne-t-elle aucune transformation radicale, voire même absolument aucune modification appréciable dès l'abord dans la culture des antiques cités cananéennes. » *Canaan*, p. 463. Ce n'est qu'aux jours de la monarchie juive, alors que succomberont les deux dernières places fortes de Canaan, Jébus et Gézer, qu'une inspiration nouvelle se substituera à la vieille culture cananéenne, dans l'organisation de la société civile et religieuse; ainsi l'ère cananéenne se clôt avec le début du IXe siècle.

On conçoit quel formidable jeu d'influences dut, au cours de ces quinze cents ans, façonner la civilisation de Canaan. Ce peuple qui gardait le souvenir de son origine sémitique et de sa culture primitive, devait nécessairement subir l'influence des populations hittites et mitannites qu'il allait rencontrer au cours de son histoire; l'Égypte laisserait aussi son empreinte et les influences égéennes, pour s'exercer moins bruyamment, ne seraient pas les moins profondes.

La découverte des tablettes de Tell el-Amarna nous a permis de nous rendre un compte exact de ce que fut la langue de Canaan. Les gloses explicatives qui les émaillent constituent « les plus anciens témoins d'un dialecte qui s'est prolongé dans les inscriptions phéniciennes et puniques, dans la stèle de Mésa et dans l'Ancien Testament. » D'autre part, les lettres d'el-Amarna contiennent un élément d'information bien plus abondant. En bien des cas, le babylonien classique, stéréotypé, fait place à l'expression de terroir, à la formule patoisante : termes inconnus du vocabulaire assyrien, formes grammaticales familières à l'habitant de Megiddo ou de Jérusalem, et que les philologues se sont efforcés de relever méthodiquement Cf. Dhorme, *La langue de Canaan*, dans *Rev. bibliq.*, 1913, p. 369; 1914, p. 37 et 344. Ebeling, *Das Verbum der el-Amarna-Briefe*, dans les *Beitrage zur Assyriologie*, t. VIII, 2, p. 39-79. Böhl, *Die Sprache der Amarna-Briefe*, dans les *Leipziger Semitische Studien*, t. V, p. 2. Dhorme, *Les nouvelles tablettes d'el-Amarna*, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 16 sq.

II. Exploration archéologique. — Enfin l'archéologie nous permet d'entrer en un contact de plus en plus intime avec tous les éléments de la culture cananéenne, et nous aide à faire sortir l'histoire de l'obscurité des textes bibliques ou de la généralité des inscriptions monumentales. A ce point de vue, l'exploration méthodique du sous-sol palestinien, qui depuis une quarantaine d'années, s'est poursuivie sans relâche, ne cesse de jeter de nouvelles lumières sur la vie des peuples qui précédèrent les Hébreux dans les cantons méridionaux de la Syrie.

L'un des premiers sites explorés fut celui de l'antique Lâchis, dont le nom paraissait conservé dans la localité d'*Oumm Lâkis*, entre Beit-Djebrin et Gaza. En réalité la ville biblique doit être identifiée avec le *Tell el Ḥésy*, situé à une lieue de là et fouillé de 1890 à 1893 par les soins du *Palestine exploration Fund*. De 1898 à 1900, la même société entreprenait dans la Palestine occidentale, aux confins de la montagne judéenne et de la plaine, l'exploration de tells en relations probables avec des localités philistines fameuses : *Tell Zakariyâh*; *Tell eṣ Sâfy*; plus au Sud, aux environs immédiats de l'actuelle Beit Djebrin, *Tell Djedeideh*, et surtout *Tell Sandaḥannah*, qu'il y a tout lieu d'identifier avec l'antique *Maresa*. Les travaux de cette campagne, dirigée comme la précédente par M. le Dr Bliss, permirent des rapprochements fort suggestifs avec les résultats obtenus à *Tell el-Ḥesy*.

En 1902, sous le patronage de l'Académie des sciences de Vienne, M. le Dr Sellin sondait, à la lisière méridionale de la plaine d'Esdrelon, le *Tell Taʿannak* et y découvrait, parmi les ruines de la cité, des textes cunéiformes et un certain nombre d'objets de culte présentant un extrême intérêt.

Toutefois, c'est à *Tell Djézer*, identifié par M. Clermont Ganneau avec la *Gézer biblique*, que l'archéologie palestinienne devait enregistrer un ensemble de découvertes de nature à autoriser un essai de synthèse scientifique. L'exploration radicale de ce site, entreprise par le *Palestine exploration Fund*, fut confiée, dès 1899, à M. R. A. Stew. Macalister, qui la poursuivit, à divers intervalles, jusqu'en 1912. Les résultats obtenus au cours des premières campagnes, de 1899 à 1907, ont fourni au P. Vincent la majeure partie des renseignements qu'il a groupés dans son ouvrage : *Canaan d'après l'exploration récente*. Il y a lieu d'enrichir cette synthèse des découvertes considérables faites depuis lors, et dont des comptes rendus périodiques ont été publiés dans la *Revue biblique*.

Entre temps la Société allemande de Palestine, en s'attaquant au *Tell el-Moutesellim*, dans la plaine d'Esdrelon, découvrait les ruines de Megiddo (1904-1906). Le P. Vincent devait utiliser dans son ouvrage les principaux résultats de ces fouilles, en attendant le compte rendu total publié à Leipzig en 1908. L'exploration du site de Megiddo vient d'être reprise depuis la guerre par l'*Oriental Institute of Chicago*.

A son tour, la ville de Jéricho fut exhumée du Tell es Soultan, par les soins du Dr Sellin, patroné par l'Académie de Vienne, puis par la *Deustche Orient Gesellschaft* (1908-1909), et l'analyse archéologique des ruines vint illustrer de la façon la plus heureuse les renseignements historiques de la Bible.

En 1912-1913, le *Palestine exploration Fund* faisait fouiller le site d'*Aïn Shems*, la Bethšameš biblique. Voir *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 975.

Mentionnons enfin les fouilles pratiquées à diverses reprises sur le site antique de Jérusalem. Inaugurées en 1894 par MM. Bliss et Dickie, elles n'ont en cette première période fourni que peu de révélations sur l'époque qui nous occupe. La campagne dirigée par Parker (en 1909-1911), devait nous faire connaître en particulier les installations hydrauliques qui se succédèrent depuis l'époque la plus reculée jusqu'au temps de la royauté juive. Enfin, les travaux de M. R. Weill en 1913-14 et 1923, puis de MM. Macalister et Duncan en 1924-25, devaient amener la découverte des murailles de la capitale israélite et les vestiges de l'acropole primitive des Jébuséens. Voir dans le *Supplément au Dictionn. de la Bible*, aux mots : David (Cité de) et Jérusalem.

Depuis la guerre aussi, des fouilles entreprises à Telle el Foul, à quelques kilomètres au nord de Jérusalem, ont permis au Dr Albright, directeur de l'*American school for oriental researches*, d'identifier cette localité avec la Gibéa de Saül. Nous ne faisons que mentionner les importants travaux en cours d'exécution à Balaṭa (ancienne *Sichem)* dirigés par le Prof. Sellin, de même que ceux du Dr Albright à Beth-Mirsim, et du Prof. Badé à Tell Naṣbeh. Voir *Supplément*, t. I, col. 664-666.

Il est également probable que le décapage du Tell de Beisan, entrepris par l'*University Museum of Phila-*

delphia, et dirigé par le Dr Cl. Fisher, puis par M. Alan Roux, nous révélera un jour des vestiges de l'époque cananéenne. Pour l'instant nous sommes déjà en possession sur ce point de documents figurés intéressant au plus haut point l'histoire des pratiques cultuelles locales.

III. L'AGE DE LA PIERRE EN CANAAN. — Cette exploration des grandes cités cananéennes aurait suffi à elle seule à justifier la distinction de deux périodes dans le long espace de temps qui va des origines à l'occupation du pays par les clans hébreux : une première période, de civilisation indigène, présémitique, échappe en majeure partie aux investigations de l'histoire proprement dite : seules les découvertes archéologiques récentes ont permis d'en affirmer à coup sûr l'existence distincte que la Bible ne laissait soupçonner que par quelques obscures allusions. Ce premier état de la Palestine apparaît en un certain nombre de sites désertés depuis lors avec beaucoup plus de netteté que dans les ruines des grandes villes, où la culture primitive s'est peu à peu transformée sous l'influence des envahisseurs sémites. A vrai dire, l'état actuel des recherches sur ce stade primitif de la civilisation ne permet encore aucune synthèse; il serait même bien prématuré de se prononcer sur le nombre ou la succession des races qui ont occupé le pays avant la migration cananéenne; force nous est d'indiquer dans leur état sporadique, les quelques faits aujourd'hui connus en insistant encore sur le caractère provisoire et essentiellement schématique de notre exposé.

Les populations qui à l'origine habitèrent le sol palestinien se signalent à nous par les gisements lithiques qu'elles ont laissés épars à travers le pays. Ces gisements peuvent être groupés en cinq catégories :

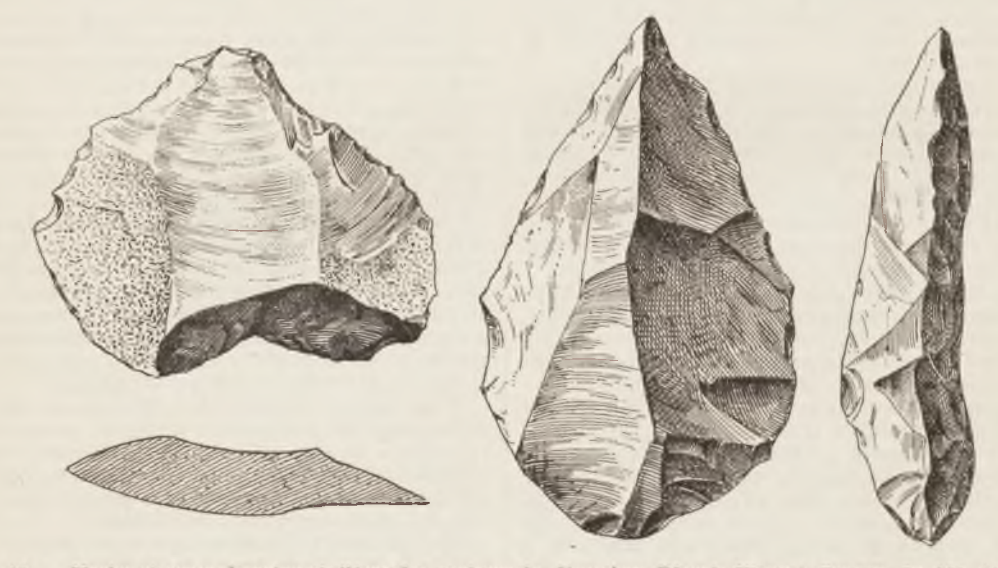
I. Gisements des hauts plateaux et des pentes, où le silex se présente sous forme de rognons, de blocs épars à la surface, ou de véritables bancs. L'industrie est essentiellement paléolithique;

II. Gisements des vallées, où le silex est découvert par l'érosion des eaux, et qui abondent en types paléolithiques d'époque plus récente;

III. Dans le *Ghôr* et dans la plaine côtière le silex, beaucoup plus rare, a dû être apporté à l'état brut dans les ateliers. Prédominance marquée des types néolithiques qui sont les seuls rencontrés dans la zone maritime et dans le *Ghôr*;

IV. Gisements révélés par les fouilles dans les ruines des villes. L'industrie y est exclusivement néolithique;

V. Il faut ajouter à ces catégories le groupe des cavernes et des abris sous roche, dont l'exploration, qui ne fait guère que commencer en Palestine, se révèle prometteuse, si l'on en juge par la brillante découverte de M. Turville Petre qui s'est donné pour tâche d'explorer les gisements paléolithiques du massif montagneux, qui borde à l'Ouest la plaine du *Ghoueir* ou de Génézareth. C'est au cours de cette exploration qu'en 1925, il découvrit, dans une grotte béante au flanc gauche du *Ouâdy ʿAmoud*, sous des tessons néolithiques et parmi des silex taillés de type moustérien un crâne fossile, présentant les caractéristiques de la race de Néanderthal. On étudiera de près, dans Turville Petre, *Researchesin prehistoric Galilee*, Londres, 1927, le classement du butin paléontologique et archéologique de la fouille et la description technique « de cet homme moustérien de Palestine, presque plus primitif que les autres néanderthaloïdes par la projection exagérée de ses arcades sourcilières, et cependant aussi plus évolué par le relèvementdéjà prononcé de sa calotte cérébrale. Cf. *Rev. bibliq.*, 1925, p. 583.



67. — Hache et coups-de-poing chelléens des environs de Jérusalem. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 258, 260.

De par les résultats déjà acquis à la science (*Canaan*, p. 397), voici d'après le P. Vincent comment on pourrait schématiser l'évolution de la vie en Canaan avant l'époque historique :

I. Au début de l'ère pluviale des premiers temps quaternaires, alors que la mer intérieure s'étend encore du seuil de l'ʿArabah au lac de Tibériade, il semble que l'homme, s'il existe, a dû se cantonner dans les régions hautes de la Transjordane; en tout cas, c'est là qu'on a signalé quelques traces de son industrie : massues et coups-de-poing du Dj. Attârous et d'Amman; toutefois il n'est pas certain qu'on puisse leur assigner une aussi lointaine origine.

II. *Paléolithique.* — 1° *Chelléen.* — Développement de la population à la surface du haut pays boisé et hanté de grands animaux. L'outillage, d'assez grandes dimensions, se réduit à quelques types de haches, coups-de-poing, etc. Telles, par exemple, les nom-

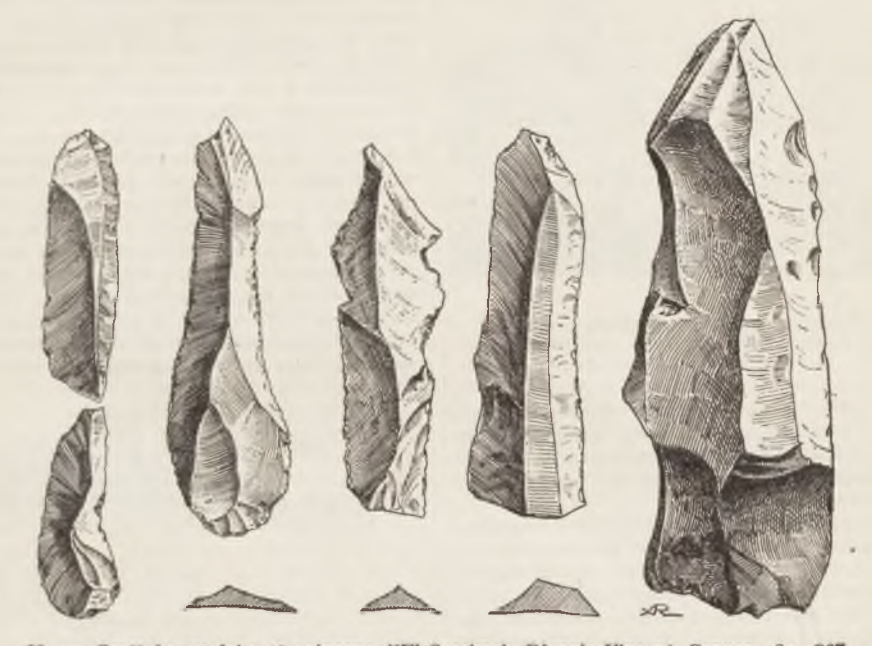
breuses haches de forme triangulaire, amygdoïdale, ou discoïdales du mont Scopus et des environs de Jérusalem (fig. 67). Il y a lieu sans doute de rattacher à cette même période archaïque des pointes, coins ou perçoirs et de grossiers racloirs pour la préparation des peaux; toutefois ils n'apparaîtront en grand nombre et avec des formes plus évoluées qu'à la période suivante.

2° *Moustérien-Solutréen.* — L'expansion de la race humaine, favorisée par un climat exceptionnellement doux, aboutit au peuplement des vallées et des pentes qui dévalent vers la mer occidentale. La civilisation a fait un grand pas; l'armement est en progrès manifeste; les haches sont plus fines, et les pointes de flèches sont déjà de très bons engins de combat; la préparation des peaux pour le vêtement profite du perfectionnement de l'industrie du silex : belles lames fines et soigneusement retouchées, grattoirs, racloirs, aiguilles d'os; c'est à cette période qu'appartiennent la plupart des silex blonds des stations de Qudeirat et de Qeseimeh, au Négeb, et c'est vraisemblablement à ses débuts que vivait, on l'a vu, l'*homo galileensis* du Ouady ʿAmoud. Il ne semble pas toutefois, vu l'état actuel de nos connaissances, que le sens artistique du palestinien ait atteint le même développement que chez l'habitant de nos contrées à l'âge correspondant.

3° *Solutréo-magdalénien.* — Il semble qu'à cette époque un abaissement notable de la température ait contraint l'homme de se retirer dans des abris naturels. L'exploration des cavernes du Liban nous met en présence d'ossements appartenant surtout aux diverses variétés du cerf qui semble avoir été le gibier préféré. L'armement et l'outillage, pointes de javelines ou de flèches à section ovale, grattoirs, couteaux, faucilles, au galbe svelte et régulier, révèlent une pratique très sûre de la taille du silex et annoncent déjà l'approche d'un autre âge (fig. 68).

III. *Néolithique.* — C'est dans les couches supérieures des dépôts des cavernes, en Phénicie et au Liban, que se montrent les premiers vestiges de la pierre polie et les traces bien nettes d'une industrie nouvelle, la poterie. Des trouvailles analogues sur le haut pays palestinien nous permettent de relier l'évolution paléolithique à la grande expansion néolitique qui couvrira vraisemblablement un espace de 2 à 3 000 ans, jusqu'à ce que l'introduction des métaux, à commencer par le bronze, lors des grandes immigrations cananéennes, relègue l'usage de la pierre au second plan et finalement le supprime.

Les découvertes de Gézer nous ont familiarisé, dans une assez large mesure, avec l'homme des temps néolithiques. Si les cavernes naturelles lui servirent d'abri ordinaire, il sut bien vite les transformer, en régulariser et dresser les parois pour les rendre plus habitables, et les parois de plus d'une grotte révèlent avec la dernière évidence l'emploi de haches de silex. Le procédé n'est d'ailleurs pas près d'être abandonné, et nous verrons le Ṣinnor de Gézer percé par les Cananéens à l'aide d'instruments lithiques. L'accès de la plupart de ces antres est fort étroit avec quelques degrés taillés à même la roche; le foyer où l'on faisait cuire les aliments sur des galets chauffés, occupe une cavité du sol et le mobilier se compose de quelques vases de terre. L'une de ces cavernes de Gézer mérite une mention spéciale; le sol stratifié ne présente pas moins de 8 étages successifs, dont M. Macalister a pensé fixer l'origine aux environs de 3500. Sous le plafond court une sorte de bandeau, dressé avec soin, d'une largeur moyenne de 30 cm. Le champ est orné de dessins au trait constituant une frise d'animaux, bovidés, capridés, cervidés, d'une valeur artistique très inégale; ils sont parsemés de points diversement agencés, comparables aux signes trouvés sur les galets du Mas-d'Azil, et de lignes recoupées ou entrecroisées. A-t-on voulu représenter des pièges de chasse ou des clôtures en clayonnage, on ne sait; toujours est-il que cette sculpture est trop peu apparente pour qu'on puisse lui attribuer une fonction simplement ornementale, et l'on devra probablement lui donner une valeur magique « attestée par toutes les représentations analogues primitives et préhistoriques », quelle qu'en soit par ailleurs, la signification exacte (cf. *Rev. bibliq.*, 1908, p. 584 sq.).



68. — Grattoirs, racloirs et poinçons d'El-Qeseimeh. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 267.

Dans les régions peu abondantes en abris naturels, l'homme se pourvoyait lui-même, construisant des huttes à la surface du sol; quelques indices, tels que l'identité de la poterie, permettent d'établir la contemporanéité des deux types d'habitation et même parfois, comme à Gézer, leur emploi simultané.

Les agglomérations sont déjà assez populeuses, et une levée de terre battue munie d'un parement de cailloux leur sert de rempart. Le peuple qui les habite nous paraît surtout adonné à l'agriculture à en juger par les nombreux broyeurs de grains, et à l'élevage : vache, brebis, chèvre et porc; toutefois il n'a pas encore renoncé à la chasse, et les serres des grands

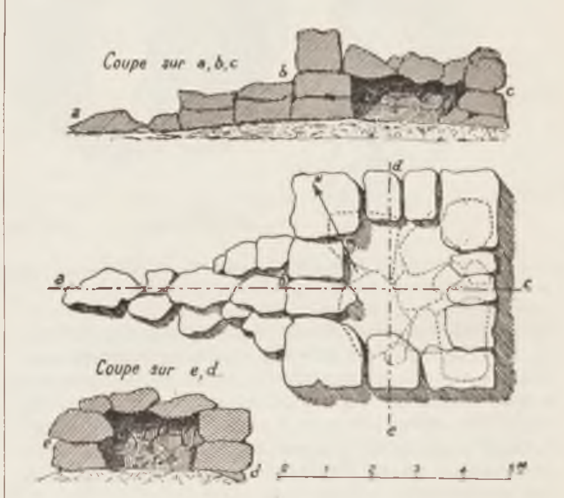


69. — Garizim. Sépulture de pierres brutes. D'après *Revue biblique*, 1922, p. 602, pl. xvi.

oiseaux lui servent pour la perforation des peaux qui composent son vêtement. Quelques amulettes en os ou en terre séchée et surtout une grande abondance de petites coquilles trouées attestent des goûts encore peu exigeants de luxe.

Un certain nombre d'indices ont permis de conclure à tout le moins à l'*existence* d'une religion chez ces populations primitives : des cupules taillées dans le roc sont en relation avec des sépultures où les morts sont incinérés; des ossements, des amulettes, des emblèmes divers ont été trouvés « en tel souterrain dont la disposition n'est pas celle d'une habitation troglodytique ordinaire, tandis qu'au-dessus, à la surface du roc, apparaissent les cupules groupées en nombre important, quelques-unes mises en communication avec le souterrain par des canaux dirigés vers un petit puits qui traverse le plafond. (Cf. *Canaan*, p. 407.) Les particularités de ces lieux de culte supposés nous apparaîtront mieux, lorsque nous les comparerons aux installations religieuses ou funéraires cananéennes qui, en de nombreux cas, leur ont succédé dans les mêmes lieux et au fond des mêmes antres.

Il ne nous est guère possible, dans l'état actuel de nos connaissances, de fixer les étapes d'une évolution quelconque dans le développement de ces premières civilisations, entre le sixième et le troisième millénaire. Dès le début du troisième millénaire, toutefois, un fait saillant attire notre attention et nous permet de fixer un repère : l'apparition des monuments mégalithiques, peut-être caractéristiques de races nouvelles. Si les dolmens les mieux conservés abondent en Transjordane (Adjloun et Moabitide), ce serait une erreur de croire que les monuments de ce genre n'existent pas en Palestine occidentale, et jusqu'aux frontières mêmes de la Philistie : dolmens écroulés comme celui d'Abu Dis, pierres levées ou cercles, comme à Béthel, cairns du Négeb, chambrettes rectangulaires en blocs bruts, à évidente destination funéraire, comme celles de Béthel, de Šafat, de Djeba, de Djifneh, du Garizim (fig. 69), du Wady Wardeh, près du couvent de Sainte-Croix, dans la banlieue de Jérusalem. Ces monuments datent de la fin de l'âge de la pierre et marquent généralement l'introduction des métaux. Leur origine est très discutée. Certains auteurs, insistant sur l'identité de ces monuments avec ceux d'autres régions, ont cru devoir imaginer une race mégalithique; on a même parlé des Aryens, mais de récentes découvertes faites en des pays situés en dehors de l'ère certaine des peuples aryens, en Abyssinie par exemple, sont venues infirmer cette dernière précision et l'hypothèse des constructeurs mégalithiques est retombée dans l'abstrait. Cf., par exemple, T. Eric Peet, *Are we justified in speaking of a megalithic Race ?* dans *Annals of archaeology and anthropology*, t. v, n. 3 et 4, p. 112, Liverpool. L'ère gigantesque couverte par les gisements *connus*, car il faut tenir compte de ce fait que la carte des mégalithes est loin d'être complète, aussi bien que leurs différences d'âge apparent, rend leur attribution à une seule race assez invraisemblable. Il faudra donc rendre compte de cette constante apparition de monuments mégalithiques dans des milieux très divers; toutefois une explication polygénétique ne va pas sans difficulté : elle vaudrait pleinement si, à un moment donné, la construction mégalithique s'imposait universellement par sa simplicité ou sa commodité. Or l'emploi de gros blocs de pierre, peu ou pas maniables, et souvent posés de champ, n'est guère naturel et l'on ne voit pas bien pourquoi tant de races auraient adopté un procédé architectural aussi singulier, alors qu'il eût été si simple de construire avec des matériaux normaux. L'objection est fondée, mais



70. — Plan et coupe de la tombe mégalithique du Garizim. *Ibid.*, fig. 9, p. 601.

n'est pas absolue, et les connaissances acquises jusqu'aujourd'hui en matière d'architecture mégalithique ne nous permettent pas un diagnostic bien ferme sur ses origines. Le mieux est donc d'étudier pour eux-mêmes les mégalithes du Proche-Orient, sans s'interdire toutefois de jeter un regard sur les autres. La destination de ces monuments est d'ailleurs très diverse, suivant les formes : si un menhir ou un alignement peuvent avoir été les monuments commémoratifs de quelque fait important, les cairns et les tumuli pouvaient, outre ce rôle, « servir à des fins plus

banales, comme de marquer des limites ou de couvrir des tombes. » Quant aux dolmens on tend de plus en plus, à les interpréter (cf. *Canaan*, p. 421) comme des monuments funéraires, peut-être antérieurs aux caissons fermés dont la fonction est évidente. Leur répartition sur le sol palestinien a donné lieu à des observations suggestives. Les principaux groupements mégalithiques ne coïncident généralement pas de la pierre et des métaux semblait toute indiquée; il fallait ensuite introduire dans ce classement des rubriques capables de spécifier chaque phase dès maintenant évidente dans l'évolution historique. Voici la classification à laquelle on s'est définitivement arrêté et à l'établissement de laquelle l'étude de la céramique, qu'il ne nous est pas possible de traiter ici, a puissamment contribué :

Périodes	Phases		Dates approximatives
I *Age de la pierre.*	1. Paléolithique.		....
	2. Néolithique.		....
II *Age du bronze.*	1er Cananéen ancien.		2500 à 2000 avant J.-C.
	2e Cananéen moyen.		2000 à 1600 —
	3e Cananéen récent.		1600 à 1200 —
III *Age du fer.*	1er Palestinien ancien.	a. Philistin. 6. Juif ancien.	1200 à 600 —
	2e Palestinien moyen.	Juif moyen.	600 à 300 —
	3e Palestinien récent.	a. Juif récent. 6. Hellénistique.	300 à 50 —
IV *Empires récents*	1er Romain.		50 avant-350 après J.-C.
	2e Byzantin.		350 à 636 —
V *Périodes modernes.*	1re Arabe primitive.		636 à 1100 —
	2e Médiévale franque (Croisés).		1100 à 1200 —
	3e Arabe récente.		1200 .... —

avec les centres paléolithiques. Ils sont nombreux, au contraire, dans la vallée du Jourdain et en Transjordanie, et ceux de la Cisjordane ont été à peu près tous trouvés sur le versant oriental, à proximité des sources et des régions de pâturages. Peut-être ont-ils jalonné la marche de peuples immigrants, et marquent-ils leurs plus vieux établissements dans le pays. Ces dolmens devaient frapper l'imagination des clans hébreux qui, venus par le même chemin, et organisés en peuple durant leur séjour au Négeb, allaient, après de long siècles, essayer la conquête de la terre de Canaan; aussi est-on bien tenté de mettre en relation les autels de pierres dressés par Balaam avec les centres mégalithiques de la Moabitide. « C'est le phénomène fréquent, et que nul ne voudrait méconnaître, du monument qui crée la légende, et les vingt et un autels de Balaam seraient aux dolmens du Nébo ce qu'est aujourd'hui dans les milieux arabes le récit du Djinn en prière ou de la femme enceinte pour tels groupes de blocs pouvant de quelque manière exciter la curiosité. Cf. *Canaan*, p. 424.

S'il est difficile de se prononcer en toute sécurité sur l'origine et la nature des mégalithes dits préhistoriques, il n'est, par contre, nullement interdit de les croire apparentés à des monuments de même genre, rencontrés au cours des fouilles dans les cités cananéennes : pierres levées, stèles, enceintes microlithiques qui sont ici en connexion certaine avec les pratiques du culte et qui témoignent d'une civilisation déjà avancée. Les agglomérations d'où ces monuments ont été exhumés font, dès cette époque, figure de villes, au sein desquelles la civilisation primitive va peu à peu céder le pas à la première culture sémitique.

IV. Les villes cananéennes. — L'exploration des villes rendait possible et même désirable une classification uniforme des périodes archéologiques. Il fallait adopter un classement qui assimilerait autant que possible l'archéologie palestinienne à celle des autres contrées; à cet égard la division fournie par les âges

Cf. *Rev. bibliq.*, 1923, p. 272 sq. Nous ne traiterons naturellement pas ici des périodes III, IV, et V qui sont en dehors du cadre de cet article et qui seront étudiées dans le *Supplément au Dictionn. de la Bible*, au mot : Palestine.

On ne peut entreprendre l'étude des villes cananéennes, sans être frappé de leur exiguïté. Le périmètre de Gézer, qui figure parmi les plus grandes, n'atteint pas 1 200 m.; Jéricho n'a que 778 m. de tour; nous tombons à 500, 600 m. à Tell Djedeideh; 300 m. à Tell Sandahannah qu'on identifie pourtant avec la fameuse Marešа. C'est que ces villes antiques ne sont pour la plupart du temps que de simples forteresses, ou plutôt des acropoles fortifiées, dans l'enceinte desquelles l'espace est ménagé avec parcimonie.

Les nécessités d'une défense aisée ont pour la plupart du temps dicté le choix du site. Beaucoup de ces cités sont construites sur l'éperon d'une colline faisant saillie dans la plaine ou au confluent de deux vallées; la ville primitive de Jérusalem est dans ce cas; de même aussi Beit Mirsim, Tell Nasbeh, Tell es Ṣafy, Megiddo, Gézer. Il y a lieu de noter que dans ce cas la ville n'occupe pas toujours le point culminant; cela ne diminue en rien sa force et nous ne devons pas en juger d'après les points de vue stratégiques modernes, mais d'après les conditions antiques d'attaque et de défense des places. Parfois aussi la cité est isolée de toutes parts; c'est le cas de Beisan; également celui de Ta'annak et de Lachis; enfin plus rarement la ville s'élève en plaine, sur un ressaut de terrain à peine perceptible, et dans ce cas, l'industrie humaine doit suppléer aux défenses naturelles par l'établissement de remparts solidement implantés dans le sol, comme à Balata (Sichem) ou à Tell es Sultan (Jéricho).

Quel que soit le site adopté, l'eau ne doit point manquer à proximité. Certaines cités sont privilégiées. Megiddo est à proximité des sources du Cison; les eaux abondantes du Nahr Djâloud baignent le pied de

Beisan; l'importante ʿAin es-Soultan alimentait Jéricho. Ailleurs on a cherché dans la vallée, sous les strates rocheux des montagnes environnantes, une nappe d'eau qui permettrait de poser des puits : Beit Mirsim, Lâchis, Gézer. On a dû parfois se contenter d'une maigre source comme à Tell Zakariyâh ou à Taʿannak, et des citernes creusées dans le roc ont suppléé à ce dénuement. L'approvisionnement en eau est tellement important, qu'en de nombreux cas on aménagera un passage souterrain conduisant à la source et permettant de se ravitailler en cas de siège. Jérusalem, Gézer, El Djib, Kh. Belʿame. On trouvera dans la *Rev. bibliq.*, 1912, une longue analyse des installations hydrauliques qui se sont succédé sur le site antique de Jérusalem; voir en particulier p. 86 sq. Pour ce qui est du tunnel de Gézer, percé à l'aide d'outils de silex, dès le XIX-XXe siècle, voir *Rev. bibliq.*, 1908, p. 399.

Ainsi campée à proximité de sa source, la ville s'abritait d'un rempart. Il ne saurait être naturellement question de réduire ces fortifications à un type unique, qui servirait pour ainsi dire de « standard ». La nature des enceintes fortifiées varie avec les époques, avec les lieux et avec les matériaux qu'on a sous la main. Les plus anciens remparts ont ceci de commun qu'ils ont été bâtis sans le secours d'instruments de métal : simples buttes de terre battue (Tell el Ḥesy, acropole de Tell Zakariyâh), parfois renforcée d'un parement de cailloux. Lorsque la pierre abonde dans le pays, on s'est contenté d'empiler les blocs bruts au hasard de leurs arêtes, comblant les vides avec des cailloux (procédé cyclopéen) : plateau central de Taʿannak; soubassement des murs de Sichem, qui supporteront une fortification plus tardive; à Gézer et à Megiddo les blocs sont liés d'un mortier de boue. L'appareil polygonal qui suppose une taille permettant la juxtaposition des blocs et exige un outillage de silex ou de bronze, apparaît à Megiddo, dans les plus anciens strates. De très bonne heure, l'emploi de la brique d'argile crue, concurremment à la pierre, se généralise, surtout lorsqu'il s'agit de construire des cubes de maçonnerie particulièrement volumineux. On aboutit fréquemment à cette formule d'un mur de pierres (Jérusalem) ou de briques (Jéricho), assis sur un soubassement de béton ou de gros blocs et qu'un glacis taluté protège à l'extérieur contre une assaillant qui tenterait de le battre au bélier, ou de le saper par une mine. Ce glacis est fait le plus souvent de terre soigneusement pilonnée, et recouvert d'un parement de blocs liés par un béton (fig. 71). Dans la plupart des villes (Megiddo, Taʿannak, Tell el Ḥesy, Tell Zakariyâh, Jéricho, Sichem) une seconde enceinte également forte protège une citadelle qui contient, selon les cas, le palais ou le sanctuaire.



71. — **Jéricho. Section du rempart septentrional, vue d'Ouest. D'après** *Revue biblique*, **1909, p. 270, pl. II.**

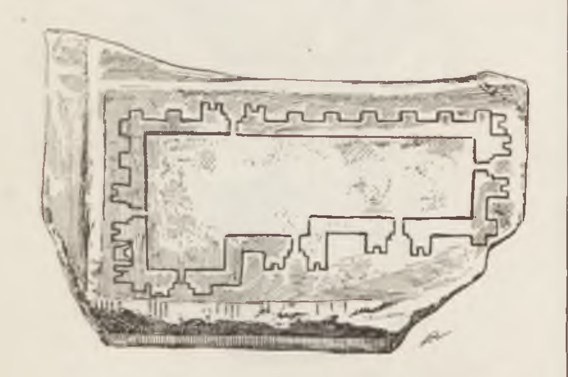
Le tracé des murailles est naturellement dicté par les accidents du terrain. Leur épaisseur est considérable (de 4 à 8 m.). Les points faibles, ou plus importants à défendre sont renforcés de tours rectangulaires peu saillantes, comme à Gézer, ou parfois de véritables bastions comme à Tell el Ḥesy, Tell Zakariyâh.

L'exploration d'Aïn Šems, et les dernières campagnes de fouilles à Sichem nous ont mis en possession d'un type remarquable de portes fortifiées : on notera particulièrement les portes de Sichem, dont l'entrée est couverte vers l'extérieur par deux forts saillants, et dont le passage est étranglé dans une double et triple tenaille avant d'atteindre l'intérieur. La base des parois est consolidée sur le pourtour intérieur par des blocs monolithes soigneusement dressés, et les seuils reposent sur des fondations profondes de 7 à 8 mètres, de nature à défier toute tentative de sape. Ces portes éveillent spontanément une comparaison avec celles des acropoles hétéennes (celle de Sendjirli, par exemple) et « les biblistes auront sans doute, en

mémoire « la description fameuse des portes du Temple dans Ézéchiel, xl, 6 sq. et 20 sq., description qui a mis à dure épreuve la sagacité des commentateurs, pour ne rien dire des architectes, et qui se révèle à peu près calquée sur une entrée monumentale comme celle de Sichem. » Cf. *Rev. bibliq.*, 1927, p. 422 sq.

Il n'y a sans doute pas lieu de rechercher au stade tout à fait primitif quelle fut, dans l'art de la fortification en Canaan, la part des influences étrangères. Le problème ne se pose que lorsqu'un outillage déjà perfectionné rend possible l'exécution de grands travaux, soit vers le xxve siècle avant notre ère. Il semble que dès l'abord les monuments fortifiés de Canaan se distinguent de l'architecture militaire égyptienne contemporaine, et ont même sur celle-ci une supériorité marquée, par l'épaisseur des murs, rendant possible l'installation de chemins de ronde ou d'autres organes de défense sur la crête, par le large empattement des murs en glain, et par le principe du flanquement obtenu par simple tracé ou par la construction de tours en saillie; or il semble bien que les architectes syriens aient été précédés dans cette voie par les ingénieurs de Chaldée et de Babylonie, tant pour la structure que pour le tracé des murailles. C'est ainsi que « le tracé à crémaillère pour une enceinte de forteresse ou de ville apparaît très perfectionné déjà sur la fameuse tablette de Goudéa (fig. 72) et il n'est à peu près aucun pan de mur mis à jour dans le déblaiement d'un palais ou d'un rempart, qui n'offre les saillies — contreforts, redans ou bastions — constatées en Canaan et déclarées par les techniciens de conception plus pratique et plus savante que les parois nues et droites, ou les imparfaites tentatives de flanquement dans les forteresses égyptiennes de l'ancien et du moyen Empire. » (Cf. *Canaan*, p. 86 sq.)

A l'intérieur des remparts, le fourmillement des maisons achève de donner sa physionomie à la ville cananéenne : masures de pierre ou de torchis, dont parfois les murs sont maintenus par des pilastres de



72. — Plan de la tablette de Goudéa. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 59.

pierre, destinés à porter le plafond de terre battue, ou la légère voûte qui recouvre la maison, et qu'on a pris souvent — bien à tort — pour des alignements de masseboth. Certains édifices, plus grands ou mieux bâtis, comportent un dallage sommaire. Toutes ces maisons s'élèvent en désordre et l'on n'est pas moins frappé de leur exiguïté que de l'exiguïté de la cité elle-même. Il conviendrait toutefois de ne pas se montrer trop pessimiste. De ces villes il ne nous reste que des lambeaux; « dénués à peu près de tout intérêt en eux-mêmes; ils valent pour autant qu'ils sont aptes à faire ressaisir l'ensemble auquel ils ont appartenu. Dès qu'on veut, en conséquence, apprécier correctement ce que fut, au xve ou au xe siècle avant notre ère, le quartier d'une cité cananéenne dont un relevé planimétrique ou des photographies étalent sous nos yeux le délabrement et la complication, il faut d'abord remettre sur pied ces débris de construction, les vêtir des enduits plus ou moins décoratifs dont nous soupçonnons l'existence, les animer par des ouvertures, des terrasses, quelques lignes ornementales même les plus rudimentaires, et y restituer aussi le minimum de mobilier attesté pour chaque période. » Cf. *Rev. bibliq.*, 1914, p. 507.



73. — Autel cananéen de Gézer; devant les masseboth. D'après Vincent, *Canaan*, p. 143.

V. Culte et religion en Canaan. — Nous avons vu déjà comment l'instinct religieux se révélait en Canaan avec les plus anciennes populations : au moins en trouvons-nous des indices à l'époque néolithique. C'est par exemple, dans la vallée centrale de Gézer, une aire rocheuse de 27 m. 50 × 24 m. 40, creusée de cupules, sans clôture apparente, et située au-dessus d'une caverne avec laquelle elle est en communication; on notera que des os de porc ont été trouvés en abondance dans la caverne, transformée et réemployée à une époque postérieure. Des aires semblables ont été découvertes à Tell Djedeideh (près de Beit Djebrin), à Tell Zakariyâh, à Tell es Ṣafy. Mentionnons enfin les chambres souterraines situées à Tell Taʿannak sous l'édifice d'Ištarwaššur plus récent que le lieu de culte de Gézer, mais antérieur à l'occupation sémitique; cf. *Canaan*, p. 97, et le Téménos archaïque sis sur la colline de Gézer, dont la date est très douteuse et qui pour le P. Vincent serait déjà un haut lieu sémitique. *Canaan*, p. 101 sq. Il faut être très prudent dans l'interprétation des cupules que l'on peut trouver sur des aires rocheuses; on en a trouvé à des époques très basses et servant à des usages profanes indiscutables; il n'y a pas lieu pour autant de nier la nature religieuse et l'archaïsme des installations précédemment énumérées. C'est déjà le haut lieu, avec les petits bassins où coulèrent « des libations d'eau probablement pure et simple à l'origine, ou de lait, plus tard de vin et de sang. Çà et là le rocher à cupules mis en relation avec une caverne au fond de laquelle des canaux entraîneront le sang et les débris des victimes immolées, implique un premier développement de la pensée religieuse, et un commerce plus immédiat de l'homme avec la divinité qu'il cherche en quelque sorte à localiser. » *Canaan*, p. 202.

Le lieu de culte se transforme avec les premières

races sémitiques, et il a pris dès le xxe siècle une physionomie bien nette : le plus typique de ces sanctuaires primitifs reste celui découvert en 1902, à Gézer, à quelques trente mètres du haut-lieu néolithique. Il est caractérisé par un alignement de huit mégalithes dressés et de 2 tronçons, dont la hauteur varie entre 1 m. 65 et 3 m. 10 (fig. 73). L'alignement est orienté Nord-Sud et plusieurs des stèles qui les composent sont pourvues de cupules creusées à même une de leurs faces; certaines de ces stèles éveillent l'idée d'une représentation phallique; enfin il semble que la plus petite (no II) doive être mise à part. Elle serait le bétyle, dressé pour servir d'habitat ou tout au moins



74. — Dépôt symbolique dans des fondations. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 143.

de symbole à la divinité. Le P. Vincent insistant, sur des nuances de formes et spéculant sur le nombre des stèles, avait pensé devoir distinguer dans l'histoire du haut lieu 2 périodes distinctes (cf. *Canaan*, p. 135). Il est, depuis lors, revenu sur ce sujet et admet l'origine simultanée de l'alignement complet. Le nombre des stèles serait proportionnel au nombre des clans groupés dans la ville, ou des localités alliées, et les cupules qui y sont creusées seraient des symboles votifs de libations. *Rev. bibliq.*, 1914, p. 521-522. A l'occident des stèles, un cube de pierre équarri comporte à sa partie supérieure une cuvette aux parois grossièrement dressées et semble être un autel, instrument essentiel du culte, à une époque où on ne se contentait plus d'oindre le bétyle du sang des victimes qu'on offrait à la divinité. Cette interprétation semble corroborée par la présence devant l'autel, d'une sorte de fosse à offrandes trouvée pleine de tessons israélites et de bassins creusés à même le roc et servant aux purifications sacrificielles. De l'autre côté des stèles, à l'Orient, s'ouvrait une double caverne, déjà occupée à l'époque néolithique, puis aménagée en adytum par les immigrants sémites dès le début du deuxième millénaire. Des jarres contenant des cadavres d'enfants dans la caverne et à proximité, attestent la pratique des immolations humaines, sur lesquelles nous aurons à revenir. Si d'autres éléments de sanctuaires cananéens nous sont connus, et présentent quelque intérêt à raison des rapprochements qu'ils nous permettent de faire, du moins le sanctuaire de Gézer, décrit tout au long dans *Canaan*, p. 109 sq., nous est seul parvenu entier. Il n'est pas sans intérêt de le comparer au sanctuaire primitif de Sarabît el Khadîm (cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, 1907, p. 96 sq.) ou de le rapprocher du bas-relief de Suse, découvert par la mission Morgan et qui donne la physionomie générale du haut-lieu sémitique type. Une ordonnance analogue se retrouvera, en tenant compte de la différence des temps, à la fin de l'époque cananéenne dans le sanctuaire monumental de Sichem, qui date dans son dernier état du xive-xiiie siècle, mais dont il faut attendre le total déblaiement. Cf. *Rev. bibliq.*, 1927, p. 424 sq. Sur l'idée religieuse qui préside au choix d'un site déterminé pour la création d'un haut-lieu chez les Sémites, on consultera avec fruit Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 185 sq.

Les fouilles pratiquées dans les villes cananéennes ont attesté de façon indiscutable la pratique des sacrifices humains. A Gézer on a exhumé des couches primitives du haut-lieu un grand nombre de jarres contenant les restes d'enfants nouveau-nés qui y avaient été introduits la tête la première. Les interstices étaient bouchés avec une terre très fine; on n'a relevé qu'en deux cas des traces de feu; il ne semble pas qu'une immolation ait précédé la mort; au moins n'a-t-on pas pu la constater et il y a lieu dès lors de supposer que ces enfants auraient été enterrés vivants. Des sépultures identiques ont été trouvées à Megiddo, également en relation avec une installation cultuelle. Il s'agit vraisemblablement du sacrifice des premiers nés, dont la pratique est attestée par la Bible. Le P. Vincent hésite davantage dans l'interprétation de sépultures d'enfants découvertes à Ta'annak ou à Lâchis : le procédé d'inhumation y est moins uniforme; d'autre part il ne s'agit plus ici de nouveau-nés; on inclinerait plutôt à y voir un cimetière d'enfants trop jeunes pour être portés au sépulcre familial. Quant à l'autel, autour duquel à Ta'annak sont groupées les tombes, il n'implique nullement un haut-lieu complet, mais peut avoir sa raison d'être dans l'accomplissement de simples rites funéraires; tout au moins devra-t-on dire que, « si ces tombes couvrent aussi des victimes sacrifiées, ce sont des victimes d'un caractère différent, et n'ayant rien de commun avec les



75. — Brûle-parfums découvert à Megiddo par Schumacher. D'après Vincent, *Canaan*, p. 181.

premiers nés du sanctuaire de Gézer qu'une analogie indéniable dans le procédé de sépulture. » *Canaan*, p. 195.

Une modalité bien attestée de sacrifices humains est celle des sacrifices dits de fondation, et dont le rôle est d'attirer la faveur de Dieu sur un établissement quelconque. Ce serait une erreur de croire que la victime en ce cas est toujours un enfant. De fait, c'est au prix de ses enfants que Hiel de Bethel jettera les fondements de la ville de Jéricho; à Gézer même, c'est un nouveau-né qui sera sacrifié pour l'inauguration d'un hypogée funéraire ou pour la fondation de l'adytum du haut-lieu. Mais à Megiddo, c'est une fillette de

quinze ans qui sera emmurée au pied de la muraille occidentale de la forteresse, et les fondements de telle maison de Gézer reposeront sur le corps d'une « vieille femme rhumatisante et décrépite. » Enfin certaines mutilations semblent avoir, en plusieurs cas, fait partie des rites sacrificiels : c'est ainsi que dans une tombe contemporaine de la XIIe dynastie, à Gézer, on trouvera le buste d'un enfant sectionné au-dessus de la ceinture; on connaissait déjà un exemple de cette barbare pratique : un torse de fillette déposé parmi quinze squelettes entiers d'hommes dans une antique citerne. A partir du XVe siècle toutefois, l'emploi de victimes humaines pour les rites de fondation tend à disparaître. On y substitue un symbole de sacrifice : à l'origine ce sont les accessoires mêmes du sacrifice humain, puis, jusqu'au terme de la monarchie israélite le dépôt se présentera sous la forme très schématisée d'une lampe placée entre deux coupes, ou deux bols renversés l'un sur l'autre (fig. 74); les fouilles de Gézer nous montreront un cas très curieux de ce symbolisme : « Sous l'angle d'une maison du XVe siècle une grande jarre analogue à celles où gisaient les enfants sacrifiés dans le haut-lieu contenait un assortiment de lamelles d'argent et de bronze découpées en formes humaines, et en manière de petits vases. Une figurine plus grande et mieux caractérisée doit être la victime en effigie; le reste représente son personnel et ses approvisionnements à la façon des anciens mobiliers funéraires. » *Rev. bibliq.*, 1908, p. 405.

Le mobilier cultuel qui a pu être retrouvé est des plus pauvres. On notera l'autel (ou réchaud de terre cuite trouvé) à Ta'annak décoré de Cherubs superposés. Cf. *Canaan*, p. 181-187. Un autre réchaud, en forme de tour, n'est pas sans analogie avec les maquettes



76. — « Plaque d'Astarté. » D'après Vincent, *Canaan*, pl. III, 9.

trouvées dans le temple de Beisan. Cf. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, art. BEISAN, t. I, col. 953. Enfin un brûle-parfums découvert à Megiddo par Schumacher atteste incontestablement une influence égyptienne très marquée (fig. 75).

Par contre, ce qui abonde, ce sont les menues figurines de terre cuite, sur le caractère religieux desquelles il n'est pas toujours facile de se prononcer, mais dont beaucoup ont une valeur d'idoles incontestable. Les premiers essais de représentation de la divinité datent de la période d'introduction des métaux. Au début, les figures sont de convention pure, et ce n'est que dans la suite, sans que nous percevions bien nettement la continuité de l'évolution, que l'on donne aux « figures humanisées à l'excès des attitudes qui traduiront énergiquement la crudité de la pensée religieuse. » Enfin on parvient, vers le XVIIe-XVIe siècle, à une immutabilité presque absolue des types. Parmi ces idoles une série l'emporte de beaucoup par le nombre sur tout le reste : c'est celle des « plaques d'Astarté », tablettes d'argile oblongues, de 10 à 20 centimètres sur lesquelles on a estampé l'image d'une femme nue, ou sommairement drapée. Cette Astarté cananéenne n'a d'ailleurs plus rien de commun avec la guerrière Bêlit; on la connaît surtout comme déesse de l'amour et de la fécondité. Les variantes sont nombreuses, suivant l'intention qu'a pu avoir l'artiste d'accentuer telle ou telle fonction de la divinité, ou suivant les attributs



77. — Protome de taureau du Nahr-Roubin. D'après Vincent, *Canaan*, fig. 115.

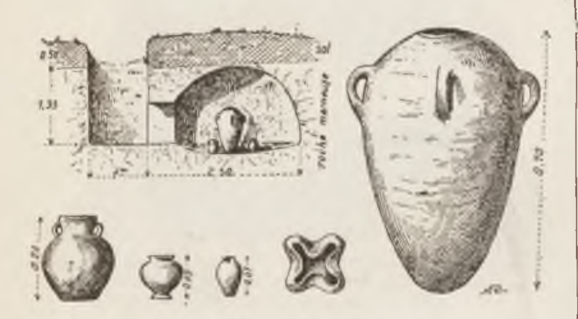
qu'on lui donne, empruntés à des panthéons divers (fig. 76). Sur la question des influences, cf. Contenau, *La déesse nue babylonienne.* Si la figure d'Astarté abonde, on ne rencontre aucun essai de traduction plastique du Ba'al; il est vrai que l'image de la déesse est elle-même assez récente; on n'en trouve pas d'attestation avant le XXe siècle; aussi peut-on concevoir qu'il y ait eu auparavant des symboles masculins qui nous soient demeurés obscurs. Et si dans la suite on arrive bien à concevoir une modalité divine à l'instar de l'homme, jamais cependant on n'est allé jusqu'à une représentation anthropomorphique aussi poussée que dans le cas de la divinité féminine. De là la quantité considérable d'emblèmes phalliques dont l'apparition semble contemporaine des premières Astartés, ou qui à une époque beaucoup plus tardive seront bizarrement associés à d'autres emblèmes disparates; cf. par exemple le protome de taureau du Nahr-Roubin (fig. 77).

VI. LES MORTS. — L'exploration des cités cananéennes s'est montrée particulièrement fructueuse pour tout ce qui concerne les morts. A l'époque néolithique le rite habituel est celui de l'incinération. Presque au début des fouilles de Gézer, M. Macalister rencontrait une caverne funéraire inviolée, dont le premier aménagement semble pouvoir être attribué aux populations qui se fixèrent sur la colline au cours du IVe millénaire. Le déblaiement a rendu évident un double état de l'hypogée. Dans un premier état, la caverne servit à l'incinération des cadavres, et la couche des restes calcinés atteint vers le centre de la caverne jusqu'à une épaisseur de 30 centimètres. Aucun objet en métal n'a été recueilli parmi les cendres; par contre, la poterie y est nombreuse, comme pour témoigner de l'intérêt que les vivants prenaient encore aux affaires des morts.

Les immigrants sémites, qui vinrent s'établir à Gézer vers le milieu du troisième millénaire utili-

sèrent la grotte à leur façon : l'inhumation des cadavres fait suite à la crémation; pour cette fin, la grotte est agrandie et un puits d'accès est percé à l'Est. Les corps y sont déposés en désordre, le plus souvent couchés sur le côté, dans une attitude plus ou moins fléchie. Quelques corps sont déposés le long de la paroi et isolés par des entourages de pierres. Une nombreuse poterie rend manifeste le souci d'assurer aux morts une existence convenable.

Parallèlement au réemploi des hypogées de l'époque néolithique, l'époque cananéenne introduisit un type plus particulier de monument funéraire, qui constitue ce qu'on a appelé *la tombe à puits* (fig. 78), par analogie avec les tombes phéniciennes ou égyptiennes, qui s'en distinguent toutefois par la forme rectangulaire et la grande profondeur du puits d'accès. Une excavation tronconique, pénètre verticalement dans le rocher



78. — Tombe à puits. D'après *Revue biblique*, 1909, p. 117.

à une profondeur de deux mètres environ. Le diamètre extérieur de ce puits est d'environ 2 mètres, et d'un tiers moindre dans le fond; une porte rectangulaire s'ouvre au fond de ce puits, et donne accès dans une chambrette où les cadavres sont déposés à même le roc, contractés ou étendus, et souvent couverts d'un amas de cailloux. Le mobilier de ces tombes est particulièrement intéressant : vaisselle nombreuse pour les diverses victuailles offertes au mort; jarre et gobelet pour la boisson; armes et bijoux; parfois une lampe de terre cuite.

Après le XVIe siècle, les tombes creusées artificiellement prédominent nettement. Les lampes y sont plus communes, par contre les vases à offrandes sont plus petits et de moins en moins nombreux; la pratique se généralise de ne plus mettre dans les tombes que des pièces brisées, sans doute par lésinerie voilée dans la suite par quelque intention symbolique. Nous ne dirons rien ici de certaines sépultures, trouvées dans les ruines des villes cananéennes et d'origine étrangère : sépultures égyptiennes (cf. *Canaan*, p. 217-220, et *Rev. bibliq.*, 1908, p. 117) ou philistines de Gézer (cf. *Rev. bibliq.*, 1908, p. 115). On notera par contre, comme élément intégrant de la cité cananéenne, entre le haut-lieu de la cité, l'acropole protectrice de l'agglomération et le passage secret ou sinnor, l'hypogée dynastique en chaque localité de quelque importance. Cf. *Rev. bibliq.*, 1924, p. 183. On tiendra compte enfin du fait que, à côté des hypogées décrits précédemment et qui ont été préservés par leur structure, il a dû exister autrefois une quantité d'autres tombes dont il n'est rien resté. Aussi faudra-t-il observer une grande circonspection lorsqu'on voudra rechercher, à l'aide de la documentation archéologique, quels sentiments éveillaient chez les anciens l'idée de la mort.

Un premier fait s'impose à nous : contrairement à la pratique égyptienne et phénicienne ou même babylonienne, on n'aperçoit en Canaan aucune intention apparente d'assurer l'inviolabilité de la tombe; il faut au contraire que les vivants puissent apporter au mort leurs offrandes; de même, dans les tombeaux des dynasties memphites, il n'y a pas de fermeture aux portes extérieures, et la salle où l'on dépose les offrandes apparaît comme un lieu où les vivants entrent avec les morts en un contact qui est indispensable au bien-être de ceux-ci. La pratique des offrandes funéraires, en effet, sera universellement répandue en Canaan : elle existe déjà au stade présémitique de la crémation, conçue peut-être au début comme une offrande à quelque divinité chtonienne à qui le mort est confié, puis, plus tard, comme destinée à l'entretien immédiat du défunt. La pratique s'intensifie considérablement avec les Sémites qui, nous l'avons déjà noté, à la crémation substituent l'inhumation. On a voulu considérer ces offrandes comme des sacrifices aux morts divinisés, mais elles semblent être beaucoup plus un moyen de subvenir aux besoins du mort, soit que l'on obéisse à un sentiment de piété, soit aussi, mais non exclusivement, à un sentiment de crainte que le mort ne revienne troubler l'existence des vivants. Ces offrandes consistent surtout en denrées alimentaires ainsi que l'attestent les instruments déposés dans les tombes : couteaux pour découper les viandes, tasses ou gobelets pour puiser l'eau. C'est à un mobile analogue, l'utilité et l'agrément du mort, qu'on obéira dans le choix du mobilier funéraire : le défunt s'éclairera d'une lampe dans les ténèbres du tombeau; il aura avec lui des représentations de ses dieux, de ses compagnons, de ses serviteurs, et des figurines représentant des animaux domestiques, l'approvisionnement en vivres, à la mode égyptienne.

Beaucoup plus difficiles à interpréter sont les usages funéraires destinés à assurer la destruction ou, au contraire, la conservation du cadavre lui-même : l'incinération, pratiquée par les races primitives est d'une explication très malaisée. Veut-on rendre plus transportable les restes du mort? Prétend-on offrir par là une sorte d'hommage à la divinité? Espère-t-on libérer plus vite ou purifier davantage le principe destiné à survivre? Croit-on se prémunir plus sûrement contre un retour troublant du défunt, relégué, par le fait de la crémation, dans le monde d'ombres inoffensives? Il n'est guère possible de le dire. Le rite sémitique de l'inhumation demeure certes le mode le plus obvie et le plus économique de sépulture; il faut d'ailleurs qu'on lui ait attribué une vertu spéciale, pour que dans les cas où l'inhumation, l'enterrement proprement dit, est rendu impossible, on ait recouru à des cérémonies symboliques : ainsi s'expliquerait la pratique de recouvrir les corps d'une couche de terre, lorsqu'ils sont déposés dans une caverne au sol rocheux, ou de remplir de terre fine les jarres qui contiennent le corps des enfants morts en bas âge. De même, la contraction des cadavres semble inspirée par l'analogie qu'elle présente avec la position de l'enfant au sein de sa mère — symbole transparent pour exprimer le retour de l'homme dans la terre-mère d'où on croit que la vie est émanée. Quant aux amas d'ossements désagrégés ou violemment comprimés, ils pourraient être expliqués par une pratique semblable au rite osiriaque du double ensevelissement, destiné à assurer au corps confié à la terre une plus active purification.

Pour qui considère attentivement ces faits, il semble « qu'après avoir été selon toute vraisemblance aux temps néolithiques un équivalent atténué de la maison du vivant, le concept de la tombe du mort, d'abord à peu près identique chez les Cananéens, s'est transformé par degrés au point de ne plus montrer dans la sépulture un séjour définitif où résidera ce qui reste de l'homme, mais comme la porte d'un monde nouveau où l'on pénètre au sortir de celui-ci, et le point

où vivants et morts pourraient se rencontrer encore. Tel que le révèlent les pratiques constatées, ce monde nouveau ne paraît guère attrayant. L'existence à y mener devait ressembler fort à celle qu'on menait sur terre, faite des même nécessités, soumise aux mêmes labeurs, capable apparemment des mêmes joies, mais exposée aux mêmes périls, puisqu'il faut s'y pourvoir de ses armes comme de tout le reste de ses biens; et somme toute rien n'est venu indiquer en ce concept l'absence de toute crainte, ni la compensation, par quelque espérance plus haute, de l'inquiétude inhérente à cette entrée dans l'inconnu que représente inévitablement la mort pour la spéculation philosophique même la plus relevée. » *Canaan*, p. 294.

VII. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités au cours de cet article, on consultera avec profit :

Pour l'*époque préhistorique*, stations lithiques et monuments mégalithiques : H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, qui synthétise les résultats acquis jusqu'à cette date par l'archéologie palestinienne. — Blanckerhorn, *Uber die Steinzeit und die Feuersteinartefakte in Syrien-Palästina*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 447 sq., et *Die Steinzeit Palästina, Syriens und Nordafrikas*, Leipzig, 1912, qui donne une bibliographie détaillée. — P. Karge, *Rephaïm, Die vorgeschichtliche Kultur Palastinas und Phöniziens*, Paderborn, 1918, 2e édit. en 1926. — E. Mader, *Megalithische Denkmäler im Westjordanland*, dans *Zeitschrift des deutschen Palastina Vereins*, 1914, p. 20 sq. — G. Dalman, *Der Gilgal der Bibel und die Steinkreise Palästinas*, *Palästinajahrbuch*, 1919, p. 5 sq. — F. Turville-Petre, *Researches in prehistoric Galilee* (publications de la *British School of Archeology of Jerusalem*), London, 1927. — F.-M. Abel, *Quelques monuments mégalithiques de Palestine*, dans *Rev. bibliq.*, 1922, p. 590. — D. Buzy, *Les stations lithiques d'El Qeseimeh*, dans *Rev. bibliq.*, 1927, p. 90.

On trouvera un aperçu général des fouilles pratiquées sur le territoire palestinien jusqu'à 1907 et intéressant la période cananéenne dans l'ouvrage déjà cité du P. Vincent, *Canaan*, et dans les publications des diverses sociétés archéologiques :

Sur Aïn Shems : Mackenzie, *Excavations 'Aïn Shems*, dans *Annual of Palestine exploration Fund*, 1911, t. I; 1913, t. II. Cf. *Rev. bibliq.*, 1912, p. 111 et 1913, p. 96.

Sur Gézer : Macalister, *The excavations of Gezer, 1902-1905 and 1907-1909*, Londres, 1912. Après la publication de *Canaan*, des comptes rendus ont été publiés par le P. Vincent dans *Rev. bibliq.*, en 1908 et 1909. Cf. surtout *Gézer et l'archéologie palestinienne après six ans de fouilles*, dans *Rev. bibliq.*, 1914, p. 373.

Sur Jéricho : Sellin-Watzinger, *Die Ergebnisse der Ausgrabungen...*, Leipzig, 1913. Cf. *Rev. bibliq.*, 1908, p. 120; 1909, p. 270; 1910, p. 36 (étude historique) et p. 404.

Sur Jérusalem : Bliss and Dickie, *Excavations at Jerusalem, 1894-97*, Londres, 1898. — Fouilles Parker : Vincent, *Jérusalem sous terre; fouilles d'Ophel*, Londres, 1911 — Étude reprise dans *Rev. bibliq.*, 1912, p. 86, 424, 544. — Fouilles Weill; les résultats en ont été publiés provisoirement dans les *Mélanges Israël Lévi* (à la *Revue des études juives)*, p. 103 sq., Paris, 1926. Cf. *Rev. bibliq.*, 247 (synagogue), 410 (hypogées), 541 (murailles). — Fouilles Macalister-Duncan, *Rev. bibliq.*, 1924, p. 429; 1925, p. 123.

Sur Lachis (Tell el Hesy) : Flinders Petrie, *Tell el Hesy (Lachish)*, Londres, 1891. — Blin, *A mound of many cities*, Londres, 1894.

Sur Megiddo : Schumacher-Steuernagel, *Tell el-Mutesellim*, Leipzig, 1908. Cf. *Rev. bibliq.*, 1908, p. 425. Les résultats des fouilles américaines, actuellement en cours, n'ont pas été publiés.

Sur la prospection d'un certain nombre de tells palestiniens par le *Palestine exploration Fund*, notamment : Tell Zakariyâh, Tell Djedeideh, Tell Sandannah, Tell es-Sâfy : Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine during the years 1898-1900*, Londres, 1902.

Sur Tell Ta'annak : Sellin, *Tell Ta'annek*, Vienne, 1904. *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek*, Vienne, 1905. Cf. *Rev. bibliq.*, 1906, p. 287.

Des monographies particulières ont été ou seront consacrées, dans le *Supplément au Dictionn. de la Bible*, à chacune des localités qui viennent d'être énumérées.

Les résultats d'un certain nombre de fouilles encore en cours d'exécution n'ont été que provisoirement publiés. On voudra bien consulter à ce sujet les fascicules de la *Rev. bibliq.* où ces résultats sont aussitôt signalés et mis en valeur.

A. Barrois.

CANONICITÉ. — I. Sens profane du mot Canon. II. Sens scripturaire, patristique et ecclésiastique des mots : canon, canonique et canonicité. III. Canonicité et inspiration. IV. Critères de Canonicité chez les catholiques et chez les protestants. V. Bibliographie.

I. Sens profane du mot Canon. — Le mot abstrait « canonicité », par lequel on désigne cette dignité particulière qui convient aux seuls livres divinement inspirés, dérivant du mot concret « canon », *canon*, il importe d'en déterminer soigneusement la signification. Le mot κανών, que l'on doit rapprocher de κάννα, κάνη, paraît avoir été emprunté aux langues sémitiques (cf. l'hébreu *qâneh* : roseau, verge à mesurer car le roseau peut être facilement utilisé pour mesurer des longueurs, cf., par exemple, Ézéch., XL, 3, 5, etc. — LXX : κανών); il signifie dès lors : *roseau*, *règle*, instrument des ouvriers en bois ou des architectes (cf. Zonaras : ὁ ἐστι ξύλον ᾧ κέχρηνται οἱ τεχνῖται εἰς ξύλον ἢ λίθων εὐθύτητα. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 564); *règle d'écrivain, aiguille de balance.* Au sens figuré, ce mot désigne une certaine mesure : par exemple : *canon frumentarius*, c'est-à-dire mesure de froment à donner à des moments déterminés; un *espace circonscrit et délimité par le cordeau aux mesures*; enfin toute espèce de *règle*, de *norme*, de *loi*. Il se dit des *règles d'art ou de métiers*; ainsi par exemple, le δορυφόρος de Polyclète s'appelait κανών, selon Pline, *Hist. Nat.*, XXXIV, 18 : *Fecit et quem canona artifices vocant, lineamenta artis ex eo petentes velut a lege quadam.* Il se dit des règles de *grammaire* : cf. Auson, *Epigr.*, CXXXVI : *Is demum excessit grammaticos canones.*. Les grammairiens alexandrins nommaient κανόνες les collections des ouvrages des écrivains anciens, qui, particulièrement remarquables par la pureté de la langue grecque, servaient aux autres auteurs de modèles. Ce mot s'emploie en outre pour désigner la rectitude morale, par exemple, IV Mach., VII, 21 : πρὸς ὅλον τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα εὐσεβῶς φιλοσοφῶν. Les hommes eux-mêmes qui méritent sous quelque rapport d'être imités par les autres sont appelés κανών; c'est dans ce sens que Cicéron écrit à Tiron : (*ep.*, XVI, *famil.*, XVII) *Sed heus te qui* κανών *esse meorum scriptorum soles*; ceux surtout qui sont un exemple de rectitude de vie : par exemple Epictète, diss.. III, 4, 5 : κανὼν καὶ παράδειγμα τοῖς ἄλλοις.

De plus, κανὼν a le même sens que κατάλογος, *catalogus*, *abella*, *index*, *registrum*; ainsi par exemple : le κανὼν βασιλέων de Claudius Ptolémée n'est autre chose que le catalogue des rois d'Assyrie, de Babylonie, de Perse (voir H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum alten Testament*, 2e édit., Leipzig, 1903, p. 72); Les κανόνες χρονικοί d'Eusèbe, sont des tables chronologiques (cf. Hieronymus, *Vir. ill.*, 71); les 10 κανόνες d'Eusèbe sont les tables qu'il a placées en tête des Évangiles, ainsi qu'il l'explique dans l'épître à Carpianus (*P. G.*, t. XXII, col. 1276 sq.); les canons composés par Priscillien pour les Épîtres de saint Paul sont des index des principales doctrines contenues dans ces épîtres; cf. dans G. Schepss ce qui reste des œuvres de Priscilien (*Corpus Script. eccl. lat.*, t. XVIII, — Vindobonæ, 1889, p. 107-147).

II. Sens scripturaire, patristique et ecclésiastique des mots canon, canonique et canonicité.

Le mot κανὼν se trouve quatre fois dans le Nouveau Testament, à savoir : II Cor., X, 10, 13, 15, où il signifie la province, la région confiée à l'Apôtre, dans les

limites de laquelle il peut prêcher l'Évangile; et Gal., VI, 16 : ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, où il indique une norme de vie, une règle de conduite. (Le *textus receptus*, suivant les codd. *K* et *L*, a aussi ce mot dans Phil., III, 16.)

Parmi les *Pères apostoliques*, saint Clément de Rome use plusieurs fois de ce terme, par exemple, I Cor., I, 3, où il enseigne que les femmes doivent demeurer dans les limites de la soumission (ἐν τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς ὑπαρχούσας, *P. G.*, t. I, col. 208); XLI, 1, où traitant des lois du culte divin, il recommande de ne pas transgresser les règles établies pour cet office (μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, *P. G.*, t. I, col. 308); et surtout VII, 2, καὶ ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα (*ibid.*, col. 224) : où il enseigne que notre vie doit être ordonnée selon la glorieuse et sublime *regula traditionis*, autrement dit selon la règle *quæ tradita est nobis*. Ici apparaît une première trace de cette forme de langage qui sera en usage dans toute l'Église après le milieu du second siècle : à partir de cette époque, en effet, presque tous les auteurs ecclésiastiques parlent de la *regula fidei* (ὁ κανὼν τῆς πίστεως, ou de la *regula veritatis* (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας).

La première de ces formules se rencontre chez Polycrate, évêque d'Éphèse, *Ep. ad Victorem* : κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες, dans Eusèb., *Hist. eccl.*, V, XXIV, 6 (*P. G.*, t. XX, col. 416); et chez l'*Anonymus contra Artemonem*, qui dit des Monarchiens : πίστεως ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι, dans Eusèbe, *op. cit.*, V, XXVIII, 13 (*P. G.*, t. XX, col. 516). En latin chez Tertullien, *De præscr.*, 12, 13, 14, 26 (*P. L.*, t. II, col. 26, 27, 38), *De virg. vel.*, t. I, (*ibid.*, col. 889), *Adv. Prax.*, t. III (*ibid.*, col. 157), et chez saint Augustin, *Doctr. christ.*, t. I, n. 3 (*P. L.*, t. XXXIV, col. 66).

On trouve plus fréquemment le terme ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας chez : saint Irénée, I, IX, 4; XXII, 1; II, XXVIII, 1; III, II, 1; IV, XXXV, 4 (*P. G.*, t. VII, col. 545, 669, 804, 847, 1087); Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, III, 2 (*P. G.*, t. VIII, col. 1216); VI, CXXIV, 1; VII, XCIV, 5 (*ibid.*, t. IX, col. 348, 498, 532); Hippolyte, *Refut.*, X, 5 (éd. P. Wendland, t. III, Leipzig, 1916, p. 265), qui use aussi de l'expression synonyme ὁ τῆς ἀληθείας ὅρος. En latin Tertullien, *Apol.*, 47 (*P. L.*, t. I, col. 586), Novatien, *Lib. de Trinit.*, t. I, 9, 25 (*P. L.*, t. III, col. 913, 927, 944).

Le sens de cette locution est le suivant : cette foi, cette *fides quæ creditur*, c'est-à-dire la doctrine révélée, la vérité transmise par la tradition, est la règle même selon laquelle il faut juger de toutes choses, selon laquelle les fidèles doivent vivre; c'est ainsi que saint Irénée dit, II, XXVIII, 1 : *Habentes regulam ipsam veritatem;* et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, XCIV, 5, enseigne que la règle de vérité doit être prise de la vérité elle-même.

Kunze, *Glaubensregel, hl. Schrift. und Taufbekenntnis*, Leipzig, 1899, p. 101 sq., affirme que, selon saint Irénée, les saintes Écritures sont la règle ou norme de la foi; de même S. A. Becker, ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας, Copenhague, 1910, et V. Amundsen, *The rule of truth in Irenaeus*, *Journal of theol. studies*, 1912, t. XIII, p. 574-580; bien plus, le même Kunze, *Die übergabe der Evangelien beim Taufunterricht*, Leipzig, 1909, p. 24 sq., estime que dans le passage *Adv. hær.*, I, IX, 4, où saint Irénée parle de la règle de foi que l'homme reçoit par le baptême, il s'agit de la tradition des Évangiles; il soutient en effet que le rite de la tradition des Évangiles aux catéchumènes a été introduit au second siècle. Mais le P. de Puniet, O. S. B., *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. I, 2°, col. 2523-2537, nie l'existence de ce rite avant le VIe siècle.

La règle de vérité, chez saint Irénée, est plutôt la vérité prêchée par l'Église (I, IX, 5 : ἡ ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένη ἀλήθεια. *P. G.*, t. VII, col. 549); ou encore la doctrine transmise à l'Église par les Apôtres : ceux-ci, en effet, ont mis en elle, comme en un riche dépôt, la plénitude de la vérité (III, IV, 1, *ibid.*, col. 855); aussi saint Irénée en appelle-t-il toujours à la tradition, par exemple dans l'épître à Florinus (dans Eusèbe, *H. E.*, V, X; *P. G.*, t. XX, col. 484 sq.) : ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι; lui-même appelle l'Église d'Éphèse un témoin insigne de la tradition apostolique (III, III, 4, *ibid.*, t. VII, col. 854); il énumère les successeurs de l'apôtre saint Pierre dans la ville de Rome, où subsiste toujours la tradition conservée depuis les Apôtres (III, III, 2, *ibid.*, t. VII, col. 849); c'est par cette succession que sont parvenues jusqu'à nous la tradition apostolique et la prédication de la vérité (III, III, 3, *ibid.*, col. 851). D'où il suit que, pour saint Irénée, la règle de la vérité ne s'identifie pas purement et simplement avec les saintes Écritures, bien que celles-ci, sous un certain rapport, fassent partie de cette règle de vérité. Les Apôtres, en effet, prêchèrent d'abord de vive voix l'Évangile; ensuite, par la volonté de Dieu, ils nous le livrèrent dans les Écritures, pour devenir le fondement et la colonne de notre foi (III, I, 1; *P. G.*, t. VII, col. 844); cf. III, XI, 1 (*ibid.*, col. 880). « Le Disciple du Seigneur, voulant constituer dans l'Église la règle de vérité, étant donné qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, etc... a débuté ainsi dans la doctrine évangélique : Au commencement était le Verbe, etc. » On peut donc résumer en peu de mots la doctrine de saint Irénée, comme il suit : la Parole du Seigneur (et des Apôtres) est la règle de vérité (IV, XXXV, 4, *ibid.*, col. 1089); or cette Parole n'est pas parvenue jusqu'à nous par les seules Écritures, mais principalement par la prédication de l'Église; par conséquent, quand bien même les Apôtres n'eussent point laissé les Écritures, il faudrait encore se conformer à la tradition qu'ils transmirent à ceux auxquels ils confiaient les Églises (III, IX, 1, *ibid.*, col. 855); cf. J. Hoh, *Die Lehre des h. Irenäus über das N. T.* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, t. VII, p. 4-5), Münster, 1919, p. 104-109. L'*Anonymus contra Artemonem* qui objecte aux Monarchiens : γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασι, πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι, distingue clairement l'Écriture de la règle de foi; pareillement Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, CXXIV, 6, quand il enseigne que l'Écriture doit être expliquée selon la règle de vérité (κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες τὰς γραφάς; *P. G.*, t. IX, col. 348). La défaillance dans la foi est appelée *lapsus a regula* (Tertullien, surtout : *P. L.*, t. II, col. 17); de cette règle s'est détourné *Beryllus*, en émettant une opinion fausse sur la personne du Sauveur (Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXIII, 1; *P. G.*, t. XX, col. 593); de même que Paul de Samosate (ἀποστὰς τοῦ κανόνος, Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, 6, *ibid.*, t. XX, col. 712).

Mais l'Église, instruite par les Apôtres, ne se contente pas de proposer aux fidèles les vérités à croire; elle leur prescrit aussi dans sa sagesse des normes de vie, détermine la manière de célébrer le culte divin, les rites de l'administration des sacrements, etc. Or ces statuts, bien qu'ils touchent plutôt à la discipline, sont eux aussi compris, au moins implicitement, lorsque l'on parle du *canon de l'Église* (ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας), du *canon ecclésiastique* (ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανών). C'est ainsi que Clément d'Alexandrie, dans son ouvrage intitulé κανὼν ἐκκλησιαστικός (Eusèbe, *H. E.*, VI, XIII, 3; *P. G.*, t. XX, col. 548), reproche à ceux qui célèbrent l'Eucharistie avec du pain et de l'eau (sans vin) de ne pas agir conformément au canon

de l'Église (*Strom.*, I, XCVI, 1. *P. G.*, t. VIII, col. 813); et il déclare que Dieu exauce celui qui prie selon le canon ecclésiastique (*Strom.*, VII, XLI, 3. *P. G.*, t. IX, col. 457). Origène refusait de prier avec le fauteur d'hérésies Paul, parce que, depuis l'enfance, il observait la règle de l'Église (φυλάττων ἐξ ἔτι παιδὸς κανόνα ἐκκλησίας, Eusèbe, *H. E.*, VII, II, 14. *P. G.*, t. XX, col. 525). A partir du IVe siècle, les statuts émanant de toute espèce d'autorité ecclésiastique prennent le nom de κανόνες.

Quant à la sainte Écriture, bien qu'elle ne constitue pas à elle seule la règle de vérité, elle était toutefois considérée, dès les origines de l'Église, comme faisant partie de cette règle. Déjà les Pères apostoliques confirment leurs dires par des sentences de la sainte Écriture, qui sont vraiment la parole du Saint-Esprit (τάς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος ἁγίου, Clément de Rome, I Cor., XLV, 2. *P. G.*, t. I, col. 300); qui sont parfaites, parce que proférées par le Verbe de Dieu et par son Esprit (S. Irénée, II, XXVIII, 2. *P. G.*, t. VII, col. 805). Aussi saint Irénée, qui, dans ses premiers livres, réfute les gnostiques en arguant principalement de la tradition ecclésiastique ou apostolique, recourt dans les suivants à la sainte Écriture : cf. *lib. III, præf : In hoc autem tertio ex Scripturis inferemus ostensiones* (*P. G.*, t. VII, col. 843). Vers 167 après Jésus-Christ, le gnostique Ptolémée, dans l'épître à Flora, pose en principe qu'il faut juger des traditions apostoliques selon le canon de la doctrine du Sauveur (κανονίσαι πάντας τούς λόγους τῇ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ, chez saint Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 7. *P. G.*, t. XLI, col. 568); il promet en outre de prouver tout ce qu'il avancera par des paroles du Sauveur. Tertullien, *Contra Marcion.*, III, 17, comparant l'histoire du Christ avec les prophéties de l'Ancien Testament écrit : *Oportet actum ejus ad scripturarum regulam recognosci* (*P. L.*, t. II, col. 373). Selon Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, LXVI, 1, les gnostiques, qui falsifient les paroles du Christ, ne procèdent pas selon le canon évangélique (οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι. *P. G.*, t. VIII, col. 1168); cf. V, 15, 4 : ὡς κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου πολιτευσάμενος (*ibid.*, col. 1229).

Toutefois, dans les premiers siècles chrétiens, les saintes Écritures, bien que faisant partie de la règle de foi, de la règle de vérité, n'étaient pas appelées explicitement *Canon*, ou Écritures *canoniques*; mais la collection des livres de l'Ancien Testament se nommait, dès les temps apostoliques : ἡ γραφή ou αἱ γραφαί (par exemple, II Petr., 16); γραφαὶ ἅγιαι, Rom., 2, I; ἱερὰ γράμματα, II Tim., III, 15, terme auquel correspond l'hébreu Kitebêy haqqôdeš (*tract. Sabb.*, 16, 1 : *Baba batra*, 1, 6, etc.). Des noms analogues se rencontrent chez Josèphe par exemple, αἱ ἱεραὶ βίβλοι. *Ant.*, XX, XII, 1; *Contra Apion.*, I, 1; *Bell. Jud.*, III, VIII, 1; ou bien : τὰ ἱερὰ γράμματα, *Ant.*, *proœm.*, 3; *Contra Apion.*, I, 10; ou même avant l'ère chrétienne dans I Mach., XII, 9 : *Habentes solatio sanctos libros* (τὰ βιβλία τά ἅγια). Les mêmes termes sont en usage chez les Pères apostoliques, par exemple, Clément de Rome, (*I Cor.*, XLV, 2 : αἱ ἱεραὶ γραφαί, *P. G.*, t. I, col. 300). Or les chrétiens, persuadés tout comme les Juifs de l'inspiration divine des livres de l'Ancien Testament et par suite de leur caractère sacré, se mirent à entourer d'une égale vénération les livres et les épîtres écrits par les Apôtres, auxquels le Sauveur avait promis le Saint-Esprit (Ioan., XIV, 26; XVI, 13 sq.), et qui attestent eux-mêmes qu'ils ont en eux l'Esprit de Dieu (I Cor., VII, 40); et cela d'autant plus que ces écrits rapportaient en grande partie les paroles du Christ lui-même. Il arriva ainsi que les dénominations utilisées pour désigner les livres de l'Ancien Testament furent étendues aux livres composés par les disciples du Seigneur.

Saint Paul parlant, II Cor., III, 14, de la lecture de l'Ancien Testament donne à ces livres pris collectivement le nom de *Vetus Testamentum* (ἡ παλαιά διαθήκη); il était donc normal que les livres relatant l'histoire de l'institution de la nouvelle Alliance, prédite par le prophète Jérémie (Jer., XXXI, 31 sq.; XXXII, 40) et conclue par le Christ avec le genre humain, reçussent le nom de *Scripturæ Novi Testamenti* (αἱ τῆς καινῆς διαθήκης γραφαί, Eusèbe, *H. E.*, III, XXV, 1; *P. G.*, t. XX, col. 269), ou simplement *Novum Testamentum* : ainsi Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, LI, 1 : καινὴ καὶ νέα διαθήκη (*P. G.*, t. VIII, col. 321), ou bien καινὴ διαθήκη, *Strom.*, VI, XLI, 5, *ibid.*, t. IX, col. 261), ou encore : ἡ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσιαν παραδεδομένη διαθήκη, *Strom.*, VI, 125, 3 (*ibid.*, t. IX, col. 349). En latin Tertullien, *De rerum*, XXXIX, *Vetus et Novum Testamentum* (*P. L.*, t. II, col. 896); le même appelle l'ensemble de la sainte Écriture *utrumque testamentum*, *De pud.*, 1 (*ibid.*, col. 1032); en jurisconsulte, il use même du terme *instrumentum*, qui désigne un document faisant foi en justice, par exemple, *Adv. Hermog.*, XX (*ibid.*, t. II, col. 240) : *instrumentum vetus; Adv. Prax.*, t. XX, *ibid.*, t. II, col. 203) : *totum instrumentum utriusque testamenti.*

Les livres appartenant à l'Ancien ou au Nouveau Testament étaient appelés ἐνδιάθηκοι (de διαθήκη), par exemple, Origène *De or.*, t. XIV (*P. G.*, t. XI, col. 461), *Selecta in Psalmos* (*ibid.*, t. XII, col. 1084). Eusèbe, *H. E.*, III, XLI, 1, dit de II Petr., qu'elle n'est pas ἐνδιάθηκος (*P. G.*, t. XX, col. 216); VI, XIV, 1 : πᾶσα ἡ ἐνδιάθηκος γραφή (*ibid.*, col. 549). Huet, *Demonstratio evangelica*, 6e édit., Francfort, 1722, p. 325 sq.. fait dériver le mot ἐνδιάθηκος de θηκη (*arca*), c'est-à-dire : un livre déposé dans l'arche (d'alliance) et, par conséquent, sacré ; ce qui toutefois ne peut se dire que des seules Écritures de l'Ancien Testament et encore pas de toutes. L'auteur cite saint Épiphane, *De mens. et pond.*, IV (*P. G.*, t. XLIII, col. 244) : διὸ δὴ ἐν τῷ Ἀαρών (*ârôn* = *arca fœderis*) ἀνετέθησαν τουτέστιν ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβωτῷ ; cf. ce que dit saint Jean Damascène, *Orth. fid.*, IV, 18 (*P. G.*, t. XCIV, col. 1180) des livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique : ἡ δὲ πανάρετος τουτέστιν ἡ σοφία τοῦ Σαλομῶντος καὶ ἡ σοφία τοῦ Ἰησοῦ, ἐνάρετοι μὲν καὶ καλοί, ἀλλ' οὐκ ἀριθμοῦνται οὐδὲ ἔκειντο ἐν τῇ κιβωτῷ. Notons cependant que les Juifs déposaient les Livres sacrés non pas *dans* l'arche, mais *à côté* de l'arche (Deut., XXXI, 26).

Au lieu de : ἐνδιάθηκος, plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques emploient le mot : ἐνδιάθετος ainsi : Eusèbe : *Chronicon*, ol. 81, t. LXXXIV (*P. G.*, t. XIX, col. 178), S. Basile, *Sermo de ascetica disciplina*, 1 (*P. G.*, t. XXXI, col. 649), S. Épiphane, *Hær.*, t. LV, 2 (*P. G.*, t. XLI, col. 973), *De mens. et pond.*, III et X (*ibid.*, t. XLIII, col. 244, 253), Cosmas Indicopleustès, *Topogr. christ.*, t. VII (*P. G.*, t. LXXXVIII, col. 372). En outre, les livres dont l'origine et l'autorité divines étaient reconnues par tous étaient appelés ὁμολογούμενοι, cf. Eusèbe, *H. E.*, III, III, 10; XXV, 3 (*P. G.*, t. XX, col. 217, 269), Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, t. IV, p. 33 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 496).

Ce n'est qu'à partir du milieu du IVe siècle environ que les saintes Écritures sont dites « canoniques », *canonicæ* (κανονικαί), terme qui apparaît pour la première fois au canon 59 du concile de Laodicée (année 360 ou 363) qui décrète : ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικὼς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης (Mansi, *Sacr. conc. nova coll.*, t. II, p. 574; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, 1840, p. 202); Athanase, *Ep. festal.*, XXXIX (de

l'an 367), emploie le terme κανονιζόμενα, et écrit : ἔδοξε κἀμοὶ... ἑξῆς ἐκθέσθαι τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία (*P. G.*, t. XXVI, col. 1436; E. Preuschen, *Analecta*, Tübingen, 1910, p. 43). Le mot κανονικός a passé dans la langue latine; ainsi on lit dans la version ancienne du *prologue* d'Origène *sur le Cant. des Cant.* : *In his Scripturis quas canonicas habemus* (*P. G.*, t. XII, col. 83); et dans le *Canon africanus* composé vers 360 et édité par Th. Mommsen : *Incipit indiculum veteris Testamenti qui sunt libri canonici sic*; et plus loin, après l'énumération des livres du Nouveau Testament : *majores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores* (voir Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte der neutestamentlichen Kanons*, 2e édit., Leipzig, 1904, p. 83. E. Preuschen, *Analecta*, t. II, p. 36 sq.) On peut comparer : Priscillien, *Lib. apolog.*, XXVII : *canonicæ Scripturæ; Lib. de fide et de apocryphis : canonica elocutio, canonici libri* (éd. G. Schepps, p. 23, 48, 51); Philastre, *Hær.*, LXXXVIII (*P. L.*, t. XII, col. 1199); Rufin, *Expos. symbol.*, XXXVIII (*P. L.*, t. XXI, col. 374); S. Augustin, *Ep.*, LXXXII, 3 : *Solis eis Scripturarum libris qui* JAM CANONICI DICUNTUR, *didici hunc timorem honoremque deferre*, etc. (*P. L.*, t. XXXIII, col. 277); *Contra Faust.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 9 : *Litteræ canonicæ* (*P. L.*, t. XLII, col. 471), etc. On lit dans la version latine des *Commentaires* d'Origène *sur S. Matthieu*, XXVIII : *Nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris qui sunt extra* CANONIZATAS *Scripturas* (*P. G.*, t. XIII, col. 1637).

De même que les livres sacrés étaient dits canoniques, pareillement, vers la même époque, c'est-à-dire à partir du milieu du IVe siècle, la *collection tout entière* des saintes Écritures recevait le nom de ὁ κανών, en latin : *canon;* par exemple : Amphilochius († 395) *Iambi ad Seleucum*, CCCXVIII sq. : οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνευστῶν γραφῶν (*P. G.*, t. XXXVII, col. 1598); saint Athanase, vers 350, *De decret. synodi Nicaen.*, 18, dit du *Pasteur* d'Hermas : μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος (*P. G.*, t. XXV, col. 456); fréquemment chez Priscillien : *In canone ponere, in canone non legimus, in canone non video, rescriptum ab Hesdra in canone non legitur* (Schepss, p. 46, 49, 50 52); Rufin, *Expos. symb.*, 27 : *Hæc sunt quæ Patres, intra canonem concluserunt* (*P. L.*, t. XXI, col. 374) ; S. Jérôme, *Prol. gal.*, *Igitur Sapientia... Pastor non sunt in canone* (*P. L.*, XXVIII, col. 556); S. Augustin, *Doct. christ.*, II, VIII, 3 : *Totus autem* CANON SCRIPTURARUM... *his libris continetur* (*P. L.*, t. XXXIV, col. 66). Vincent de Lérins, *Commonit.*, XXVII : *Divinus canon* (*P. L.*, t. L, col. 674).

Quant à la *signification* du mot κανονικός, elle est controversée. Plusieurs auteurs lui attribuent un sens pour ainsi dire *actif*, à savoir : un livre *canonique* est un livre qui règle, qui est une règle et une norme de foi et de vie morale; et *canon* veut dire : règle de foi, de vérité; plus tard, toutefois, le mot « canon » a pris le sens de *catalogue* (ou *registrum*) des Livres sacrés. Telle est à peu de chose près l'opinion de Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, 13e édit., Paris, 1913, p. 85; cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 1a, col. 136; F. Kaulen, *Einleitung in die hl. Schrift*, 4e édit., Freiburg, 1895, p. 2 sq.; Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Parisiis, 1894, p. 26; J. Mader, *Allgemeine Einleitung*, 3e édit., Münster, 1919, p. 37, etc. — Cependant, si l'on se reporte aux autres termes synonymes sous lesquels on désigne les livres divinement inspirés, on voit que le mot κανονικός a dans son acception première, une signification *passive* : en effet, les saintes Écritures sont dites κανονιζόμενα, S. Athanase, *loc. cit.*, Léonce de Byzance (vers 530) *De sectis act.*, II, I, 1 (*P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200); κεκανονισμένα, Pseudo-Athanase, *Synopsis S. Script.* (*P. G.*, t. XXVIII, col. 284); Nicéphore, *Stichométrie* (IXe s.) (*P. G.*, t. C, col. 1056); ἐκκλησιαζόμενα, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XV, 13 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 885), l'*Anonyme* auteur de l'homélie placée dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, qui dit, de la première épître de saint Jean qu'elle est τῶν ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων (*P. G.*, t. LVI, col. 424); ἐγκρινόμενα (ἐγκρίνω : insérer, compter au nombre de..., recevoir dans le canon; cf. Amphilochius, *Ad Seleuc.*, 317 sq. : τὴν δ' Ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείονες δέ γε νόθον λέγουσιν); Antoine le Moine (VIIe s.), *Pandectes Scripturarum prol.* (*P. G.*, t. LXXXIX, col. 1428.) Or de pareils termes ont certainement un sens passif; d'où il suit que l'on appelle livre canonique un Livre qui a été reçu dans le canon, c'est-à-dire dans le catalogue, la liste des Écrits que les fidèles doivent considérer comme divinement inspirés. Les Livres sacrés, en effet, étaient lus pendant le culte public, dans les églises; mais comme de nombreux livres apocryphes étaient en circulation, aux premiers siècles chrétiens, à côté des Écrits inspirés, il devenait nécessaire de dresser un index des livres véritablement divins, dignes de servir pour les lectures publiques. On trouve déjà un catalogue de ce genre, pour les livres du Nouveau Testament, dans le *Fragment de Muratori* : il y est dit expressément que certaines épîtres, introduites sous le patronage usurpé de saint Paul, ne peuvent être reçues dans l'Église catholique, et que certains d'entre nous refusent de lire à l'église l'*Apocalypse de Pierre.* Au IIe siècle, Méliton de Sardes, se rendit en Palestine, afin de savoir avec exactitude quels étaient les livres de l'Ancien Testament; il en envoya la liste à son frère Onésime (Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 14 sq. *P. G.*, t. XX, col. 346). Un semblable catalogue avait déjà été dressé par Origène, ἔκθεσιν πεποίηται τοῦ τῶν ἱερῶν γραφῶν τῆς παλαιᾶς διαθήκης καταλόγου; Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, 1. (*P. G.*, t. XX, col. 580); Eusèbe, lui-même donne cette liste, *H. E.*, III, XXV, 5 : ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν καταλόγον πεποιήμεθα (*ibid.*, col. 269). Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 33-36 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq.) instruit ainsi le catéchumène : *Studiose ab Ecclesia disce, quinam Veteris Testamenti sint libri et quinam Novi, nec quidquam mihi apocryphum legas... Eos solos studiose meditare, quos etiam in ecclesia cum fiducia legimus; multo prudentiores et religiosiores quam tu erant Apostoli et veteres episcopi, Ecclesiae rectores, qui eos tradiderunt.* Puis il donne le catalogue de tous les livres de l'un et l'autre Testament. Saint Athanase, en fait autant, dans l'*Epistola festalis*, XXXIX, déjà citée, pour éviter que les fidèles moins avertis ne se laissent séduire par l'astuce des hérétiques, et ne lisent des écrits apocryphes, trompés par leur similitude avec les Livres sacrés. Ces exemples nous montrent combien il était nécessaire de connaître avec exactitude quels étaient les saints Livres, et aussi quel soin prit l'Église de dresser le catalogue, autrement dit le canon des Livres inspirés : témoin le passage d'Amphilochius cité plus haut : οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνευστῶν γραφῶν.

Il suit de là que le verbe κανονίζειν signifie : recevoir dans le canon ou catalogue des Écritures; cf. Théodoret, *Prol. in Cant.* (*P. G.*, t. LXXXI, col. 29) : οἱ μακάριοι πατέρες οἱ τοῦτο τὸ βιβλίον ταῖς θείαις γραφαῖς συντεταχότες καὶ ἅτε δὴ πνευματικὸν κανονίσαντες τε αὐτὸ καὶ ἐκκλησίᾳ πρέπειν ἀποφηνάμενοι; Cosmas Indicopleustès, *Topogr. chr.*, VII, (*P. G.*, t. LXXXVIII, col. 372) : οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους; ce qu'exprime parfaitement Rufin, *Expos. symb.*, XXXVII (*P. L.*, t. XXI, col. 374) : *Hæc sunt quæ Patres intra canonem concluserunt.* — D'autre part, exclure un livre du canon se dit ἀποκα-

νονίζειν, et les livres ainsi exclus sont τὰ ἀκανόνιστα βιβλία (*Synod. Laodic.*, can. 59). Ainsi l'*Anonyme* auteur de l'homélie comprise parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome (*P. G.*, t. LVI, col. 424) dit de la IIe et de la IIIe épître de saint Jean : τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν, et saint Jean Chrysostome, lui-même, *De sacerdotio*, IV, 4 (*P. G.*, t. XLVIII, col. 667), appelle cette exclusion : τοῦ καταλόγου τῶν θείων ἐκβάλλειν γραφῶν. Saint Jérôme, *Præf. in Tob.* (*P. L.*, t. XXIX, col. 24) parlant de la radiation du livre de Tobie du canon des saintes Écritures par les Juifs, emploie le terme : *De catalogo... secasse*; et ailleurs (*Comm. in Ezech.*, XII, 13 sq., *P. L.*, t. XXIII, col. 1172) : *Obliterare*, traduction probable de l'hébreu *gânaz* (*seponere, abscondere. Sabb.*, p. 30 *b*), mot qui signifie, selon certains, la simple exclusion de la lecture publique, selon d'autres l'élimination du canon (cf. K. Budde, *Der Kanon des A.T.*, Giessen, 1900, p. 64 sq.; H. Cornill, *Einleitung in die Kanonischen Bücher des A. T.*, 7e édit., Tübingen, 1913, p. 275; St. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, p. 5, Friburgi, 1913).

La signification primitive du mot « livre canonique » est fort bien expliquée par J. Bonfrère, *Præloquia*, cap. III, sect. III et V : *Ab indiculo vel canone dicti sunt omnes illi libri canonici qui intra Ecclesiæ canonem sunt recepti. Ecclesia vero per hunc canonem et indiculum, dum eorum catalogum texit, simul et declarat se recipere hos libros pro Scriptura sacra et vero Dei verbo* (Migne, *Cursus Script. S.*, t. I, col. 11 sq.).

Les Livres saints, étant inspirés par Dieu, jouissent d'une autorité infaillible, sont des documents authentiques de la révélation divine, des sources où l'on peut puiser la véritable et pure doctrine en matière de foi et de mœurs, et ils constituent ainsi la *regula credendorum et agendorum*. Chez les Juifs, toute loi de tradition, *hălâkâh* devait avoir un fondement dans l'Écriture, *sâmâk ʿal hamiqra* (cf. *Chagiga*, I, 8); cette inébranlable autorité est attestée par le Christ en personne : οὐ δύναται λυθῆναί ἡ γραφή (Joan., X, 35). Tertullien, *Adv. Marcion.*, III, 17 (*P. L.*, t. II, col. 373) parle de la *Scripturarum regula*; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, XV (*P. G.*, t. IX, col. 349), du canon de l'Évangile (ὁ κανὼν τοῦ εὐαγγελίου). Peu à peu, le terme *canon* prit cette signification même qui lui convient au sens propre, à savoir *règle, norme*. Ainsi saint Jean Chrysostome, *In Gen.*, *Hom.*, LVIII, 3 (*P. G.*, t. LIV, col. 510) taxe d'absurdité ceux qui suivent leur propre sens, plutôt que le canon de la sainte Écriture (μὴ βουλόμενοι τῷ τῆς θείας γραφῆς κατακολουθεῖν κανόνι). Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, IV, 114 (*P. G.*, t. LXXVIII, col. 1185) appelle implicitement les divines Écritures « canon de vérité » (τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς). Saint Jérôme, *Præf. in libros Salomonis* (*P. L.*, t. XXVIII, col. 1308) affirme que les livres non canoniques ne peuvent servir pour confirmer l'autorité des dogmes de l'Église. Dans la version latine des *Commentaires* d'Origène *sur S. Matthieu*, n. 117 (*P. G.*, t. XIII, col. 1769), les livres canoniques sont appelés *libri regulares*. Priscillien, *Tract.*, II (Schepps, p. 41 sq.) propose la règle suivante : *Omnia in Scripturis sub cujuslibet apostoli, profetæ, episcopi auctoritate prolatis quæ Christum Deum Dei filium profetant aut prædicant et consentiunt canoni, evangeliis vel profetis, non posse damnari, quæ autem contra canonem et contra fidem catholicam sentiunt vel loquuntur, damnanda esse.* Saint Augustin s'exprime fort souvent dans le même sens, par exemple, *Contra Cresconium*, II, 31, 39 (*P. L.*, t. XLIII, col. 489) : *Neque enim sine causa tam salutis vigilantia canon ecclesiasticus constitutus est, adq uem certi prophetarum et apostolorum libri pertineant, quos omnino judicare non audeamus, et secundum quos de ceteris litteris vel fidelium vel infidelium libere judicemus.* Et il indique, *Epist.*, LXXXII, 3 (*P. L*, t. XXXIII, col. 277) la raison pour laquelle il n'ose pas juger des livres canoniques : *Solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam.* Fréquemment l'évêque d'Hippone parle de l'*auctoritas canonica* des saints Livres par exemple, *De civ. Dei*, XV, XXV, 7; XVII, XX, 1 (*P. L.*, t. XLI, col. 470; 554); *ibid.*, XVII, 24 (*ibid.*, col. 560) : *Perpauci ea scripserunt quæ* AUCTORITATEM CANONIS *obtinerent*. Junilius Africanus, *Inst. reg.*, I, 7 et 8 (*P. L.*, t. LVIII, col. 20) attribue aux livres canoniques le privilège de la *perfectæ auctoritatis*, car c'est par la grâce du Saint-Esprit qu'ils sont revêtus de cette plénitude d'autorité.

Mais voici une autre signification qui, peu à peu, finit par prévaloir dans l'Église : la doctrine de foi pure et véritable étant contenue principalement dans les Livres saints, le mot *canon* (c'est-à-dire *règle*) en arrive à désigner les Livres saints eux-mêmes. C'est sous cette acception du mot que les Pères du Concile de Trente décrétèrent, dans la Congrégation générale du 8 février 1546 : *Quod ante omnia recipiantur libri canonici sacræ Scripturæ, ut sint tanquam fundamenta eorum, quæ a sacra synodo pertractanda sunt, et exinde sciamus, quibus auctoritatibus dogmata fidei corroborare vel errores hæreticorum repellere* (St. Ehses, *Concilii Tridentini Actorum pars altera*, Friburgi Br., 1911, p. 3).

Le *Canon* peut donc se définir : la collection, recueillie sous l'autorité de l'Église, des livres qui, en tant que divinement inspirés et par suite jouissant d'une autorité infaillible, contiennent ou constituent la règle de la vérité révélée aux hommes pour leur instruction dogmatique et morale. Dans une telle définition, sont comprises l'une et l'autre signification du mot « canon »: le catalogue des livres dressé par l'autorité ecclésiastique était donné aux fidèles comme une règle leur permettant de distinguer les Livres saints de ceux qui ne l'étaient point; quant à ces livres contenus dans le catalogue, ils constituaient la règle de la foi et des mœurs.

III. CANONICITÉ ET INSPIRATION. — Donc seuls les livres *inspirés* sont *canoniques*. Toutefois pour qu'un livre puisse être appelé « canonique » il ne suffit pas qu'il ait été écrit sous l'inspiration divine et que par conséquent il ait Dieu pour auteur. Il ne suffit pas davantage que son origine divine ait été reconnue à titre privé. Mais il faut que le livre « inspiré » soit présenté comme tel par l'Église ou, en d'autres termes, que l'Église le reçoive dans le « canon » et, de cette façon, le propose aux fidèles comme divinement inspiré (cf. *Concil. Vatican.*, sess., III, cap. 2. *Eos (libros) Ecclesia pro sacris et canonicish abet... propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem*, ATQUE UT TALES IPSI ECCLESIÆ TRADITI SUNT. Aussi les théologiens disent-ils d'un livre qu'il est canonique *in actu primo* ou *quoad se*, en tant qu'il est inspiré, mais qu'il devient canonique *in actu secundo* ou *quoad nos* du jour seulement où il est reçu dans le canon de l'Église. Ainsi par exemple Serarius, *Prolegomena biblica*, c. VIII, Parisiis, 1704, p. 35 sq.; Salmeron, *Comm. in evang., hist., I prol.*, 1, XXXII, Coloniæ, 1602, p. 5-7, 414 sq. Bonfrère, *Præloquia in Script. S.*, c. III, sect. III et V (Migne, *Cursus completus, S. S.*, t. I, col. 11 sq.) — D'un livre non inspiré l'Église ne peut faire un livre inspiré, mais en vertu de son autorité elle peut déclarer que tel livre est divinement inspiré, et de cette façon lui conférer la « canonicité ».

Du mot « canon » on a formé le terme abstrait « canonicité » pour désigner la qualité d'un livre qui

porte en lui une origine et une autorité divines et qui, comme tel, a été introduit par l'Église dans le canon des Livres saints; ou, ainsi que s'exprime Th. Mainage, dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, 1908, t. II, p. 97, « le fait pour un Livre saint d'exercer, en vertu de la reconnaissance officielle par l'Église de son caractère inspiré, le rôle de règle infaillible de la foi et des mœurs. »

La canonicité confère aux Livres saints une dignité extrinsèque. La déclaration de l'Église qu'un livre est divinement inspiré et que, par conséquent, il est sacré et canonique, produit un effet juridique. Aussi longtemps que l'inspiration divine d'un livre quelconque n'apparaît pas avec une infaillible certitude, ce livre ne fait pas foi de façon absolue, malgré qu'il ait été écrit sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Mais dès qu'un livre par le jugement infaillible de l'Église est proclamé « sacré » et canonique, il est revêtu pour tous d'une autorité absolue à laquelle il n'est pas permis de contredire.

Les Juifs étaient très fermement convaincus de l'origine divine des Livres de l'Ancien Testament. Aussi les appellent-ils *Livres saints, paroles de Dieu*, θεοῦ λόγια, Aristée, *Ad Philocrat.*, 177, dans H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, p. 349; θεόχρηστα λόγια, Philon, *Leg. ad Caium*, p. 31 (Mangey, t. II, p. 577); les Livres saints contiennent θεοῦ δόγματα, Josèphe, *Contra Apion.*, I, 8. Moïse écrivit des livres sous l'inspiration divine, Philon, *Vita Mos.*, II, 11 (Mangey, t. II, p. 136) : συνέγραψεν ὑφ'ἡγησαμένου θεοῦ; cf. J.-B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, *Revue bibliq.*, 1916, p. 472-510. Il ne nous appartient pas de rechercher ici quel concept avaient les Juifs de l'inspiration divine. Sans doute ils attribuaient les Livres sacrés aux *prophètes* qui étaient les *interprètes* de Dieu. Aussi des livres historiques, tels Josué, les Juges, etc., sont-ils appelés *prophetæ*. De ce que les Juifs croyaient qu'ils avaient des livres inspirés par Dieu, il s'ensuit que déjà ils possédaient en germe le *canon*. Les termes ἡ γραφή et *hamiqrâ'*, par lesquels on désigne tous les livres de l'Ancien Testament, sont une preuve de l'existence d'une *collection* des Livres saints. Toutefois il est difficile de dire comment les Juifs distinguaient les livres inspirés de ceux qui ne l'étaient pas, c'est ce qu'exprime Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, 13e édit., Paris, 1913, p. 86 « Nous ignorons d'après quelles règles on discerna dans l'ancienne alliance les livres canoniques des non canoniques. » En d'autres termes, nous ignorons quelle était l'*autorité compétente* qui établissait cette distinction. Quel était le pouvoir de ces gens du roi Ézéchias *qui collegerunt proverbia Salomonis* (Prov., XXV, 1.) Le prêtre Esdras, *scriba velox in lege Domini*, s'employa de tout son pouvoir à rendre à la loi de Moïse l'autorité qui lui était due (cf. Neh., VIII-X); mais on ne peut prouver que ce fut lui qui détermina le canon des livres de l'Ancien Testament. Il est encore moins établi que cet office ait été rempli par les *hommes de la grande synagogue*, collège d'hommes instruits dont le Talmud fait souvent l'éloge, et que l'on dit avoir subsisté jusqu'à l'époque de Simon le Juste (IIIe siècle av. J.-C.). On discute sur l'existence d'un tel collège; plusieurs auteurs l'admettent, par exemple, J. S. Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, Leipzig, 1876, p. 100 sq.; J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, t. I, p. 29-40; Paris, 1876, S. Kraus, *The great Synod*, dans *Iewish quarterly review*, 1898, t. X, p. 347-377; Kaulen-Hoberg, *Einleitung*, t. I, 5e éd., Freiburg, 1911, p. 26 sq.; cf. *Institutiones biblicæ*, t. I, Romæ, 1925, p. 17, note 3. D'autres la nient, tels : Richard Simon, *Histoire critique du texte... du Vieux Testament*, Paris, 1678, p. 52; A. Kuenen, *Over de Mannen der groode Synagoge*, Utrecht, 1876; Budde, *Der Kanon*, etc., p. 21 sq.; W. Fell, *Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das A. T.*, Paderborn, 1906, p. 34, émet un doute. Vigouroux, *Manuel*, t. I, 13e édit., p. 91, dit : « On peut difficilement démêler ce qu'il y a de vrai et de faux dans les récits juifs concernant cette histoire. »

A. Eberharter, *Der Kanon des A. T. zur Zeit des Ben Sira* (*Alttestamentliche Abhandlungen*, t. III, p. 3), Münster, 1911, p. 57-77, s'est efforcé de montrer que l'une des fonctions du *collège des prêtres* était de déterminer quels étaient les Livres inspirés par Dieu; ce que prouve J. Linder, S. J., *Zeitschrift f. kath. Theologie*, 1913, t. XXXVII, p. 160, si les prophètes n'en sont pas absolument exclus; cf. aussi Æm. Schöpfer, *Geschichte des Alten Testaments*, t. II, 6e édit., München, 1924, p. 707. *A fortiori*, cette solution est admise par ceux qui disent que le grand Prêtre de l'Ancien Testament jouissait de la prérogative de l'infaillibilité : ainsi Becanus, *Analogia Novi Veterisque Testamenti*, c. XII (Migne, *Cursus completus, S. S.*, t. II, col. 118 sq.; A. Vincenzi, *De Hebræorum et Christianorum sacra Monarchia*, t. II, 2e édit., Romæ, 1875, p. 3 sq.; J.-B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, II, 2e édit. Mainz, 1872, p. 256-260). Fell, *Lehrbuch*, p. 33, pense que cette fonction de déterminer les Livres inspirés appartenait à une assemblée composée de prêtres, de lévites et de laïcs instruits; déjà semblable assertion avait été émise par Ubaldi, *Introductio in S. Scripturam*, t. II, Romæ, 1891, p. 151, qui y adjoignait les *prophètes*; cf. aussi A. Hudal, *Einleitung in die heil. Bücher des A. T.*, Graz, 1920, p. 15. D'autres, par contre, nient cette explication, car selon II Mach., II, 13, 14, Néhémie et Judas Macchabée — qui n'étaient pas prêtres — s'employèrent à réunir les Livres saints; il est probable cependant qu'ils eurent recours au conseil et à l'assistance des prêtres. Josèphe qui était prêtre lui-même et qui traite *ex professo* des Livres inspirés et non inspirés dans son ouvrage *Contra Apion.*, I, 8, ne sait rien d'une assemblée de ce genre. Il n'affirme pas davantage que l'une des fonctions sacerdotales soit de déclarer quels livres étaient sacrés. Toutefois Josèphe établit : 1° que la *scriptio librorum* était confiée aux prophètes, τῶν προφητῶν κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων; 2° mais que leur conservation appartenait aux prêtres qui se succédaient selon un droit de naissance légitimement établi. Sans doute, il n'est question que de la « conservation » des livres, mais peut-être est-il permis de comprendre sous ce nom leur réunion en collection.

Plusieurs enfin estiment que cette charge de déterminer quels livres étaient inspirés par Dieu, était réservée aux *prophètes*, qui avaient été établis par Dieu comme maîtres et « précepteurs » des fils d'Israël, interprètes authentiques de la Loi. Les anciens Israélites s'adressaient aux prophètes pour tout ce qui se rapporte au culte divin et à la religion. Aussi est-il peu probable que cette détermination des Livres saints ait été abandonnée au hasard ou au premier venu; cf. Cornely, *Introductio*, I, p, 44 sq. Telle paraît être l'opinion de Vigouroux, *Manuel*, t. I, 13e édit., 1913. « On peut induire du premier livre des Macchabées (IV, 46) que c'était une des fonctions des prophètes de se prononcer sur l'origine divine d'un écrit. » Chauvin, *Leçons d'Introduction générale aux divines Écritures, Nouvelle édition*, Paris, 1904, p. 76, pense de même.

Cette opinion paraît tout à fait probable, mais il se présente une grave difficulté. Des livres mêmes de l'Ancien Testament et d'autres témoignages (en particulier Josèphe, *Contra Apion.*, I, 8) il semble ressortir que la mission prophétique avait pris fin au

cours des derniers siècles qui précédèrent l'avènement du Christ. Il est dit au livre I des Macch., IX, 7 : *Et facta est tribulatio magna in Israel qualis non fuit ex die qua non est visus propheta in Israel, ibid.*, IV, 46; Ps., LXXIII, 9, *Jam non est propheta;* Dan., III, 38. C'est ainsi que la plupart des auteurs soutiennent que le prophétisme disparut à l'époque de Malachie, par exemple, A. Condamin, *La mission surnaturelle des prophètes*, dans *Études*, 1909, t. CXVIII, p. 31; Zschokke-Döller, *Historia sacra, V. T.*, 7e édit., Vindobonæ, 1920, p. 406; M. A. Van den Oudenrijn, *De prophetia in populo israelitico*, Romæ, 1926, p. 87 sq. D'autres par contre, comme J. Nikel, *La religion d'Israël*, réuni en volume, *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1913, p. 637, 654, n. 1, admettent que le don de prophétie subsista en Israël jusqu'à Jean-Baptiste. Sans doute la série continue des prophètes se termina avec Malachie; néanmoins, dans les derniers siècles avant Jésus-Christ, le charisme de prophétie a pu être accordé, comme don personnel, à tel ou tel homme en particulier. On expliquerait de la sorte le don de prophétie de Jean Hyrcan (135-105 avant J.-C.), que rapporte Josèphe (*Ant.*, XIII, x, 3). De même, saint Luc (II, 36) parle d'Anne la prophétesse et du vieillard Siméon qui reçut une révélation de l'Esprit-Saint. Quoi qu'il en soit de cette question, il faut certainement admettre que Dieu qui, par une admirable providence dirigeait les destinées du peuple élu, veilla aussi à assurer le moyen par lequel on distinguerait des livres profanes les Livres saints de l'Ancien Testament qui étaient *pædagogus in Christum.* Il pourvut de même à ce que ces livres fussent réunis en collection et conservés sans altération jusqu'à l'avènement du Seigneur. Cette fonction paraît avoir été celle des prophètes; mais cependant pour atteindre ce but Dieu put employer aussi d'autres instruments; cf. van Kasteren, *Studien*, 1897, t. XLIX, p. 371-375.

Le Christ et les Apôtres recourent souvent à l'Écriture de l'Ancien Testament comme à la parole de Dieu (*verbum Dei*, ou *eloquia Dei*, voir Marc., VII, 13, Rom., III, 2). Ils lui attribuent une autorité souveraine qu'il n'est pas possible de récuser (Joan., x, 34 sq.) Ils affirment que c'est Dieu ou l'Esprit-Saint qui parle dans la sainte Écriture. (Mat., XXII, 31, 43; Luc., I, 70; Act., I, 16; XXVIII, 26; Hebr., III, 7; x, 15, etc.) Saint Paul déclare expressément : tout ce que contient l'Écriture est divinement inspiré et par suite a une utilité doctrinale (II Tim., III, 16 : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν). Il n'est donc pas étonnant que l'Église chrétienne ait eu un profond respect pour ces livres dont l'origine et l'autorité divines ont été attestées par le Christ et les Apôtres. S'inspirant de l'exemple des Apôtres qui citent souvent les livres de l'Ancien Testament selon la version grecque, au point que saint Augustin *Ep.*, LXXXII, *Ad Hieronym.*, n. 35 (*P. L.*, t. XXXIII, col. 291), a pu dire que cette version avait été approuvée par les Apôtres, que l'Église a reçu la Bible grecque et, par conséquent, tous les livres qu'elle contenait, l'Église n'a pas introduit de distinction entre ces livres selon un degré de dignité; elle n'a pas non plus suivi l'opinion des Pharisiens, qui, peut-être en haine des Macchabées, avaient posé ce principe que les livres postérieurs au règne d'Artaxerxès (c'est-à-dire postérieurs à Esdras) ne jouissaient pas de la même autorité que ceux qui avaient été écrits plus tôt puisque, disaient-ils, il n'existait plus une succession continue de prophètes. Josèphe, *Contra Apion.*, I, 8 : διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν); voir van Kasteren, *Revue bibliq.*, 1896, t. V, p. 561 sq. Le P. Lagrange, dit très bien (*ibid.*, 1907, p. 614 : « Ce fut le raisonnement des Pharisiens contraire à l'opinion du Siracide et de son petit-fils, contraire à l'opinion des Juifs d'Alexandrie et aussi sans doute au gros des Juifs de Palestine, au moins jusqu'au temps où les Pharisiens donnèrent le ton. L'Église fit donc bien de ne pas recevoir un « canon ». ainsi diminué par une secte judaïque sans autorité suffisante.

Quant à l'inspiration des livres du Nouveau Testament, on n'en rencontre aucun témoignage explicite dans les livres mêmes de la nouvelle Alliance. La seule autorité à laquelle il appartienne de distinguer les livres inspirés des non inspirés est le magistère infaillible de l'Église. Tous les Pères et les écrivains ecclésiastiques de l'antiquité établissent ce critère général : on doit tenir pour sacrés et divins — tous les livres — de l'Écriture (et ceux-là seuls) que l'Église aura sanctionnés de son autorité. Ainsi s'exprime Tertullien *Adv. Marcion.*, IV, 5 (*P. L.*, t. II, col. 396 : *Eadem auctoritas Ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur Evangeliis (præter illud Lucæ quod solum Marcion recipiebat) quæ proinde per illas et secundum illas habemus.* Origène (dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, 4; *P. G.*, t. XX, col. 581) enseigne que quatre évangiles seulement ont été admis par l'autorité de l'Église : *Sicut ex traditione accepi de quatuor Evangeliis quæ sola in universa Dei Ecclesia quæ sub cœlo est citra controversiam admittuntur;* cf. aussi *Princ. Comm. in Luc.* (*P. G.*, t. XIII, col. 1803) : *Ecclesia quatuor habet Evangelia, hæresis plurima. ; sed in his omnibus nihil aliud probamus nisi quod probat Ecclesia.* Saint Augustin rappelle très souvent ce principe, par exemple, *Contra ep. Fundam.*, c. V (*P. L.*, t. XLII, col. 176 sq.) : *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas... In locum traditoris Christi quis successerit, in Actibus Apostolorum legimus; cui libro necesse est me credere, si credo Evangelio, quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas; Contra Faustum*, XXXIII, 9 (*P. L.*, t. XLII, col. 517 sq.) : *Si auctoritatem Scripturarum omnibus præferendum sequi vultis, eam sequamini quæ ab ipsius præsentiæ Christi temporibus per dispensationem Apostolorum, et certas abeorum sedibus successiones episcoporum usque ad hæc tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit.*

IV. CRITÈRES DE CANONICITÉ. A. *Chez les catholiques.* — L'un des critères pour distinguer les Livres inspirés (du moins à partir du IIe siècle, c'est-à-dire de l'époque où les montanistes prétendaient avoir reçu du Paraclet de nouvelles révélations) fut l'origine apostolique. A cela rien d'étonnant, car le Christ avait donné aux Apôtres de connaître les mystères du royaume de Dieu (Marc., IV, 11). Il leur avait promis l'Esprit-Saint qui leur ferait pénétrer toute vérité (Joan., XIV, 26; XVI, 13 sq.;) les Apôtres reçoivent la même mission que le Christ (Matth., XXVIII, 16 sq.); ils sont *ministri Christi et dispensatores mysteriorum Dei* (I Cor., IV, 1); ils ont l'Esprit de Dieu (*ibid.*, VII, 40); Dieu exhorte par eux (II Cor., V, 20); le Christ parle en eux (*ibid.*, XIII, 3), etc. Il faut donc admettre que les Apôtres furent les légats et les interprètes de Dieu, non seulement quand de vive voix ils annonçaient la vérité divine, mais encore quand ils confiaient à l'écriture cette vérité qu'ils avaient d'abord enseignée oralement. C'est ce que déclare saint Irénée, III, I, 1 (*P. G.*, t. VII, col. 844 sq.) : « Après qu'ils eurent annoncé l'Évangile, les Apôtres par la volonté de Dieu nous le transmirent dans les Écritures pour être le fondement et la colonne de notre foi. En effet, revêtus de la vertu du Saint-Esprit descendu en eux, ils reçurent le don d'une parfaite intelligence et allèrent jusqu'aux extrémités de la terre, annonçant aux hommes la paix céleste. « Puis,

ajoute le même saint Irénée, saint Matthieu écrivit son évangile en langue hébraïque, saint Marc, disciple et porte-parole de Pierre nous transmit par écrit la prédication de Pierre (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα), saint Luc, compagnon de Paul, rédigea dans son livre l'évangile prêché par l'Apôtre (τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον), enfin saint Jean composa son Évangile. » Comme il ressort de ce qui précède, saint Irénée affirme que les quatre Évangiles (malgré que deux d'entre eux seulement aient été écrits par des Apôtres) ont une autorité apostolique (cf. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896, p. 100). Ce que Marc et Luc rapportent, bien qu'ils soient les auteurs responsables du deuxième et du troisième Évangile, c'est bien la doctrine de Pierre et de Paul. Aussi, en d'autres endroits (III, 5, *ibid.*, col. 857), saint Irénée parle, sans distinguer, des Apôtres *qui conscripserunt Evangelia*, cf. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament*, p. 130-144. Déjà avant saint Irénée, saint Justin, *Apol.*, I, 67 (*P. G.*, t. VI, col. 429) appelle les Évangiles τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, et en particulier l'évangile de saint Marc, ἀπομνημονεύματα Πέτρου (*Dial.*, CVI, *ibid.*, col. 724). Principalement toute l'argumentation de Tertullien consiste à démontrer que les Évangiles ont une origine apostolique. Ainsi, *Contra Marcion.*, IV, 2 (*P. L.*, t. II, col. 392) il dit : *Constituimus imprimis evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelium promulgandi ab ipso Domino sit impositum; et si apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos*; (cf. *ibid.*, IV, 5, *ibid*, col. 396) : *licet et Marcus, quod edidit, Petri affirmetur, cujus interpres Marcus, nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent.* En outre, il revendique l'origine apostolique non seulement pour les Évangiles, mais encore pour les autres écrits du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'il parle couramment des deux Testaments : les Prophètes et les Apôtres (*Adv. Hermog.*, XLV, *P. L.*, t. III, col. 261) ou : la Loi ancienne et les Apôtres (*De pud.*, XII, *ibid.*, col. 1054). Le Nouveau Testament comprend les écrits évangéliques et apostoliques (*De præscr.*, XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 60); cf. P. Batiffol, l'*Église naissante : le Canon du Nouveau Testament*, *Revue bibliq.*, 1903, p. 20. De la même manière, saint Ignace, *Ep. ad Philad.*, V (*P. G.*, t. V, col. 700) distingue l'Évangile et les écrits apostoliques.

Bien plus les hérétiques et d'autres, désireux d'obtenir pour leurs propres ouvrages l'avantage d'une autorité incontestée, n'hésitaient pas à les attribuer aux Apôtres eux-mêmes; cf., par exemple : *Protoevangelium S. Jacobi, Evangelia Thomæ, Andreæ, Philippi, Petri* (voir Eusèbe, *H. E.*, III, XXV, 6. *P. G.*, t. XX, col. 269). Il est intéressant de citer le jugement que Sérapion, évêque d'Antioche (vers 190 après J.-C.), porte sur les écrits de ce genre (dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XII, 3, *ibid.*, col. 545). *Nos et Petrum et reliquos Apostolos perinde ac Christum ipsum suscipimus. Sed quæ nomen illorum falso in Scriptura præferunt, ea repudiamus, quippe qui compertum habemus ea nos a majoribus minime accepisse.*

L'origine apostolique pouvait être attestée, avant tout, par les Églises auxquelles les Apôtres avaient confié ou envoyé leurs écrits; cf. Tertullien, *De præscr.*, XXXVI (*P. L.*, t. II, col. 58) : *Percurre ecclesias apostolicas apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur sonantes vocem et repræsentantes faciem uniuscujusque.* Saint Augustin écrit très justement, *Contra Faustum*, XXXIII, 6 (*P. L.*, t. XLII, col. 514) : *De quo libro certum erit, cujus sit si litteræ quas apostolorum dicit et tenet Ecclesia, ab ipsis apostolis propagata et per omnes gentes tanta eminentia declarata, utrum apostolorum sint, incertum est?*

Quelques théologiens (cf. par exemple Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, 3e édit., Friburgi, 1903, p. 403) émettent l'opinion, à peine soutenable, que l'origine apostolique n'a été un critère d'inspiration ou de canonicité que dans des circonstances exceptionnelles. Quand, disent-ils, la canonicité d'un livre était mise en doute parce qu'il n'avait pas été écrit par un Apôtre, les Pères qui, par la tradition étaient convaincus que ce livre était inspiré, montraient pour écarter tout doute qu'il avait bien une origine apostolique. Du témoignage des Pères, en effet, il semble manifeste que tel livre était considéré comme inspiré *parce qu'il avait été écrit par un Apôtre.* C'est pourquoi Denys d'Alexandrie dans Eusèbe, *H. E.*, VII, XXV, 1 sq. *P. G.*, t. XX, col. 697 sq.), et après lui, Eusèbe, *loc. cit.*, III, XXXIX, 7 (*ibid.*, col. 10) se sont efforcés de démontrer que l'Apocalypse qui paraissait contenir une doctrine chiliaste n'avait pas été écrite par l'apôtre Jean, mais par un certain auteur du même nom. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 22 (*P. G.*, t. VI, col. 1088) range l'apôtre Jean parmi les hommes inspirés (πνευματοφόροι); Origène, *De princ.*, *præf.*, IV (*P. G.*, t. XI, col. 118) dit : *Sane quod Spiritus Sanctus unumquemque sanctorum vel* PROPHETARUM (*V. T.*) *vel* APOSTOLORUM (*N. T.*) *inspiraverit... manifestissime in ecclesiis prædicatur.* Il est certain que les auteurs qui soutiennent que l'inspiration se trouvait incluse dans la grâce même de la charge apostolique, de telle manière que les Apôtres ont pu écrire des Livres inspirés en raison même de leur fonction — sans l'intervention d'un don particulier — ces auteurs, dis-je, admettent que l'origine apostolique constitue un critère positif et certain de l'inspiration (Ubaldi *Introductio*, t. II, p. 74 sq.; P. Schanz, *Apologie des Christentums*, 3e édit., Freiburg, 1905, p. 608 sq., P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, Freiburg, 1891, p. 29; *Der Kanon des N. T.*, 2e édit., Münster, 1908, p. 13 sq. St. Szekely, *Hermeneutica biblica*, Friburgi, 1902, p. 134 sq.; Van Noort, *De fontibus revelationis*, 2e édit., Amsterdam, 1911, p. 34; R. Peeters, *Introductio in S. Scripturam*, Wœrden, 1913, p. 43; surtout W. S. Reilly, *Le canon du Nouveau Testament et le critère de la canonicité*, *Revue bibliq.*, 1921, p. 195-205). On peut élever une difficulté au sujet des écrits de Marc et de Luc qui n'étaient pas Apôtres. Reilly, *loc. cit.*, p. 204, y répond : « Dans leur cas, comme dans le cas des Apôtres, il suffisait de savoir, sur l'autorité apostolique qu'ils étaient des docteurs inspirés pour qu'on acceptât leurs livres comme inspirés. » Toutefois la plupart des auteurs estiment que les Apôtres — en plus de la grâce de l'apostolat — eurent besoin d'un charisme spécial de l'inspiration, par exemple G. J. Crets, *De divina Bibliorum inspiratione*, Lovanii, 1886, p. 20 sq.; D. Zanecchia, *Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ*, Romæ, 1898, p. 58 sq.; L. De San, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Brugis, 1903, p. 307 sq.; S. Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, Augustæ Taurinorum, 1905, p. 252 sq.; Chr. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, t. III, Freiburg, 1902, p. 99 sq.; *De inspiratione S. Scripturæ*, *ibid.*, 1906, p. 611 sq.). D'après ces auteurs, l'inspiration des livres du Nouveau Testament est un fait révélé par Dieu par des moyens particuliers et conservé dans l'Église par la *tradition.* Cf. sur toute cette question P. Joüon, *Le criterium de l'inspiration pour les livres du Nouveau Testament*, *Études*, 1904, t. XCVIII, p. 80-91.

L'origine apostolique, était pour le moins un *critère négatif* de l'inspiration, en ce sens qu'un livre écrit après la mort de tous les Apôtres, n'était pas considéré comme inspiré, puisque la révélation publique a été close à la mort des Apôtres. C'est ce que les catholiques, au IIe siècle déjà défendaient

contre les montanistes. Bien plus, on peut aussi considérer l'origine apostolique comme un critère *positif*, malgré qu'il ne soit ni seul ni exclusif.

Les fidèles, en effet, qui recevaient la prédication orale des Apôtres comme la *parole de Dieu* (I Thess., II, 13) accordaient à leurs écrits la même autorité. La prérogative de l'Apostolat, ainsi entendue, doit être comprise dans son sens concret, c'est-à-dire décorée et accompagnée de tous ses charismes et privilèges. Si Dieu était en eux et parlait par eux quand ils enseignaient de vive voix, à ce point que leur parole était la parole de Dieu même, pourquoi n'admettrons-nous pas que Dieu agissait de la même façon en ses Apôtres, quand ils confiaient leur prédication à l'écriture? En fait, l'Église tint pour inspirés les écrits des Apôtres. Aussi saint Augustin, dit-il (*Contra adv. legis et proph.*, I, XX, 39; *P. L.*, t. XLII, col. 626) en parlant de ces apocryphes qui circulaient sous les noms des apôtres André et Jean : *Quæ si illorum essent, recepta essent ab Ecclesia quæ ab illorum temporibus per episcoporum successiones certissimas usque ad nostra et deinceps tempora perseverat*. J. V. Bainvel, *De Sacra Scriptura*, Paris, 1910, p. 166 sq., n'admet pas que la charge apostolique renferme nécessairement et *per se* l'inspiration, mais il concède qu'il suffisait d'établir l'origine apostolique d'un livre pour que celui-ci fût considéré comme inspiré (cf. aussi E. Jacquier, *Le nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, *Préparation, formation et définition du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1911, p. 173).

L'origine apostolique d'un livre était attestée par la *tradition* qui constitue le principal critère de l'inspiration; voilà pourquoi les Pères en appellent si souvent à la tradition qui était elle-même d'origine apostolique. Saint Irénée, IV, XXXIII, 2 (*P. G.*, t. VII, col. 1077) s'exprime en ces termes sur la tradition : *Secundum successiones episcoporum quibus illi (apostoli) eam quæ in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt, quæ pervenit usque ad nos custodita sine fictione Scripturarum tractatione plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima et diligens. Apostoli Evangelium quod præconaverunt, postea per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostræ futurum* (III, I, 1, *ibid.*, col. 844). Jacquier, *op. cit.*, p. 187, résume ainsi brièvement la doctrine de saint Irénée : « Son principe de canonicité était double : apostolicité des écrits et témoignage de la tradition représentée par l'Église. » Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 35 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 497) dit que les Apôtres et les premiers évêques, *rectores Ecclesiæ*, nous ont transmis ces livres. Saint Athanase, *Ep. fest.*, XXXIX (*P. G.*, t. XXVI, col. 1176) dressa une liste des Écritures divinement inspirées, telle que l'ont transmise à nos Pères ceux-là qui dès l'origine *viderunt et ministri facti sunt verbi*, c'est-à-dire les Apôtres; s'expriment de même sur la tradition : Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, 4 (*P. G.*, t. XX, col. 580), Sérapion (voir col. 1035); Rufin, *Expos. symb.*, XXXVI (*P. L.*, t. XXI, col. 373) : *Quæ sint novi et veteris testamenti volumina quæ* SECUNDUM MAJORUM TRADITIONEM *per ipsum Spiritum Sanctum inspirata creduntur et Ecclesiæ Christi tradita*. Dans le *Canon de Mommsen* (Preuschen, *Analecta*, II², 27) on lit : *Majores nostri probant hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores.*

Un autre critérium de l'inspiration et de la canonicité (secondaire, il est vrai, mais qui a sa valeur surtout quand l'origine apostolique d'un livre paraît douteuse), consiste dans la *parfaite conformité avec la règle de foi*, c'est-à-dire avec l'enseignement des Apôtres, tel que ceux-ci l'avaient prêché et que l'Église l'avait conservé par une tradition continue. On se basait sur cette règle pour apprécier les doctrines nouvelles; cf. *Epist. S. Irenaei ad Florinum* (Eusèbe, *H. E.*, V, XX, 4 sq. *P. G.*, t. XX, col. 485); c'est aussi par là que l'on jugeait les livres qui circulaient sous les noms des Apôtres. Cette fonction de juger appartenait, avant tout, aux évêques qui devaient déterminer quels livres seraient lus dans les assemblées du culte divin. Ainsi voyons-nous Sérapion interdire la lecture de l'*Évangile de Pierre* « car, dit-il, bien que sur beaucoup de points il concorde avec la véritable doctrine chrétienne, il s'y rencontre pourtant quelques inexactitudes en matière de foi. » (Eusèbe, *H. E.*, VI, XII, 6. *P. G.*, t. XX, col. 545). Il était, en effet, avéré pour tous que les écrits des Apôtres contenaient la pleine vérité. Aussi saint Augustin pose-t-il aux Manichéens la question suivante (*Contra Faustum*, XXXII, 16. *P. L.*, t. XLII, col. 575) : *Vos ergo jam dicite quare non accipiatis omnia ex libris Novi Testamenti? utrum quia non sunt apostolorum Christi, an quia pravi aliquid docuerunt apostoli Christi? Respondetis : quia non sunt apostolorum Christi. Nam illa vox altera paganorum est qui dicunt apostolos Christi non recta docuisse.*

Divers autres critères qui, à leur manière, pouvaient servir à discerner le caractère inspiré d'un livre, ou mieux à en défendre ou confirmer la note de canonicité, nous sont exposés par Junilius Africanus, *Inst. reg.*, II, 29 (*P. L.*, t. LXVIII, col. 42) : *Unde probamus libros religionis nostræ divina esse inspiratione conscriptos? ex multis quorum prima est ipsius Scripturæ veritas, deinde ordo rerum, consonantia præceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et prædicantium qualitas, quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia nonnisi divino repleti Spiritu tradidissent, tum prædicationis virtus, quæ mundum licet a paucis despectis prædicaretur obtinuit.* Il est évident que ces critères, plutôt *intrinsèques*, ne peuvent suffire à eux seuls.

B. *Chez les protestants.* — Tandis que dans l'antiquité, les fidèles distinguaient les Livres sacrés en vertu de critères *externes* et *objectifs*, et en particulier, d'après la *tradition*, les protestants qui rejetaient la tradition et prétendaient que la sainte Écriture était l'unique règle de la foi et des mœurs, durent rechercher un nouveau critère. Sans doute, ils admettaient quelques critères objectifs, comme la sainteté de la doctrine exposée dans les Livres saints, la sublimité des mystères, la majesté du style, l'harmonieuse composition; toutefois, ils estimèrent que le principal argument en faveur de l'origine divine des saintes Écritures consistait dans l'assentiment intime qu'en donnait l'Esprit-Saint. Tandis que l'on écoute ou qu'on lit la doctrine de l'Écriture, l'Esprit-Saint concourt par sa grâce à illuminer l'intelligence qui lui demeure unie, et il la rend absolument certaine que cette doctrine est divine et vient de Dieu. C'est ainsi l'Esprit-Saint qui rend témoignage à l'Esprit, c'est-à-dire à la doctrine proposée par le ministère de l'Esprit, et qui déclare qu'elle est la vérité (cf. par exemple, Carpzovius, *Critica sacra, V. T.*, 2ᵉ édit., Lipsiæ, 1784, p. 87 sq.).

Un tel critère, purement subjectif et sans aucune valeur positive, ne satisfait pas les protestants modernes; aussi s'efforcent-ils de trancher la question par une *recherche historique* : quels sont les livres canoniques et pourquoi ont-ils été reçus comme tels? Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, Erlangen, 1888, p. 83, donne l'explication suivante : on n'avait pas à l'origine cette idée que certaines parties des Écritures avaient un caractère particulier. Le Nouveau Testament ne fut pas non plus admis dans l'Église comme une conséquence du dogme de l'inspiration des écrits apostoliques. Ce

n'est pas pour ce motif que certains livres furent réunis à la collection des Livres saints, ou en furent séparés. Mais au contraire, c'est l'ordre inverse qui fut suivi. Selon la coutume, les chrétiens se servaient des Écritures dans la vie quotidienne et surtout pour le culte public de l'Église. De ce fait, ces écrits s'enveloppèrent d'un nimbe de sainteté, et prit naissance ce concept de l'origine surnaturelle des Écritures et de leur dignité supérieure à celle de toutes les autres œuvres littéraires. On peut, néanmoins, se demander d'où est venue une autorité telle à l'Écriture du Nouveau Testament que les fidèles aient pris l'habitude de s'en servir, et d'en faire la lecture dans la célébration du culte divin, de la même façon qu'ils lisaient les écrits de l'Ancien Testament? A cette question Zahn, *Einige Bemerkungen zu A. Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1889, p. 19, répond : La raison pour laquelle les chrétiens prirent peu à peu l'habitude de lire les écrits apostoliques dans la célébration du culte divin, était le besoin et le désir des communautés chrétiennes de rechercher l'édification au récit de ce que Jésus avait fait et enseigné, et dans les traditions qu'avaient laissées les apôtres et les autres principaux docteurs de l'âge apostolique. Mais, si les fidèles ne recherchaient que leur édification, ils auraient pu admettre comme inspirés de Dieu beaucoup d'autres écrits : le *Pasteur* d'Hermas, par exemple, qui contient de nombreuses pensées propres à nourrir la piété; et pourtant dans le *fragment de Muratori*, on porte sur ce livre le jugement suivant : *Legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.* Les mots, *se publicare*, semblent correspondre au grec δημοσιεύεσθαι, ce qui signifie *publice legere* (*in ecclesia;* cf. Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 205). Donc le *Pasteur* doit être exclu du culte divin public où on lisait les *prophètes* et les *apôtres* comme en témoigne aussi saint Justin (*Apol.*, I, 67. *P. G.*, t. VI, col. 429). *Et die quæ dicitur solis, leguntur memorabilia apostolorum* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) *et scripta prophetarum* (τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν). Il semble que les Apôtres eux-mêmes avaient donné l'ordre de lire leurs épîtres en public; cf. I Thess., V, 27. *Adjuro vos per Dominum ut legatur epistola hæc omnibus sanctis fratribus;* Col., IV, 16 : *Et cum lecta fuerit apud vos epistola hæc, facite ut et in Laodicensium ecclesia legatur, et eam quæ Laodicensium est* (τὴν ἐκ Λαοδικίας) *vos legatis.* Cette lecture publique dans les assemblées des fidèles était de grande importance pour la formation du canon, mais elle ne suffit pas à elle seule à expliquer pourquoi tels livres déterminés ont été tenus pour inspirés à l'exclusion de tels autres. Car dans l'Église primitive, pour le culte divin, outre les écrits des Apôtres, on lisait encore d'autres écrits, par exemple *la I[re] lettre de saint Clément aux Corinthiens*, comme le rapporte Denys de Corinthe (Eusèbe, *H. E.*, IV, XXXIII, 11, *P. G.*, t. XX, col. 388), ou dans les Églises d'Asie *La lettres de saint Polycarpe* (cf. saint Jérôme, *De vir. ill.*, XVI. *P. L.*, t. XXIII, col. 625). Il n'y avait aucun inconvénient à cet usage, car les fidèles connaissaient l'origine de chaque livre et la valeur qu'il fallait lui attribuer. Mais, par la suite, tous les fidèles n'étaient plus aussi instruits sur ce point, et surtout beaucoup de livres apocryphes étaient mis en circulation, si bien que ce devint une nécessité d'établir avec soin un catalogue des livres revêtus d'une autorité divine, qui seuls seraient lus dans la célébration du culte divin. Quant aux autres livres, ou ils furent totalement exclus de l'usage liturgique, ou ils ne servirent plus qu'à l'instruction des catéchumènes, par exemple, la *Didachè*, et le *Pasteur d'Hermas* (S. Athanase, *Ep. fest.*, XXXIX, 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437). Ainsi le concile de Laodicée établit qu'il ne convenait pas de lire à l'église ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαηθκης (Hardouin, *Acta concil.*, t. I, p. 791; Preuschen, *Analecta*, t. II, 2[e] édit., p. 70). Le concile de Carthage (397) : *Item placuit ut præter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum* (Hardouin, *op. cit.*, p. 972; Preuschen, p. 72). A partir de cette époque, la lecture publique pût être le critère de l'inspiration divine ou de la canonicité des livres, mais un tel critère ne fut ni primitif, ni exclusif.

Harnack dans ses ouvrages explique d'une autre façon l'origine du canon des livres du Nouveau Testament : *Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des N. T.;* (Discours prononcé au congrès international d'histoire à Rome, 1903); *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuenchöpfung* (*Beiträge zur Einleitung ins N. T.*, t. VI, p. 4), Leipzig, 1914; *Marcion, Das Evangelium vom fremdem Gott* (*Texte und Untersuchungen*, t. XLV), Leipzig, 1921, Beilage III, et IV, p. 39* sq., et X, p. 355 * sq. Selon lui, durant la première génération chrétienne, tous les fidèles étaient favorisés de charismes (πνευματοφόροι); dès lors, tout ce qu'un chrétien quelconque écrivait dans un but d'édification, était considéré comme inspiré par Dieu. Mais, une première collection des livres du Nouveau Testament fut établie par Marcion qui le premier plaça les Épîtres de Paul sur le même rang que les Évangiles; plus tard l'Église suivit son exemple et celui des gnostiques. Dans les Églises d'Asie Mineure on ajouta dix autres livres à ceux qu'avait admis Marcion; enfin vers l'année 180, l'Église de Rome arrêta le canon des Livres saints, surtout pour se défendre contre les montanistes qui appuyaient leur doctrine sur des révélations nouvelles. Voici comment, à part l'apocalypse de Jean, toutes les autres révélations écrites furent exclues de la collection des livres du Nouveau Testament. Déjà auparavant, une thèse semblable avait été présentée par E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2[e] édit., Strasbourg, 1864, p. 72 sq. H. Holtzmann s'écarte à peine d'Harnack, *Die Entstehung des N. T.* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, t. I, p. 11), Tübingen 1911. De même, U. Fracassini, *Le origini del canone del N. T.*, *Rivista storico-critica*, 1908, t. IV, p. 349-368, 433-554, et J. Goodspeed, *The making of the N. T.; Biblical World*, 1911, t. XXXVII, p. 379-390, admettent l'influence du gnosticisme sur la formation du canon; mais ce canon mutilé de Marcion suppose l'existence dans les Églises d'une collection de Livres saints. L'Église catholique qui déterminait quels étaient les Livres saints, suivait la *tradition* et jamais ne s'attribuait le droit de donner elle-même à un livre le caractère de livre inspiré. Déjà les Pères apostoliques, outre les Écritures de l'Ancien Testament et les Évangiles, invoquent souvent les Épîtres de saint Paul : S. Clément de Rome, *I Cor.*, XLVII, 1-3 (*P. G.*, t. I, col. 305 sq.) recommande l'épître de saint Paul aux Corinthiens, disant que l'Apôtre a écrit *vere spiritualiter* (πνευματικῶς). Saint Ignace qui cite Matthieu et Luc, connaît les Actes et fait allusion aux Épîtres : Rom., I Cor., Eph., Col.; saint Polycarpe dans l'*épître aux Philippiens*, c. III (*P. G.*, t. V, col. 1008) écrit : *Qui* (*Paulus*) *etiam absens scripsit vobis epistolas in quas si inspexeritis, poteritis ædificari in fide vobis data;* il cite Rom., I et II Cor., Gal., Eph., Phil., Col., II Thess., I Tim., I Petr., I Ioan. Harnack (*Marcion*, Beilage X, p. 355*) le reconnaît, et pourtant il ne craint pas d'affirmer qu'il ne ressort pas d'un tel usage qu'on ait attribué aux Épîtres pauliniennes la

même autorité qu'aux Évangiles. Mais cette assertion est tout à fait gratuite; car si les Pères apostoliques citent sans distinction les Écritures de l'Ancien Testament, les Évangiles et les Épîtres apostoliques, ils montrent par là que ces Épîtres jouissent d'une autorité égale à celle de l'Écriture de l'Ancien Testament et des Évangiles. De ce que saint Justin *Apol.*, I, 28; *P. G.*, t. VI, col. 372), parle de *nos* Écritures (τά ἡμέτερα συγγράμματα) et ne mentionne pas les Épîtres apostoliques dans le dialogue avec Tryphon, il ne s'ensuit pas qu'il leur reconnaisse une moindre autorité qu'aux livres de l'ancienne Alliance, mais il ne les cite pas, uniquement parce qu'il disputait avec un Juif auquel il ne pouvait opposer d'autres arguments que ceux que lui fournissait l'Écriture de l'Ancien Testament. Ainsi que nous l'avons déjà exposé, les quatre Évangiles ont été reçus dans l'Église parce que transmis par les Apôtres. On peut donc conclure que pour la même raison les fidèles reçurent aussi les Épîtres et les considérèrent comme inspirées. Tertullien déjà montaniste reconnaît que des charismes particuliers ont été donnés aux Apôtres, de ces charismes sont dépourvus les fidèles qui vivent après l'ère apostolique; cf. *De exhort. cast.*, IV; *P. L.*, t. II, col. 968 sq.) *Spiritum quidem Dei etiam fideles habent sed non omnes fideles apostoli; proprie enim apostoli Spiritum Sanctum habent qui plene habent in operibus prophetiæ... non ex parte quod ceteri.* On peut admettre que l'Église, à l'occasion de Marcion et des montanistes, détermina avec un soin plus attentif le canon des Livres saints et veilla sur ce dépôt de peur que sous le nom de révélation divine, il ne s'y introduisît des erreurs. De même, en effet, que l'Église n'oppose pas aux hérésies naissantes une doctrine nouvelle, mais défend et développe la doctrine reçue de la tradition et conservée intacte ainsi contre les erreurs qui surgissent au IIe siècle, elle fixe le *corpus Scripturarum* non comme une chose absolument nouvelle, mais elle défend et confirme ce qu'elle possédait dès l'origine. Mais en outre on peut présenter un autre argument : vers l'an 150 vivait la seconde génération chrétienne; ceux des fidèles qui s'étaient encore entretenus avec les Apôtres, les autres disciples du Seigneur avaient quitté cette vie, et le lien pour ainsi dire personnel qui les unissait aux Apôtres, colonnes de l'Église, se trouvait rompu. Aussi l'Église dressa-t-elle un catalogue des évêques qui selon une succession légitime occupaient les sièges fondés par les Apôtres (Hégésippe, par exemple, vers 150 établit le catalogue des successeurs de saint Pierre jusqu'à Anicet, cf. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, (*P. G.*, t. XX, col. 378); saint Irénée transmet la série des évêques de l'Église de Rome et de Smyrne, II, III, 1-4; (*P. G.*, t. VII, col. 848-855). L'Église recueillit aussi avec un soin pieux les écrits authentiques des Apôtres afin de montrer par là, contre les hérétiques, qu'elle conservait fidèlement la tradition apostolique. Cf. E. Polidori, *Concetti cattolici et razionalistici sull' origine del N. T.*, *Civilta catt.*, 1904, t. LVI, p. 73-81; P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910, p. 72 sq.; E. Jacquier, *Préparation, formation et définition du Canon du N. T.*, p. 170-172; G. Wohlenberger, *Zur Frage nach der Entstehung des N. T. Theol. Literaturblatt*, 1915, t. XXVI, p. 284-29; P. Lagrange, *Revue bibliq.*, 1919, p. 255-261; Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das N. T.*, p. 18 sq.; A. d'Alès, *Marcion. La réforme chrétienne au IIe siècle*, *Recherches de science rel.*, 1922, t. XII, p. 137-168.

R. H. Grützmacher, *Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes* (*Theol. Studien Th. Zahn dargebracht*), Leipzig, 1908, p. 47-68, veut concilier les diverses opinions. A son avis la théologie protestante positive doit rechercher un critère de canonicité qui tienne en quelque sorte le milieu entre le concept historique et le concept du canon par voie d'autorité. La critique historique choisit un certain nombre de livres dont la composition remonte aussi haut que possible aux premiers temps de la religion chrétienne; ce nombre doit être suffisant pour que chaque fidèle à l'aide du témoignage interne puisse choisir pour son propre compte les livres qui seront le fondement de sa foi et de sa vie. En outre l'Église au cours des siècles s'est employée à former le canon des Écritures; cette activité de l'Église permettra d'atteindre le canon définitif quand elle aura appris, à l'aide de l'expérience, quels livres des Écritures en particulier sont utiles au salut. Cette tentative inefficace fournit la preuve que sans une autorité extérieure compétente, il faut renoncer au concept même d'écriture canonique. C'est ce que vit clairement G. B. Smith, *Can the distinction between canonical and non canonical writing be maintained? Biblical World*, 1911, t. XXXVII, p. 19-29; « si, dit-il, l'origine divine et l'autorité de l'Église sont démontrées, la théorie catholique sur la distinction entre livres canoniques et non canoniques est parfaitement fondée. » Toutefois il nie cette autorité et comme, d'autre part, il ne trouve dans le système doctrinal protestant aucune base suffisante de distinction, il estime que dans le protestantisme il est absurde de rechercher un canon des Écritures. Smith a parfaitement raison. Pour qui rejette l'autorité de l'Église, il n'y a pas de motif de préférer un livre à un autre, puisqu'il manque une règle objective de discernement. Les vrais enfants de l'Église, au contraire, selon le conseil de saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 35 (*P. G.*, t. XXXIII, col. 497) ne dépassent pas les limites fixées par l'Église, mais ils observent le principe si heureusement proposé par saint Augustin, *Doctr. christ.*, II, 8 (*P. L.*, t. XXXIV, col. 40) : *In canonicis autem Scripturis Ecclesiarum catholicarum quum plurium auctoritatem sequatur* (*interpres*), *inter quas sanæ illæ sint quæ apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt.* L'Église, en effet, a déterminé le canon des saintes Écritures non *ad libitum*, ni d'après des motifs subjectifs, mais *en s'appuyant sur une tradition certaine et incontestée.*

V. BIBLIOGRAPHIE. — *L'Histoire du Canon* est exposée avec détails dans le *Dict. de la Bible*, t. II, 1a, col. 137-184, et dans le *Dict. de Théologie*, t. II, 2a, col. 1550-1605. Il sera donc suffisant d'indiquer ici les principaux ouvrages et publications récentes qui traitent du Canon des saintes Écritures (outre les travaux déjà mentionnés au cours de notre exposition).

A. *Ouvrages catholiques.* — Sur le Canon de l'un et l'autre Testament, on peut consulter les *Introductions générales* : C. Chauvin... *Leçons d'introduction générale aux divines Écritures*, Paris, 1897; A. Camerlynck, *Compendium introductionis generalis*, Bruxelles, 1911; J. Mader, *Allgemeine Einleitung in das A. und N. T.*, 3e édit., Münster, 1919, p. 37-61; H. Höpfl, *Introductio generalis*, 2e édit., Romæ, 1926, p. 23-77. Voir aussi E. Mangenot, *Canon des Livres saints, Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, 2a, col. 1550-1605; *Canon catholique des saintes Écritures, Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 435-455.

Sur le *Canon de l'Ancien Testament*, voir : D. P. von Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, *Revue bibliq.*, 1896, p. 408-415; 575-594; B. Neteler, *Beitrag zur Untersuchung der Geschichte des alttestamentlichen Kanons*, Münster, 1900; W. Fell, *Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das A. T.*, Paderborn, 1906, p. 24-84; U. Fracassini, *Le origini del canone del Vecchio Testamento*, *Rivista storico-critica delle science teologiche*, 1906, t. II, p. 87 sq.; p 249 sq.; J. B. de Glatigny, O. F. M., *Les commencements du canon de l'Ancien Testament*, Rome, 1906; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, t. II, Regensburg, 1910,

p. 3-27; J. B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, *Revue bibliq.*, 1916, p. 480-493. Pour certaines questions spéciales, voir : R. Spina, *Il canone Esdrino*, *Rivista delle riviste*, 1906, t. IV, p. 204-207; W. Fell, *Der Bibelkanon des Josephus Flavius*, *Biblische Zeitschrift*, 1909, t. VI, p. 1-16; 113-122, 235-244; G. Aicher, *Das alte Testament in der Mischna* (*Bibl. Studien*, t. XI, p. 4), Freiburg, 1906; A. Julius, *Die griechischen Daniel-Zusatze und ihre kanonische Geltung* (*Bibl. Studien*, t. VI, p. 3-4), Fribourg, 1901; J. P. van Kasteren, *L'Ancien Testament d'Origène*, *Revue bibliq.*, 1901, p. 413-423; R. Ruwet, S. J., *Duo textus Origenis de canone Antiqui Testamenti*, *Biblica*, 1921, p. 57-60; A. Merk S. J., *Origenes und der Kanon des Alten Testaments*, *Biblica* 1925, p. 200-205; P. Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques*, *Science catholique*, 1904, p. 193-210; 334-359; 539-555; 703-726; L. Schade, *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus* (*Bibl. Studien*, t. XV, p. 4-5) Fribourg, 1910, p. 163-211; L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule* (*Bibl. Studien*, t. XIV, p. 4), Fribourg, 1909; Ch. Baur, *Der Kanon des hl. Ioh. Chrysostomus*, *Theol. Quartalschr.*, 1924, t. CVI, p. 258-271; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (*Scripta Pontificii Instituti Biblici*), Romæ, 1913, p. 121-153; I. Guidi, *Il canone biblico della chiesa copta*, *Revue bibliq.*, 1901, p. 161-164; M. Chaine, *Le canon des Livres saints dans l'Église éthiopienne*, *Recherches de science rel.*, 1914, p. 22-32; A. Baumstark, *Der äthiopische Bibelkanon*, *Oriens christianus*, 1907, p. 162-173; P. von Kasteren, *De canon des Ouden Verbonds bij the de Syrische Christenen*, *Studien*, 1909, p. 385-400; 520-538; M. Jugie, *Histoire du canon de l'A. T. dans l'Église grecque et l'Église russe*, Paris, 1904, A. Dombrowski, *La doctrine de l'Église russe et le canon de l'Ancien Testament*, *Revue bibliq.*, 1901; p. 267-277; A. Jasek, *Doctrina Russorum de canone V. T.*, *Slavorum litteræ theologicæ*, 1906, t. II, p. 123-138; 1907, t. III, p. 264-273; P. Synave, *Le canon scripturaire de S. Thomas d'Aquin*, *Revue bibliq.*, 1924, p. 522-533; Cr. Van den Borne, *De canone biblico S. Bonaventuræ*, *Archivum Franciscanum Historicum*, 1925, p. 313-317.

Le Canon du Nouveau Testament a été étudié par : F. S. Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Freiburg, 1897, p. 249-360; J. E. Belser, *Einleitung in d. N. T.*, Freiburg, 1905, p. 700-733; Schaefer-Meinertz, *Einleitung*, 3e édit., Paderborn, 1921, p. 381-404. Voir aussi, P. Batiffol, *L'Église naissante et le canon du N. T.*, *Revue bibliq.*, 1903, p. 10-26, 226-233; *L'Église naissante et le catholicisme*, 4e édit., Paris, 1909, çà et là; P. Dausch, *Der Kanon des N. T.* (*Bibl. Zeitfragen*, t. I, p. 5), Münster, 1910, 4e édit., 1921; A. Chauvin, *La Bible depuis ses origines jusqu'à nos jours*, t. II : *La Bible dans l'Église catholique*, Paris, 1911, p. 22-36; U. Fracassini, *Le origini del canone del N. T.*, *Rivista storico-critica*, 1908, t. IV, p. 368-399, 433-445 : Cet auteur adhère aux opinions des auteurs protestants; S. Protin, *Le canon du N. T.*, *Revue augustinienne*, 1908, t. XV, p. 58-62. Certaines questions spéciales sont traitées par A. Camerlynk, *Saint Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896; J. Chapman, *L'auteur du canon muratorien*, *Revue bénédictine*, 1904, p. 240-265; 269-274; 1905, t. XX, p. 62-64; M. J. Lagrange, *L'auteur du canon de Muratori*, *Revue bibliq.*, 1926, p. 83-88; P. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien*, Freiburg, 1899; J. Chapman, *On the Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-207, 315-333, en défend l'authenticité. Voir aussi sur ce sujet, É. Amann, *Revue bibliq.*, 1913, p. 601-608.

B. *Auteurs non catholiques.* — G. Wildeboer, *Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds*[3], Groningen, 1900, 4e édit., 1908; *Formation du Canon de l'A. T.*, *Revue de théologie et philosophie*, 1902, p. 67-104; K. Budde, *Der Kanon des A. T.*, Giessen, 1900; F. H. Woods, *Old Testament canon*, *Dictionary of the Bible*, t. III, 1900, p. 604-616; H. Strack, *Kanon des A. T.*, *Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche*, t. IX, 1901, p. 741-768; H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1902, p. 197-230; H. R. Tyle, *The canon of the O. T.*, London, 1904; G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel zur Geschichte des alttestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1905 (cf. P. Lagrange, *Revue bibliq.*, 1907, p. 612-614); W. H. Green-O. Becher, *Allgemeine Einleitung in das A. T. I.*, *Der Kanon*, Stuttgart, 1906; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1906, p. 164-174; W. A. Bade, *The canonization of the O. T.*, *Biblical World*, 1911, p. 151-162; G. F. Moore, *The definition of the Jewish canon and the repudiation of christian Scriptures*, *Essays in modern theology and related subjects gathered and published as a testimonial to E. A. Briggs*, New-York, 1911, p. 99-125; A. König, *Kanon und Apokryphen* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, XXI, 6) Gütersloh, 1917.

Questions spéciales : I. Hänel, *Der Schriftbegriff Jesu. Studie zur Kanongeschichte* (*Beiträge*, t. XXIV, p. 5-6), Gütersloh, 1917; A. Clemen, *Der Gebrauch des A. T.*, *in den neutestamentlichen Schriften*, Gütersloh, 1895; A. Hühn, *Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen in N. T.*, Tübingen, 1900; H. H. Howorth, *The influence of St. Jerome on the canon of the western Church*, *Journal of theol. studies*, 1908-1909, p. 481-496; 1909-1910, p. 321-347; 1911-1912, p. 1-18; *The decretal of Damosus*, *ibid.*, 1912-1913, p. 321-337; C. H. Turner, *Latin lists of the canonical books*, 3, *From Pape Innocent's epistle to Exuperius of Toulouse*, *ibid.*, 1911-1912, p. 77-82; E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (*Texte u. Untersuchungen*, 3 s., t. VIII, p. 4), Leipzig, 1912 (cf. F. C. Burkitt, *Journal of theol. studies*, 1912-1913, p. 469-472); G. Rothstein, *Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9, u. 10 Jahrhundert*, *Zeitschr. d. deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1909, t. LVIII, p. 624, sq.; H. H. Howorth, *The origin and authority of the biblical canon in the Anglican church*, *Journal of theol. studies*, 1906, p. 1-40; *The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers*, *ibid.*, 1906-1907, p. 321-365; 1907-1908, p. 186-230; *The canon of the Bible among the later reformers*, *ibid.* 1908-1909, p. 183-232.

Sur le *Canon du Nouveau Testament.* — Voir : B. F. Westcott, *A general survey of the history of the canon of the new Testament*, London, 1896; Th. Zahn, *Kanon des N. T.*, *Realencyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche*, t. IX, 1901, p. 678-796; *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 éd., Leipzig, 1904, C.R. Gregory, *Einleitung in das N. T.*, Leipzig 1904, p. 26-401; *Canon and Text of the N. T.*, Edinburgh, 1907; H. Lietzmann, *Wie wurden die Bücher des N. T. heilige Schrift.*, Tübingen, 1908; J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1907-1908; N. Bonwetsch, *Die Entstelumg des N. T.*, Gütersloh, 1910; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, Tübingen, 1913, 417-517; R. F. Horton, *The growth of the N. T.*, London, 1913; J. Bestmann, *Zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Gütersloh, 1922.

Questions spéciales : *The New Testament in the apostolic Fathers, ed. by a committee of Oxford Society of historical theology*, London, 1905; H. Kutter, *Klemens Alexandrinus und das N. T.*, Giessen, 1897; Th.H. Robinson, *The authorship of the Muratorian canon*,

Expositor, 7. s. 1906, p. 481-495 (il l'attribue à saint Hippolyte); V. Bartlet, *Melito the author of the Muratorian canon, ibid.*, 1906, p. 210-224; A. Erbes, *Die Zeit des muratorianischen Fragments, Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1912, t. xxxv, p. 331-362 : il l'attribue à Rhodon, (cf. Eusèbe, *H. E.*, V, viii, *P. G.*, t. xx, col. 460); A. S. Harnack, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments, Zeitschrift f. die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, t. xxiv, p. 1-16; Th. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon*, Leipzig, 1901; *Das Neue Testament Theodor's von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer, Neue kirchliche Zeitschrift*, 1900, p. 788-806; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 4 Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, Giessen, 1903 (cf. R. Baumstark, *Oriens christianus*, 1903, t. iii, p. 552-555).

H. Hopfl.

CAPHARNAÜM. — I. Le nom. II. La localisation. III. L'histoire. IV. La synagogue. V. Bibliographie. Voir *Dictionn. de la Bible*, t. ii, 1ª, col. 201-210.

I. Le nom. — Au sujet de la dénomination de cette localité, les manuscrits des évangiles forment deux groupes assez tranchés. Les uns tiennent pour la forme Καπερναούμ : ce sont les témoins de la recension antiochienne, dont le principal est l'*Alexandrinus*, et la masse des manuscrits qui en dérivent, formant le texte commun ou *Koinè*. Les autres présentent la forme Καφαρναούμ : ce sont les témoins de la recension égyptienne représentée par le *Sinaïticus* et le *Vaticanus*, ainsi que le groupe palestinien auquel se rattache le *codex Bezæ*. Cette seconde forme a l'appui de l'ensemble des versions. Les deux formes paraissent en conflit dans certains manuscrits grecs contaminés par la *Koinè*. Ainsi dans le cod. Freer, on trouve en un passage Καπερ — superposé à Καφαρ — et dans les évangiles Koridethi la forme complexe Καπερφαρναούμ. En résumé, il ressort des groupements opérés dans les éditions critiques que l'orthographe Καπερναούμ est une forme syrienne qui s'oppose à la forme égypto-palestinienne primitive. De l'avis de Burkitt, *The syriac forms of New Testament proper names* (Londres, 1912), elle provient d'une façon de prononcer propre au grec parlé du district d'Antioche. Elle n'est en somme qu'un idiotisme local imposé à un groupe de textes par l'autorité de Lucien d'Antioche, et ne peut prévaloir contre une forme antique conforme à l'usage hébréo-palestinien. L'orthographe Καφαρναούμ a pour elle non seulement l'autorité de vénérables onciaux du ivᵉ siècle, mais aussi son équivalence dans l'hébreu rabbinique, dans les transcriptions de Josèphe et de l'ensemble des versions. Tout porte à croire que telle était la prononciation en usage parmi les Palestiniens contemporains du Sauveur.

Outre la forme Καφαρναούμ attestée par toutes les recensions de *Bel. jud.*, l. III, c. x, 8, Josèphe présente une autre orthographe plus hellénisée dans *Vita*, c. lxxii, mais sur laquelle les groupes de témoins ne sont pas d'accord. Tandis que sur la foi des manuscrits qui sont d'ordinaire les meilleurs, Niese admet Κεφαρνωκόν dans son texte, il met dans son appareil critique la leçon Καφαρνώμων soutenue par le *codex Vaticanus gr. 984* et le *Medicæus*, lesquels ont fréquemment conservé seuls le texte authentique de la *Vita*. B. Niese, *Flavii Josephi opera*, t. iii, p. xxxiii et t. iv, p. 385. Fondée sur un manuscrit récent et défectueux, la leçon Κεφαρνωμή des éditions antérieures n'a droit à aucune considération. L'adaptation de sa finale aux deux adjectifs féminins qui l'encadrent est trop évidente pour ne pas être artificielle. Quelle qu'en soit l'accentuation, le vocable Καφαρνωμων remonte au nom sémitique Kephar-Nahum par l'intermédiaire de la forme semi-hellénisée de Καφαρναούμ. Les LXX ont rendu par Ναούμ le nom du prophète Nahum en supprimant la gutturale du milieu.

Du reste, la localité de Kfr-nhvm mentionnée par le *Midrasch Qoheleth*, c. i, 8 (9ª), c. vii, 26 (38ª) n'est pas différente de celle que d'après les évangiles nous appelons Capharnaüm. Cette identité rencontre une confirmation dans l'étymologie proposée par Origène : « Καφαρναούμ, c'est la campagne ou le village de la consolation. » Wutz, *Onomastica sacra*, p. 40, 643. Or le radical hébreu impliquant l'idée de consolation n'est autre que *nhm*. A côté d'une étymologie moins plausible (nʿm être beau), saint Jérôme propose également la même interprétation dans son traité des noms hébreux. *P. L.*, t. xxiii, col. 988. Cf. dom Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. iii, part. 2, p. 333. Il est assez vraisemblable que le second élément de Kephar-Nahum soit un nom propre de personne qui ici tiendrait la place que Hanîna occupe dans Kephar-



79. — Carte du site probable de Capharnaüm.

Hanîna, Zacharia dans Kephar-Zacharia. Mais l'identité de ce personnage ne peut être clairement établie.

Ce personnage serait-il le fondateur de la localité? Sa propriété aurait-elle été le noyau de l'agglomération postérieure? Il y a bien un Nahum qui figure dans Néhémie, vii, 7, avec les rapatriés de marque. Mais, outre que son nom est donné différemment par la liste correspondante de Esdras, ii, 2, il est dit revenir à Jérusalem et en Juda et non en Galilée. Mettre en avant le Ναούμ de la généalogie de saint Joseph (Luc., iii, 25), qui représente la dixième génération depuis Zorobabel, demeure un simple essai hypothétique auquel on reconnaît le mérite de ne pas franchir les limites galiléennes, et de se rattacher d'une certaine façon à l'histoire du Christ. Le souvenir du prophète Nahum ne peut entrer ici en ligne de compte, bien que certains critiques tels que Hitzig et Knobel aient prétendu le faire en regardant Elqosch, patrie de Nahum, comme la désignation primitive de Capharnaüm. Voir *Dictionn. de la Bible*, t. ii, col. 1647, 1648. Que le nom d'un homme illustre arrive à supplanter un ancien nom local au pays de sa naissance ou de sa sépulture, c'est un fait qui se produit encore de nos jours, et dont nous avons des exemples dans Abou Ghôsch et Néby Samouîl. Ce n'est pas de ce côté que viendrait l'objection. Celle-ci vient plutôt de ce que la tradition juive et la tradition chrétienne des premiers siècles ont porté ailleurs leurs recherches touchant la patrie du prophète Nahum, ce qui serait surprenant au cas où le site bien connu de Capharnaüm aurait conservé pendant une longue période la mémoire et le nom de ce personnage biblique. Enfin, il est évident que cette localité ne peut avoir tiré son vocable du nom d'un rabbin fameux, fût-il Nahum le Vieux dont

l'existence ne remonte pas au delà du IIe siècle de notre ère.

II. Localisation. — Capharnaüm est, d'après Luc., IV, 31, une ville de Galilée, située, selon Matth., IV, 13, sur le bord de la mer, qui n'est autre que le lac de Tibériade ainsi qu'il ressort de l'ensemble des écrits évangéliques (fig. 79). Elle était près des frontières de Nephtali, ce qui ne peut s'entendre que des frontières orientales. Zabulon est évoqué par le texte de Matthieu à cause de la citation biblique qui suit le passage, concomitance due à un sens purement accommodatice. Il n'est pas nécessaire de bouleverser toute la topographie de ces deux tribus (Josué, XIX, 10-16, 32-39) pour expliquer ce texte messianique qui demande à être interprété largement. Une donnée plus précise consiste dans la présence d'une douane (τελώνιον), d'où il ressort que la ville était proche de la limite d'un état distinct de la Galilée. Marc., II, 14; Matth., IX, 9; Luc., V, 27. Or, il ne peut être question de la Décapole confinant au sud-est du lac. Il s'agit donc des frontières communes aux états d'Hérode Antipas et à ceux de son frère Philippe, et cela ne se vérifie que dans les parages du petit Jourdain. Peut-être aussi était-ce pour ce motif qu'un détachement stationnait dans cette ville sous le commandement d'un centurion. Luc., VII, 2. Autant de considérations qui excluent le *Khân* ou le *Khirbet Minyeh* qui se trouvent trop à l'intérieur du territoire, et que le grand chemin caravanier de Damas à la mer et à l'Égypte n'atteignait qu'une quinzaine de kilomètres après le péage ou douane du gué des Filles de Jacob, au sud du lac Ouleh. De la comparaison de Marc., VI, 53; Matth., XIV, 34, avec Joan., VI, 22, 59, on déduit avec raison que Capharnaüm n'était pas loin de Génésareth, terre en bordure au nord-ouest et à l'ouest du lac, dominée par le site de Kinnéreth déjà abandonné aux temps de la monarchie israélite. Connu aujourd'hui sous le nom d'*el-ʿOreimeh*, ce site, ensemencé à l'époque du Christ comme la campagne environnante, n'interrompait pas les cultures luxuriantes de la région et ne constituait pas, par conséquent, une barrière entre la plaine du *Ghoueir* et la dépression irriguée de *Tabgha*. Vu du lac, tout ce rivage a l'aspect d'une région unique offrant la même physionomie. De plus, les dimensions données par Josèphe au pays de Génésareth s'étendent au delà du *Ghoueir* et atteignent *el-Tabgha*. Voir 2. Génésareth (Terre de), dans le *Dictionn. de la Bible*, t. III, 1a, col. 176.

Il n'y a pas de doute aujourd'hui que la source très abondante arrosant la contrée de Gennésar, suivant *Bel. jud.*, l. III, c. X, 8, et que les indigènes appelaient Capharnaüm, soit identique à la puissante fontaine d'et-Tabgha qui jaillit à l'est de la colline *el-ʿOreimeh*, et se jetait dans le lac sous la forme d'un gros ruisseau quand elle n'était pas captée par l'industrie. Jadis une partie de son débit avait été dérivée sur la portion septentrionale du *Ghoueir* au moyen d'un aqueduc taillé dans le roc par endroit, et dont on voit encore des traces. Z. Biever, *Au bord du lac de Tibériade, Conférences de Saint-Étienne, 1909-1910*, Paris, 1910, p. 129-133. Mais cet expédient n'est pas nécessaire pour prouver que la source appelée Capharnaüm appartenait au pays de Gennésar. Puisqu'il existait sur la rive septentrionale du lac un bourg de Capharnaüm, il va de soi qu'il y avait relation entre la source et le bourg homonymes. D'autre part, comme Josèphe laisse entendre que la source jaillissait, non dans un centre habité, mais dans la campagne, il y a tout lieu de conclure qu'une certaine distance séparait la source de la localité. Ainsi, le Birket el-Djisch, distant d'un mille anglais du village du même nom, est plus rapproché de certains hameaux que d'el-Djisch. Par conséquent ʿAïn Kephar Nahum tirait son vocable d'une agglomération dénommée Kephar Nahum, la plus importante de la contrée et dont le territoire confinait à celui de Gennésar. Le récit de Josèphe dans la *Vita*, c. LXXII, demande que le bourg soit situé entre le Haut-Jourdain et la source. Blessé dans un combat aux abords de Julias, le général-historien est évacué sur Kapharnômôn, comme sur le poste de secours le plus rapproché du théâtre des opérations, pourvu de médecins et d'autres commodités. Après y avoir passé un jour en proie à la fièvre, l'opéré est dirigé sur Tarichées, à l'ouest du lac, probablement à l'aide d'une barque. De Julias placée à l'est de l'embouchure du Haut-Jourdain, Josèphe est certainement amené à l'occident de ce fleuve. Le premier site de quelque importance dans cette direction est *Tell Houm*, situé, entre le Haut-Jourdain et *Tabgha*. Il possède toutes les conditions requises pour représenter les ruines du bourg où fut soigné l'historien juif. Deux kilomètres et demi le séparent de la source jadis dénommée Capharnaüm. L'aire de la partie habitée aux siècles passés, passablement étendue, touche le lac au Sud et possédait à l'Ouest une anse, aujourd'hui comblée, mais qui a été dûment constatée, ce qui satisfait aux exigences des textes évangéliques. Le voisinage de Julias, l'ancienne Bethsaïda, concorde avec ces mêmes documents. L'identification de Capharnaüm avec Tell Houm est corroborée par la distance de deux milles romains entre cette localité et Chorazin (Kh. Kerâzeh), qu'enregistre l'*Onomasticon* (édit. Klostermann), p. 174. Le compendium utilisé par la plupart des itinéraires médiévaux fixe Capharnaüm *in superiore capite maris*, et fait commencer la mer de Galilée entre Capharnaüm et Bethsaïda, ce qui est bien vu. De Vogüé, *De situ...*, dans *les Églises de Terre sainte*, p. 422. Enfin l'existence d'une synagogue à degrés, caractéristique qui la distingue des autres synagogues galiléennes, répond exactement à la description du IVe siècle concernant Capharnaüm, insérée par Pierre Diacre dans son œuvre bigarrée. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, p. 113.

III. Histoire. — Capharnaüm est surtout connue grâce aux évangiles sans lesquels elle se perdrait dans la masse des localités insignifiantes à peine dignes d'une mention. Son titre de gloire est d'avoir été la patrie adoptive de Jésus et le centre de son ministère galiléen. Lorsque le Sauveur et les siens émigrent de Nazareth pour s'y installer dans une demeure à eux, Simon-Pierre et André étaient déjà domiciliés dans la ville. Marc., I, 21-29; Matth., IV, 13, VIII, 14; Luc., IV, 31, 38. On ne peut l'affirmer avec autant de certitude pour Jacques et Jean, les fils de Zébédée. Donné de préférence au cours des réunions sabbatiques, l'enseignement de Jésus a pour théâtre principal la synagogue élevée aux frais d'un centurion plein de sympathie pour la nation juive. Marc., I, 21; Luc., VII, 4.

Au premier séjour du Seigneur à Capharnaüm appartient la guérison du démoniaque dans la synagogue, qui ouvre la série des miracles. Marc., I, 23-28; Luc., IV, 33-37. Ce fait attire sur le thaumaturge l'attention des foules et provoque leur enthousiasme. Viennent ensuite la guérison de la belle-mère de saint Pierre, opérée au logis de ce dernier, et la cure de nombreux malades et possédés ayant lieu, le soir, sur la porte de ce même logis. Marc., I, 29-34; Matth., VIII, 14-16; Luc., IV, 38-41. Après une tournée de prédication dans les synagogues de Galilée et sur les bords du lac, Jésus revient en barque à Capharnaüm, sa ville, εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Matth., IX, 1; Marc., II, 1,

Le deuxième séjour est marqué par une suite d'événements qui suscitent la contradiction et l'animosité des pharisiens, des docteurs et des scribes. La guérison du paralytique introduit par le toit d'une maison et

l'absolution de ses péchés amènent le premier conflit. Marc., II, 1-12; Matth., IX, 2-8; Luc., V, 17-26. Le second est provoqué par le dîner des publicains chez Lévi-Matthieu à la suite de la conversion de ce dernier, au bureau de perception près de la mer. Marc., II, 13-17; Matth., IX, 9-13; Luc., V, 27-32. La question du jeûne mêle les disciples de saint Jean-Baptiste à la discussion qui constitue le troisième conflit. Les disciples de Jésus ayant, le jour du sabbat, arraché et froissé des épis dans leurs mains aux environs de Capharnaüm s'attirent les reproches des puritains et occasionnent ainsi le quatrième conflit. En rapport également avec l'observation du sabbat, le cinquième conflit naît au sujet de la guérison, à la synagogue, d'un homme à la main desséchée. Marc., II, 18-III, 5; Matth., IX, 14-17; XII, 1-13; Luc., V, 33-VI, 10. L'opposition s'exacerbe au point que légistes et politiques, pharisiens et hérodiens complotent la perte de Jésus. Marc., III, 6. Cf. Lagrange et Lavergne, *Synopsis evangelica*, p. 48 sq.

A partir de ce moment-là, le ministère du Sauveur à Capharnaüm est coupé par des sorties vers la montagne voisine, dans les bourgades et les villes de la région, vers Bethsaïda et le territoire de la Décapole, vers Césarée de Philippe. A cette troisième période se rattachent la guérison du serviteur du centurion : Matth., VIII, 5-10, 13; Luc., VII, 1-10; la résurrection de la fille de Jaïre, un des chefs de la synagogue : Marc., V, 21-43; Matth., IX, 18-26; Luc., VIII, 40-56; la prédication en barque à la foule amassée sur le rivage, le paiement miraculeux du didrachme, l'instruction sur le pain de vie : Joan., VI, 22-59, et divers autres enseignements. La dernière mention de Capharnaüm dans l'Évangile est celle de la malédiction des villes du lac. L'orgueilleuse cité qui s'est élevée jusqu'aux nues sera abaissée jusqu'à l'Hadès. Matth., XI, 20-24; Luc., X, 10-15.

Quelque avantageuse que fût l'idée que cette ville juive avait d'elle-même, elle ne paraît pas avoir égalé en importance ni Tibériade, ni Magdala, la Tarichées des Hellénistes. Capharnaüm ne figure pas dans la liste des villes fortifiées par Josèphe, en 66, ni dans les opérations militaires dont la Galilée et les bords du lac en particulier furent le théâtre au début de la guerre juive. A côté de Julias même, la Bethsaïda des évangiles, elle ne joue qu'un rôle bien secondaire, à en juger par l'épisode de la blessure et de l'évacuation de Josèphe rapportée plus haut. *Vita*, c. LXXII. De toutes les agglomérations riveraines elle se distingue par une vie judaïque et rabbinique plus intense, et par l'absence à peu près complète d'éléments étrangers. Un tel milieu, à tout prendre, n'était pas défavorable à l'éclosion d'une communauté chrétienne à tendances plus ou moins judaïsantes. La prépondérance de l'élément chrétien à Capharnaüm au Ier siècle expliquerait l'abstention de cette localité dans la révolte de la Galilée, imitée quelque temps après par la communauté de Jérusalem, s'échappant de la capitale pour se réfugier à Pella. En tout cas, les deux mentions du *midrasch Qoheleth* qui se réfèrent à un fait des environs de l'an 110 de notre ère, laissent entendre que Kephar Nahum était alors un centre en grande partie acquis à la religion de Jésus.



80. — Ruines de Tell-Houm avant les fouilles de 1905. D'après G. Orfali, *Capharnaüm*, 1922, p. 9.

L'anecdote du *midr. Qohel.*, I, 8, représente Khanania, neveu de Rabbi Josua, se rendant à Capharnaüm où les hérétiques ou *minim* lui jettent un sort, et le font chevaucher dans la ville sur un âne le jour du sabbat. Son oncle chez qui il se rend le délivre du sortilège par une onction. Et s'adressant à Khanania, Josua lui dit : « Puisque le vin de cet impie a été suscité pour

toi, tu ne peux plus habiter la terre d'Israël. » Aussi s'en fut-il à Babylone où il s'endormit dans la paix. — Les commentateurs les plus autorisés de cette littérature s'accordent à reconnaître les chrétiens sous le terme de *minim* employé ici. La violation du sabbat montre qu'il s'agit de gens qui ont rompu avec le judaïsme. Dans le sortilège et le vin il y a une allusion au baptême et à l'eucharistie. Khanania était donc devenu chrétien, mais l'influence de son oncle le ramène au judaïsme dans lequel il persévère en s'expatriant. Le second passage de ce traité (vii, 26) n'est qu'une application exégétique du texte sacré à l'épisode précédent. R. José de Césarée, au ive siècle, explique de la manière suivante *Qohel.*, vii, 26 : « Celui qui est bon devant Jahvé échappe à la femme dont le cœur est un piège, mais le pécheur sera enlacé par elle » c'est-à-dire par l'hérésie; car le bon c'est Khanania, neveu de R. Josua et le pécheur représente les gens de Kefar Naḥum. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130* (Gütersloh, 1898), p. 10; Strack et Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* (1922), t. i, p. 159; Neubauer, *La géographie du Talmud* (1868), p. 221. Il faut une certaine dose de naïveté pour faire chorus avec les juifs contre les « sorciers » de Capharnaüm. L'interprétation du P. B. Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde*, p. 31-34, adoptée par le P. Orfali, *Capharnaüm et ses ruines*, p. 3, passe à côté du sens de ces textes rabbiniques. Elle n'est, d'ailleurs, nullement nécessaire pour écarter le *Khirbet Minyeh* de la localisation de Capharnaüm.

Le soulèvement de 132 sous Bar Kokébas, dont les chrétiens, au dire de saint Justin, eurent à souffrir en raison de leur pacifisme, s'étendit à la Galilée suivant l'information de saint Jérôme, *Anecdota Maredsolana*, t. iii, p. 396 : *Venit Hadrianus, et quoniam rursus in Galilæa rebellaverunt Judæi, reliquias civitatis desolavit.* Que la communauté chrétienne de Capharnaüm fut molestée et peut-être bannie à cette occasion, rien n'est plus vraisemblable.

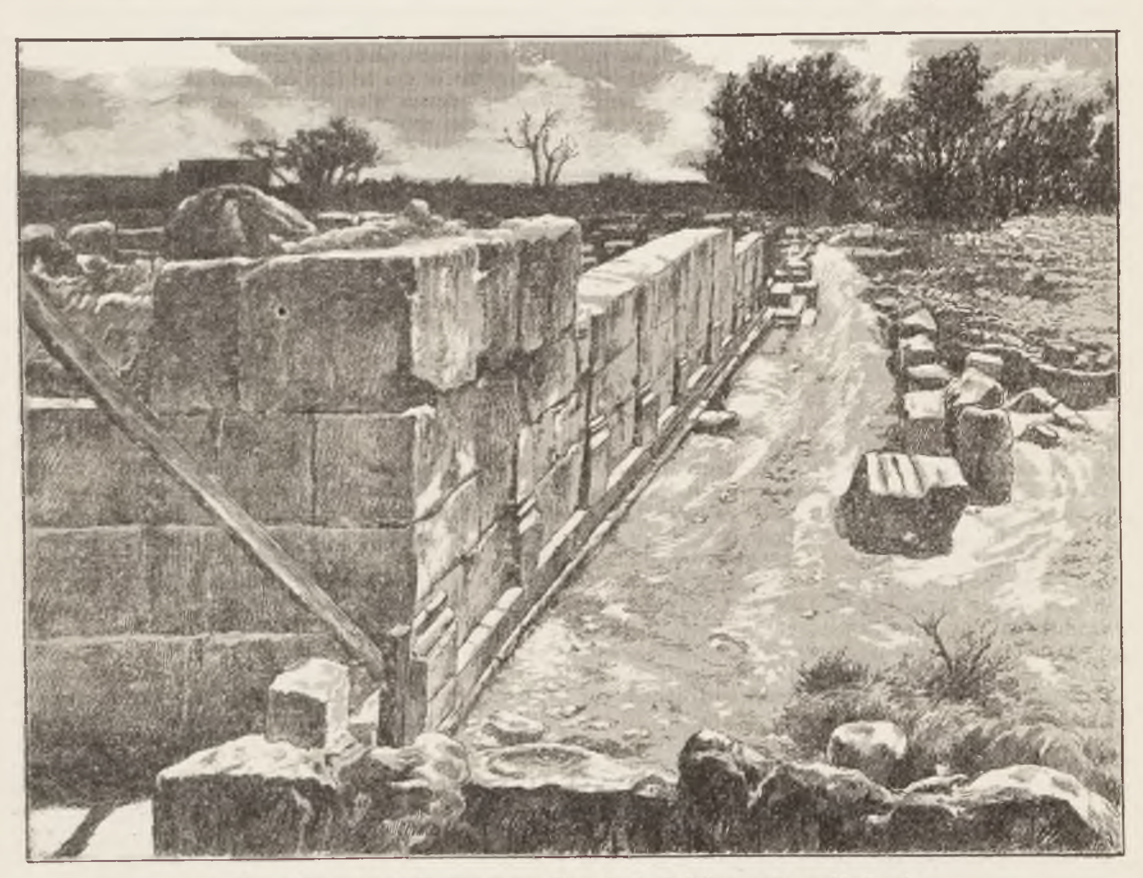
Quoiqu'il ait pris à tâche de démontrer que la Galilée n'a pas souffert de dévastation systématique au temps de la guerre d'Hadrien, le professeur Buechler, *The jewish quarterly Review*, t. xvi (1903), p. 156 sq., est amené toutefois à reconnaître qu'il y eut, lors de la répression, des victimes parmi les Juifs. Il mentionne, en particulier, un Juda qui habitait la plaine de Genésareth, et deux frères de Kefar Ḥaruba (Kefr Ḥarib à l'est du lac) qui soutinrent la lutte contre les Romains. La ruine de Capharnaüm à cette époque reste une possibilité. En tout cas, l'envahissement du pays par les juifs bannis de Judée, ou qui ne se sentaient plus en sécurité en cette région depuis la victoire romaine en 135, rendit assez précaire la situation des groupements chrétiens dans plusieurs villes de Galilée. C'est à cette occasion qu'eut lieu sur certains points l'exclusion de tout élément étranger au judaïsme, notamment à Tibériade, à Sepphoris, à Nazareth et à Capharnaüm. S. Épiphane, *Hær.*, l. XXX, c. xi, 9-10. Concentré en grande partie dans la région galiléenne, le peuple juif, sous la direction éclairée de docteurs influents et surtout de leur patriarche, se laissa gagner aux idées de paix et de loyalisme à l'égard des autorités impériales qui finirent par se montrer bienveillantes, suivant une règle de sage politique dont les effets furent aussi profitables aux gouvernants qu'aux administrés. C'est entre la codification de la mischna et l'élaboration du talmud dans l'ambiance du lac de Tibériade, que se place la floraison des synagogues galiléennes dont il sera question plus loin.



81. — Vue générale de la synagogue après les dernières fouilles. D'après G. Orfali, *op. cit.*, p. 22, fig. 15.

Sous Constantin († 337), les chrétiens reparurent à Capharnaüm où le comte Joseph, magnat juif converti, leur bâtit une église. S. Épiphane, *Hær.*, l. XXX, c. IV, 1. On prétendit même que ce sanctuaire s'élevait sur la maison de saint Pierre dont on montrait des pans de murs. Au VIIIe siècle, l'endroit était encore visité par les pèlerins. Geyer, *Itin. hierosol.*, p. 113, 163; Tobler et Molinier, *Itin. hierosol. latina*, t. I, p. 261. Les allusions des itinéraires médiévaux n'apportent aucune précision, se bornant à transcrire un guide en vogue. On devine que la fameuse localité n'est plus qu'une ruine perdue dans une région infestée de nomades pillards. Les fils d'Israël en conservent néanmoins le nom et la mémoire. Dans ses *Chemins de Jérusalem*, Ishak Chélo (1333) écrit : « D'Arbel on arrive à Kephar Nahum, qui est la Kephar Nahum citée dans les écrits de nos sages, dont la mémoire soit en bénédiction! C'est un village en ruines, où il y a un ancien tombeau qui doit être celui de Nahum le Vieux. » Carmoly, *Itin. hébr. de la Terre sainte*, p. 259 sq. Tout le reste de la notice s'inspire de l'anecdote du midrasch Qoheleth rapportée plus haut. Le premier des Nahum cité dans la littérature rabbinique est celui qui émet des opinions de Khiya ben Abba dans le talmud de Jérusalem, traité *Baba bathra*, 14 c. Inutile de prouver que ce n'est pas lui qui a donné son nom au pays puisqu'il est postérieur au Ier siècle. On ne sait rien sur son compte. Sa sépulture paraît bien être venue se fixer ici en vertu du nom déjà existant de Kefar Nahum. C'est par la force du même procédé que Beit Djibrîn a créé un Néby Djibrîn, et que l'antique Rehob s'est perpétuée sous le nom d'un Cheikh Rehâb. Sans existence plus réelle, le tombeau du prétendu Nahum est le fruit d'une interprétation populaire du nom de la ville.

L'identité de ce Nahum est d'ailleurs si peu établie que le traité publié par Carmoly sous le titre *Jichus ha-Tsadikim* (1561) dit : « A Tanhum sont les tombeaux de Nahum le prophète et de Rabbi Tanhuma. » *Itinér. hébr.*, p. 385. Le mérite de ce témoignage consiste principalement en ce qu'il soulève la question du changement de nom de Kephar Nahum, de même que celui d'Uri de Biel en 1537 : « Tanhum. Là est enseveli Rabbi Tanhum. » *Op. cit.*, p. 448. Le plus fameux rabbi de ce nom est Tanhum ben Khanilaï, amora du IIIe siècle qui mourut un jour de Khanouka. Il en exista un autre, cependant, qui vécut à Tibériade : Tanhum ben Khiya de Kefar 'Ako, dont la vie est aussi peu connue que la vie du précédent. Quoi qu'il en soit du bien-fondé d'une sépulture d'un Tanhum à Kefar Nahum, il paraît indéniable qu'à partir du XVIe siècle au moins, cette mémoire s'est tellement imposée aux juifs de Galilée qu'elle a supplanté l'ancien nom de l'endroit. De la même façon le Lazarium, ou tombeau de Lazare, a évincé le vocable de Béthanie qui s'appelle aujourd'hui el-'Azarieh. Au lieu de Kephar Nahum, on avait fini par dire Tanhum (prononcez : *Tanhoum*). Entendant cette appellation de la bouche des juifs indigènes, les Bédouins de la contrée l'adoucirent à leur manière, d'où le nom actuel de *Talhoum* que les voyageurs occidentaux ont transcrit par Tell Houm, désignant le champ de ruines de l'antique Capharnaüm, qui n'est pas à proprement parler un *tell*. Au XVIIe siècle, le



82. — Mur ouest de la synagogue. D'après G. Orfali, *op. cit.*, p. 11, fig 4.

P. Nau s'en tenait à une sorte de transcription intermédiaire : *Telhhoum. Voyage nouveau*, p. 272. Neubauer, *Géogr. du Talmud*, p. 221, a prétendu que le nom de Kephar Tanhum était déjà en usage au IIIe siècle. Mais Bacher et Samuel Klein le nient, en reprochant à Neubauer de faire subir des entorses au texte. C'est sans fondement, disent-ils, que cet auteur veut tirer un Kephar Tanhum d'un nom dont la teneur authentique est Kephar Tehoumîn, c'est-à-dire le « village des frontières ». *Zeitschr. des deutsch. Palæst.-Vereins*, t. XXXV (1912), p. 40, note 4.

IV. La synagogue. — Ce qui constitue la véritable attraction de Tell Houm, ce ne sont pas les blocs basaltiques disséminés à la surface de l'aire de l'ancienne ville (voir *Dictionn. de la Bible*, t. II, 1a, col. 205, fig. 65) ni le tombeau bâti en pierres de taille où les Juifs vénéraient jadis la mémoire d'un Rabbi Tanhum; ce sont évidemment les ruines d'une synagogue monumentale exhumées en 1905 par une mission scientifique allemande, composée des architectes Kohl et Hiller et de l'archéologue Watzinger, chargés de relever les plans, après déblaiement, des principales synagogues de Galilée. A Capharnaüm, les fouilles furent ensuite poursuivies avec opiniâtreté et méthode par les Pères franciscains, de sorte qu'il est facile de restaurer l'édifice non seulement dans son plan et son élévation, mais encore avec les détails de son ornementation (fig. 81 et 82).

A 100 mètres environ des bords du lac s'élevait une construction rectangulaire de 24 m. 40 de longueur sur 18 m. 65 de largeur, orientée du Sud au Nord, et flanquée à l'Est d'un atrium de forme irrégulière ayant la même longueur que le corps principal du bâtiment, et mesurant en largeur 13 m. 34 sur sa face septentrionale et 11 m. 26 sur sa face méridionale qui prolonge la façade de la synagogue. Composés de blocs de calcaire royal convenablement appareillés, les murs, épais de 0 m. 60 en général, ont leur surface extérieure agrémentée de pilastres qui font une saillie de 3 centimètres sur une largeur de 60. Le défaut de proportion entre la largeur des pilastres et les compartiments qu'ils délimitent, ainsi qu'entre maints autres éléments d'architecture, est la marque d'une époque où l'on s'inquiétait peu du canon des classiques. Fondés sur une base attique que surélève une plinthe assez développée, ces pilastres se terminent par un chapiteau simple où se superposent un tore, un cavet et un tailloir, et sont en parfaite relation avec le sol des galeries intérieures. De nombreuses pièces retrouvées dans l'amas des ruines ne laissent subsister aucun doute sur le caractère de la corniche qui couronnait le mur à la hauteur des pilastres. Le profil est celui d'un biais prononcé d'abord en ligne franche, puis en doucine jusqu'à la bande plate du larmier.

Au Nord-Ouest, une ouverture pratiquée dans le mur de la synagogue donnait accès à une petite annexe sans liaison étroite avec l'édifice, mais prévue par l'architecte puisque un pilastre manque en cet endroit. La décoration de la paroi extérieure nord de l'édifice principal se réduisait à une fenêtre ornementée de l'étage supérieur. Des fenêtres de l'Est, il ne subsiste aucun vestige certain, tandis que pour la restauration de la porte située de ce même côté, on possède tous les éléments nécessaires. Deux chapiteaux composites disparates, surmontant les pieds-droits, supportaient un linteau encadré d'une torsade avec un fil de perles intercalé, qui en se repliant divisent le champ en trois registres où sont sculptées rosaces, couronnes et feuilles d'acanthe isolées. L'agencement irrégulier de cette ouverture qui établissait la communication entre la synagogue et la cour latérale ou atrium est encore un indice de l'art décadent qui a présidé à cette construction.

La plus riche décoration externe se trouvait naturellement sur la façade, au côté sud. Là s'ouvraient entre les pilastres trois baies dont la centrale, large de 2 mètres environ, présentait un encadrement à moulures multiples, orné, dans le haut, d'une série de guirlandes accrochées à des génies ailés qui ont été par la suite intentionnellement martelés. Chaque guirlande est cantonnée d'une rosace. Une aigle éployée marquait le centre du linteau, tandis que deux consoles à volutes contre lesquelles s'appuie un dattier en ronde bosse en soutenaient les extrémités. C'est une rangée de dattiers séparant des griffons, dont le vandalisme n'a pu venir complètement à bout, et un rinceau de feuilles d'acanthe enroulées qui forment la décoration du linteau de la porte latérale sud-est. Celle du Sud-Ouest était caractérisée par des grappes de raisins et des feuilles de vigne composant un rinceau au-dessus d'un registre, où figurait un cratère avec anses artistiques accompagné de deux palmiers, d'une aigle et d'un lion. Chacune des deux portes latérales, large de 1 m. 40, avait pour jambages des pilastres posés sur des bases attiques. Pour toutes ces décorations et les suivantes, voir dans Orfali, *op. cit.*, fig. 5 et 6, 10-14, 22-24, 29, 35, 36, 38-86, 88, 89, 91-94, 99-103, 110, 119-122, 124.

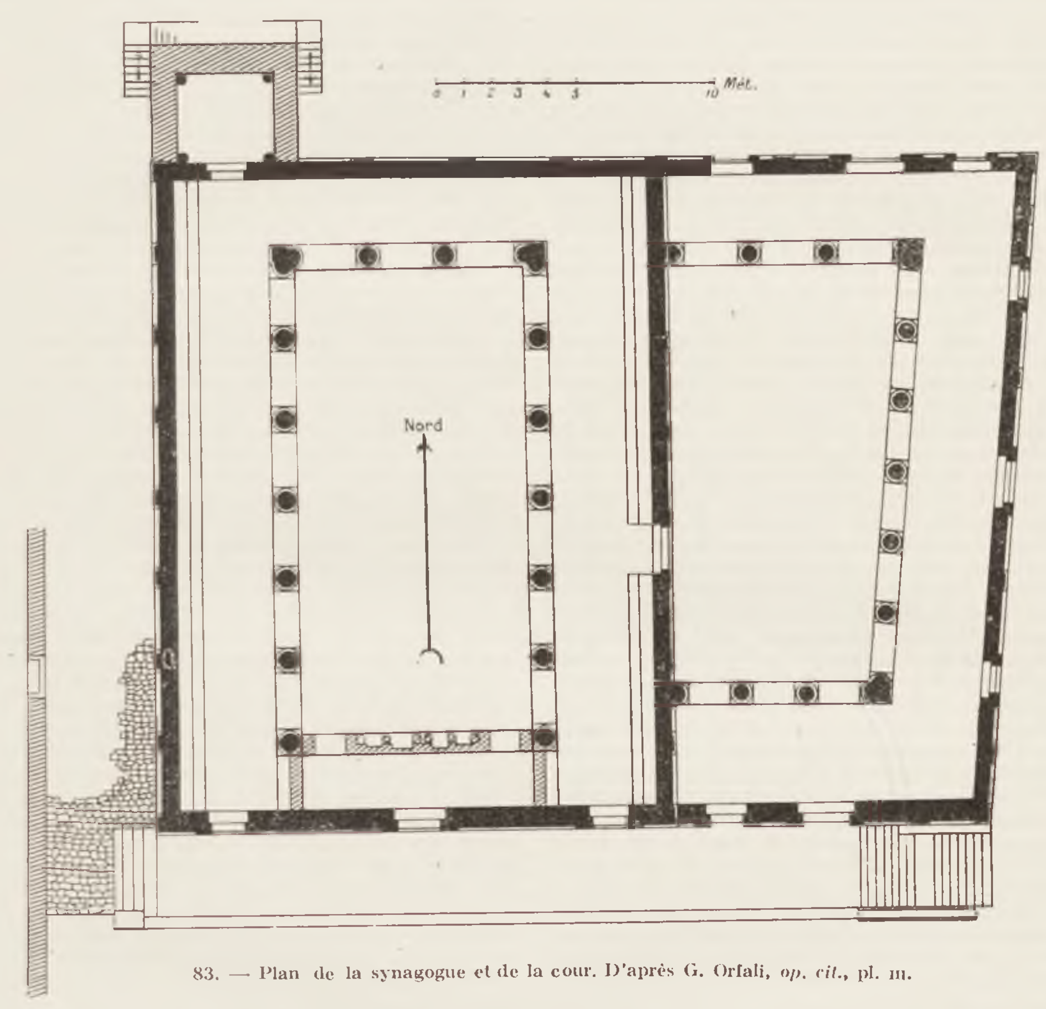
Au-dessus de la porte principale, une large baie grillagée dessinait un arc en plein cintre dont la clef reproduisait une coquille marine enveloppée d'une couronne de chêne. Une frise courante, surélevée en son milieu, rompait la monotonie du frontispice. Du centre des enroulements de feuillage on voit encore émerger des traces de lions et d'aigles éployées. Un soin particulier semble avoir été apporté à la composition de la fenêtre centrale de la façade : doubles colonnettes torses reposant sur l'appui et portant un motif d'oves et de feuilles d'eau; conque marine terminant l'embrasure; le tout couronné d'un fronteau avec acrotères d'angle ouvragés. Des fragments retrouvés parmi les décombres laissent supposer qu'une corniche sculptée se projetait tout le long des rampes du faîte.

Si nous passons à l'ordonnance intérieure de la synagogue, nous remarquons qu'elle comprenait un vaisseau encadré d'un bas côté à l'Est, au Nord et à l'Ouest. Long de près de 20 mètres et large de 8 m. 38, ce vaisseau était délimité sur les trois points indiqués par une colonnade dressée sur un stylobate en saillie de 0 m. 14, au-dessus du dallage. Le fût des colonnes mesurant 3 m. 75 de haut et 0 m. 60 de diamètre s'élevait sur un piédestal cubique avec lequel faisaient corps la plinthe et la base attique, de sorte que la hauteur de ces socles composites atteint jusqu'à 1 m. 25. Les colonnes avaient pour couronnement des chapiteaux corinthiens avec abaque curviligne, traités sans vigueur ni souci de perfection. Les deux angles septentrionaux se signalent par l'existence de deux demi-colonnes liées à un support à angle droit. Un entablement des plus sobres alignait ses architraves à corniche arrondie et à soffite sans ornement, au-dessus de l'ordre inférieur des colonnes. Constituées par des demi-colonnes d'ordre corinthien engagées dans le mur et des colonnes doriques alignées sur le vaisseau central, des galeries supérieures couraient au-dessus des bas côtés. Il reste encore un bon nombre de fragments de la frise qui ornait l'entablement de l'ordre corinthien mural. Ils témoignent d'une ornementation surchargée, alourdie par l'accumulation de motifs classiques interprétés de façon peu correcte. Comme particularités, on notera dans les volutes du feuillage la présence du pentagramme ou sceau de Salomon, de l'hexagramme ou bouclier de David, de la branche d'olivier, du raisin, de la grenade, de la fleur à cinq pétales. D'autres pièces reproduisent

soit une licorne s'achevant en monstre marin, soit des aigles adossées, soit un édicule monté sur roues. Quelques vestiges de la décoration de la *théba*, ou armoire destinée à l'entrepôt des rouleaux de la Loi, ont pu être identifiés. Cette décoration offrait une grande analogie avec celle des fenêtres à conque inscrite dans un tympan triangulaire. Deux gradins de pierre insérés le long des murs, Est et Ouest, permettaient à l'assistance de s'asseoir. Un siège d'honneur fut même découvert à l'angle sud-ouest. De son ornementation il ne subsistait plus qu'une tête en relief avec une chevelure flottante.

saillie supportait le linteau qui devait présenter plusieurs figures d'êtres animés, à en juger par le martelage que les puristes lui ont fait subir. L'une des deux portes du Sud est à mentionner à cause de son linteau original, où l'on voit une armoire sculptée qu'accostent une palme et une rose. A l'intérieur de l'atrium, un portique d'ordre corinthien entourait sur trois côtés la cour à ciel ouvert dont le dallage a été retrouvé intact. Les galeries comme la synagogue étaient recouvertes de tuiles.

Tout le long de la façade de la synagogue et de la face méridionale de l'atrium s'étendait un perron de



83. — Plan de la synagogue et de la cour. D'après G. Orfali, *op. cit.*, pl. III.

La cour adossée à la synagogue du côté oriental, faisant fonction d'atrium, possédait des ouvertures non moins décorées. A l'inverse de la synagogue dont la paroi septentrionale demeurait aveugle, l'atrium montrait avec ostentation l'encadrement fleuri de trois baies tournées vers le Nord; grecques, couronnes avec lemnisque ondulé, rosaces, coquilles, enchaînement de boucles, on y retrouve à peu près toute la gamme des motifs signalés plus haut. Des trois portes de l'Est, la centrale attirait l'attention par le couronnement de ses jambages en faisceau, unique, semble-t-il dans tout l'édifice. Les colonnettes s'épanouissent en acanthes aplaties, développées en manière d'éventail, surmontées d'un rang d'oves au-dessus desquelles d'autres feuilles d'acanthe très tourmentées se terminent en spirales. Un tailloir à

3 m. 30 de large, muni jadis d'une balustrade, et auquel deux escaliers donnaient accès. L'escalier de l'Est comptait 14 marches, longues de 2 m. 72; celui de l'Ouest, où le dénivellement était moindre, n'en comptait que quatre, d'une longueur de 3 m. 55. Des lions décoratifs, dont quelques fragments ont été découverts, devaient garder les extrémités de la rampe. On accédait aux galeries supérieures de la synagogue, au *matroneum*, par une volée de degrés qui aboutissait à la terrasse de la petite annexe du Nord-Ouest, d'où une porte s'ouvrait sur l'étage.

Le plan de la synagogue de Capharnaüm, comme celui des autres synagogues galiléennes, dérive non pas de l'*œcus* de la maison antique qui faisait partie d'un groupe complexe d'appartements et se trouvait ouvert sur le devant, mais de la basilique hellénistique.

L'architecte est parti de la salle hypostyle à quatre rangs de colonnes parallèles aux quatre parois et munie de banquettes le long des murs. Mais au lieu d'une *péristasis* continue sur les quatre côtés, nous constatons la suppression du retour de la colonnade du côté sud. Les fouilles de Tell Houm fournissent le motif de cette suppression. Il est clair, en effet, que l'espace méridional entre les deux extrémités de la double colonnade inférieure avait été réservé à l'édicule dont on a retrouvé les fondations et les éléments architecturaux, et qui servait à l'entrepôt des volumes de la Loi. Groupés dans la salle, le dos tourné vers le Nord, les assistants se trouvaient donc face au Midi ayant en même temps devant eux et la Thora et la direction de Jérusalem, marquée par la grande baie cintrée de la façade. Ce n'est pas sans raison que l'on avait décoré avec un souci particulier cette façade tournée vers la Ville sainte, et dont les ouvertures pouvaient néanmoins donner accès au vaisseau et aux bas côtés de l'édifice. La porte de l'Est avait peut-être été aménagée pour satisfaire aux exigences d'une coutume enregistrée par la Tosephta, *Meg.*, IV, 22, requérant une entrée du côté de l'Orient. Pour ne pas masquer la prétentieuse beauté des portes principales, ce fut devant cette entrée de l'Est que se développa à une époque probablement postérieure à l'érection de la synagogue, l'atrium ou portique latéral, sous lequel des urnes de pierre, dont on a récupéré un fragment, servaient aux ablutions rituelles. Loin d'être une innovation, les galeries supérieures rentraient aussi dans l'ordonnance basilicale, comme on est à même de s'en rendre compte par la description de Vitruve consacrée à la basilique de Fanum. Malgré la répartition en trois nefs, la toiture ne paraît pas avoir été divisée en trois parties : un grand toit pointu, d'une seule volée, recouvrait la synagogue tout entière.

Tout le monde reconnaît que la synagogue de Tell Houm n'est pas un monument isolé, mais qu'elle appartient au groupe, remarquable par son unité de plan, de structure et d'ornementation, des synagogues de Kérazeh, d'Oumm el-ʿAmed, de Meiroun, de Kefr Bir'îm, de Nebratein, d'el-Djisch et autres localités de la région. Au surplus, ce groupe ne forme pas un îlot architectural distinct du reste des monuments qui se voient encore au Nord de la Palestine et dans la Syrie Centrale. Toute étude bornée à un seul de ces édifices, qui ferait abstraction d'un rapprochement entre les diverses synagogues connues et d'une comparaison de celles-ci avec les témoins non juifs de la contrée ou du pays voisin, serait fondée sur le vide et sa caducité s'affirmerait incurable. Il ne s'agit pas d'aligner vaille que vaille quelques similitudes sporadiques recueillies dans les régions les plus disparates. Des rangées de colonnes, des feuilles d'acanthe, des oves, des denticules et des couronnes se trouvent évidemment dans les édifices de la Grèce antique; mais il y a la manière de les traiter, il y a une façon de composer la décoration d'un entablement avec les éléments employés par les anciens qui n'est pas celle des anciens. Ainsi en va-t-il pour les proportions et pour l'application des principes architecturaux. Les périodes de l'évolution de l'art gréco-romain peuvent se caractériser avec autant de précision que les stades successifs du gothique. Or, dans l'ensemble, les synagogues de Galilée attestent une étroite parenté avec les temples de Ṣanamên, de Mouchennef, d'Attîl, de Qanawât et avec le palais de Chaqqa, édifices du Haurân qui datent tous des derniers Antonins et surtout de Septime-Sévère et de Caracalla. Dans l'un et l'autre groupe on y retrouve la combinaison baroque du fronton en pointe et de l'entablement cintré, mise en œuvre également dans la structure des fenêtres qui deviennent de véritables édicules surchargés d'ornements. Synagogues et temples syriens font aussi un usage abusif de la frise renflée et de la décoration débordant sur la ligne de la corniche, autant de signes de décadence dont le temple d'Antonin le Pieux à Baʿalbeck est encore indemne, voir Baalbek, *Supplément*, t. I, col. 685-705. La facture des chapiteaux, la position de la coquille au-dessus des fenêtres et beaucoup d'autres détails que les hommes du métier ont scrupuleusement notés, concordent dans les deux domaines galiléen et syrien. Nul esprit dépouillé de toute prévention ne peut manquer d'être impressionné par l'examen scientifique opéré par Watzinger sur les monuments palestino-syriens auxquels se rattachent ceux de Qadès et de Qeisoun en Nephtali, concluant à l'emploi simultané des mêmes principes structuraux, des mêmes lois proportionnelles, des mêmes combinaisons ornementales emphatiques et surchargées, ainsi qu'à la même recherche à outrance de l'effet et aux mêmes licences à l'égard des saines traditions classiques. Les analogies empruntées aux monuments romains du IIe-IIIe siècle à travers l'Orient, conservent une valeur telle qu'aucun équivalent n'a pu leur être substitué, dans la période hérodienne à laquelle certains ont essayé de se reporter.

« Formes architecturales, motifs ornementaux et composition décorative des synagogues galiléennes portent l'empreinte manifeste de l'art païen dans la Syrie romaine à l'époque des Sévères. Une discussion extrêmement précise et documentée, de manière à forcer la conviction, autorise même Watzinger à définir plus strictement cette époque en la réduisant aux règnes de Septime-Sévère et de Caracalla, c'est-à-dire entre la dernière décade du second siècle et le premier quart du IIIe après J.-C. Le groupe entier a surgi dans l'espace d'une génération, réalisé par des maîtres d'œuvre locaux et des ouvriers juifs sur les plans d'un architecte syrien qui empruntait l'idée fondamentale de son type à la basilique hellénistique, et qui s'était initié aux formes classiques sans en posséder toutefois le sentiment profond. La physionomie en quelque sorte toute païenne de ces édifices avait frappé depuis longtemps; elle éclata avec une beaucoup plus vive intensité depuis les travaux de la mission allemande, et Watzinger a pu affirmer qu'absolument rien ne trahit ici l'évolution quelconque d'un art autonome juif, ni aucune forme architecturale particulière. D'autre part, dans le répertoire ornemental assez varié, à côté des éléments en quelque sorte vides de caractère religieux strict et que le symbolisme juif pouvait facilement accepter — rosettes, figures géométriques, palmiers, couronnes, aigles, lion — ou d'emblèmes nationaux caractéristiques — chandelier à sept branches, vase à huile, écrin de *thorah* — les figurations humaines occupent un rang étonnamment considérable; on y trouve même quelques scènes empruntées au cycle dionysiaque. Le caractère connu du judaïsme galiléen ne permet pas d'expliquer cette contravention à la prohibition religieuse par le laxisme de communautés trop *hellénisées*, qui auraient estimé pouvoir tourner la loi moyennant quelque interprétation symbolique. De cette réelle antinomie Watzinger fournit une solution très satisfaisante. Le groupe des synagogues a une origine en quelque manière officielle. C'est sur l'ordre et probablement aux frais du gouvernement impérial que les communautés juives galiléennes ont été dotées de monuments religieux, dont elles n'eussent apparemment pas été en mesure elles-mêmes de couvrir la dépense et qu'elles ne pouvaient, en tout cas, ériger sans une autorisation administrative. Un architecte impérial a donc dressé les plans et la main-d'œuvre locale juive a dû s'y conformer, non sans s'offusquer probablement en silence des éléments anti-religieux, du point de vue légal juif, que

l'artiste n'avait pas pris garde d'éliminer. Du même coup est expliquée en toutes ses caractéristiques d'aspect disparate l'architecture des synagogues, comme aussi la mutilation intentionnelle et probablement, dans une large mesure, antérieure à l'islamisme, de toutes les représentations animées dans la décoration sculpturale. Aussitôt disparue la dynastie impériale à qui on était redevable des somptueuses fondations, l'orthodoxie chatouilleuse des communautés juives de Galilée supprima, plus ou moins radicalement suivant les milieux, tout ce qui la choquait dans ses édifices religieux. » H. Vincent, *Revue bibliq.*, 1920, p. 282 sq.

Ces observations fournissent la solution du cas de la synagogue de Capharnaüm. C'est en vain qu'on a tenté de prouver que la tolérance en fait de représentations figurées n'était admissible qu'à l'époque hérodienne. La jurisprudence juive démontre plutôt que, si des tempéraments furent apportés en cette matière, ce fut après le Ier siècle. Une baraïtha du talmud de Babylone, *Aboda zara* 42*b*, 43*b* dit clairement : « Toutes les images sont permises sauf l'image de l'homme », et encore faut-il entendre par *parsûphôth* (πρόσωπα) les sculptures de haut-relief. On tint pour permises les images humaines gravées et peintes ainsi que les reproductions de toutes sortes d'animaux. La loi ne prohibait que les images exécutées pour être un objet de culte, et aucun commentaire talmudique n'est sorti de ce point de vue. Évidemment, en certains milieux, on se montra très circonspect sur un tel sujet, et il se produisit à différentes époques des retours iconoclastiques, en particulier, au début de l'époque byzantine comme le cas de la synagogue d'ʿAïn Douq vient d'en faire la preuve. Ces crises confirment l'usage des représentations figurées aux temps romains, et il n'est pas inutile de rappeler ici ce passage du traité *Aboda-zara* 42*d* du talmud de Jérusalem : « Au temps de R. Yohanan (IIIe siècle), on commença à placer des images sur les murs, et les rabbins ne les défendirent pas. » Si, aux yeux des puritains, on dépassa les bornes du licite, cela s'explique par la participation des païens à la construction des synagogues. Dalman, *Palaestinajahrbuch*, t. XVIII-XIX (1922-23), p. 62 sq.

Il n'est pas vrai, non plus, que « les arguments littéraires suffiraient, à eux seuls, comme on l'a prétendu, à exclure l'origine impériale » des synagogues de Galilée. Ayant embrassé le parti de Septime-Sévère à la suite de la première défaite de Niger en 193, la VIe légion *Ferrata*, dont les cantonnements se trouvaient sur les confins de la Samarie et de la Galilée, reçut les titres de *Fidelis Constans*, et donna le ton aux habitants de la Palestine du Nord, tandis que le reste se partageait entre Nigériens et Sévériens, suivant les dispositions des villes et des nationalités les unes à l'égard des autres. N'avait-on pas vu Laodicée et Tyr prendre le parti de Sévère en haine d'Antioche et de Beyrouth favorables à Niger? Sous le même prétexte, Juifs et Samaritains s'entredéchirèrent, mais la chance devait favoriser les partisans de Sévère. L'adhésion de la *Ferrata* ne fut pas sans effet sur la décision des Juifs de Galilée et d'une portion des habitants de la Samarie. Césarée ajouta à l'exergue de ses monnaies *F(idelis) C(onstans)*, et Sébaste prit le surnom de *Septimia*, pendant que sa rivale, Naplouse, était punie d'avoir été nigérienne. Les Juifs eux-mêmes ont reconnu, au dire de saint Jérôme, la faveur dont ils furent l'objet de la part de Sévère et de son fils, Antonin Caracalla, faveur dans laquelle ils voyaient la réalisation de Daniel, XI, 34 : *Cumque corruerint, sublevabuntur auxilio parvulo.* En effet, ajoute le commentateur : *Hebræorum quidam hæc de Severo et Antonino principibus intelligunt, qui Judæos plurinum dilexerunt.* Le triomphe judaïque accordé à Caracalla, à défaut du triomphe parthique refusé par son père, a moins trait à une répression des juifs qu'au succès de Septime-Sévère dans la pacification de la Syrie, suivant la teneur de Spartien, c. XVI : *Idcirco quod in Syriam res bene gestæ fuerant a Severo.* Il est plausible que parmi les adversaires du prince il y ait eu des Judéens qui, à l'exemple de la Xe légion *Fretensis*, avaient suivi la cause de Niger, et encore le vainqueur ne se départit pas, en l'occurrence, de sa politique de modération comme l'affirme Spartien, XIV, 6 : *Palæstinis pœnam remisit, quam ob causam Nigri meruerant.*

A ces marques de condescendance plusieurs rabbis considérables répondirent, en mettant au service des autorités romaines toute leur influence pour maintenir leurs coreligionnaires dans la soumission. A l'information talmudique l'inscription grecque de Qeisoun en Haute-Galilée apporte une suggestive confirmation. Ce texte, de l'année 197, est une formule votive : « Pour le salut de nos seigneurs les empereurs, césars, L. Sept. Sévère, Pieux, Pertinax, Auguste, et M. Aur. Antonin et L. Sept. Géta, ses fils, et de Julia Domna, Augusta, par vœu des Juifs, « ἐξ εὐχῆς Ἰουδαίων. » Renan, *Mission de Phénicie*, p. 774; *Survey of west. Palest.*, t. I, p. 241. Qeisoun n'est autre que la Qasioun des Juifs, où l'on vénérait la pieuse mémoire de R. Yohanan et de R. Siméon ben Lakisch. Carmoly, *Itinér. en hébreu*, p. 455. La satisfaction des Juifs à cette époque se traduit par cette sentence de R. Yannai : « Si nous ne jouissons pas de la prospérité des impies, nous n'endurons pas les souffrances des justes. » *Abot.*, IV, 17. Alors on touche à la date où, sous Caracalla, la *lex Antoniana de civitate* confère à tous les juifs les droits et les devoirs des citoyens romains. Kohl et Watzinger, *Antike Synagogen in Galilæa*, p. 208. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, t. II, p. 23. En promulguant de nouveau l'édit de ses prédécesseurs contre le prosélytisme, Sévère se conformait au droit romain dont l'effort tendait à empêcher ceux qui n'étaient pas Juifs de naissance d'embrasser le judaïsme. Mais la législation, loin d'atteindre le libre exercice du culte chez les Juifs, ethniquement juifs, leur accordait des privilèges en tant que nation et l'accès aux charges publiques. Nous en avons pour garant le *Digeste*, l. I, tit. II, l. 3 : *Eis qui judaicam superstitionem sequuntur, Divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt : sed et necessitates eis imposuerunt, quæ superstitionem eorum non læderent.* Non seulement le peuple juif avait une existence officiellement reconnue, mais encore il avait à sa tête un patriarche qui, au dire d'Origène, ne différait en rien d'un roi. *Ep. ad Africanum*, c. XIV : *P. G.*, t. XI, col. 84. Quel avantage pour les Juifs quand celui qui était revêtu de cette dignité s'appelait Rabbi Jehouda Ier, Rabbi tout court, dont le principat dura de 165 à 220! Ce nasi est resté légendaire pour ses excellents rapports avec les Romains dont il admirait les travaux exécutés dans le pays, pour son goût de la culture gréco-romaine, sa connaissance de la langue grecque et le soin qu'il prenait à faire tomber les préventions de ses compatriotes. Il est tout naturel qu'un tel personnage ait été en relations avec Septime-Sévère qui séjourna en Orient plus qu'aucun autre empereur. Le véhicule représenté sur la frise de l'intérieur de la synagogue de Tell Houm ressemble beaucoup aux voitures, dont le privilège était réservé aux dignitaires de l'empire et que nous voyons figurer sur certaines monnaies. Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 926 sq. Bien que l'attelage fasse défaut, il y a tout lieu de penser avec Watzinger, *op. cit.*, p. 195, que l'artiste a voulu rappeler le privilège de la *carruca* dont s'honorait le patriarche, en le sculptant au-dessus de la place

qu'occupait le nasi quand il se trouvait à présider la prière à Capharnaüm. En plus d'un endroit le talmud mentionne les *qeroukîa* de la maison patriarcale. L'érection des synagogues se place au mieux durant le patriarcat de Rabbi, à l'époque brillante du judaïsme galiléen qui élabora la mischna, où les empereurs avaient à compter avec la population compacte et active de la Galilée juive, et où les destinées des fils d'Israël étaient entre les mains d'un homme aux idées larges et à l'esprit éclairé tel que R. Jehouda Ier. Des anecdotes conservées par le talmud laissent entendre que les rapports entre le nasi et Caracalla furent encore plus étroits qu'avec Septime-Sévère.

La participation des Capharnaïtes, à la construction de leur synagogue, est attestée par deux textes épigraphiques gravés sur deux colonnes. Le premier est une inscription araméenne offrant les particularités dialectales du parler galiléen connues par les œuvres littéraires. Mise à l'abri du vandalisme bédouin pendant une trentaine d'années, elle a été exhumée de nouveau par les Franciscains en décembre 1924. Sa teneur est la suivante :

« Alphée fils de Zebidah, fils de Johanan,
a fait cette colonne.
Que soit pour lui la bénédiction! »

Les caractères franchement carrés attestent une époque notablement plus basse que le texte des Benê-Khézir à Jérusalem, et vont de pair avec ceux d'inscriptions analogues trouvées dans les synagogues de Kefr Bir'îm et d'el-Djisch.

La seconde inscription, découverte par le P. Orfali, en janvier 1926, est rédigée en grec, dans cette langue que Rabbi voulait que l'on préférât à l'araméen.

ΗΡΩΔΗϹ ΜΟ[ΚΙ]
ΜΟΥ ΚΑΙ ΙΟΥϹΤΟϹ
ΥΙΟϹ ΑΜΑ ΤΟΙϹ
ΤΕΚΝΟΙϹ ЄΚΤΙ
ϹΑΝ
ΤΟΝ ΚΙΟΝΑ.

« Hérode fils de Mokimos et Joustos son fils, avec leurs enfants, ont élevé cette colonne. »

A la rigueur on pourrait lire *Monimos* qui est aussi fréquent que Mokimos. La graphie de ce texte, par ses formes lunaires, son *oméga* cursif et l'apex du *delta*, du *lambda* et de l'*alpha*, trahissent une méthode issue à l'époque des Antonins et mise couramment en œuvre sous les Sévères. Voir Breccia, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée d'Alexandrie : Iscrizioni greche e latine*, pl. XXII, n. 55; texte n. 82.

La synagogue de Capharnaüm était encore debout à la fin du IVe siècle si nous en jugeons par un passage de la compilation de Pierre Diacre qui trahit le style d'Éthérie : « Là, écrit-elle, est la synagogue, dans laquelle le Seigneur guérit le démoniaque, et où l'on accède par de nombreux degrés; cette synagogue est faite de pierres carrées. Non loin de là on voit les marches de pierre, sur lesquelles se tint le Seigneur. » Geyer, *Itinera hierosolymitana*, p. 113. Que l'édifice du IIIe siècle se soit élevé sur l'emplacement d'une synagogue antique, il n'y a là rien que de très vraisemblable. Nous avons dans le talmud plusieurs questions sur la reconstruction des synagogues. Voir par exemple *Jérus. Megilla*, III, 73 d.

Il est très naturel aussi que les chrétiens aient rattaché les souvenirs évangéliques au monument existant. On parlera toujours du tombeau du Christ bien qu'il ait été détruit au XIe siècle. La synagogue de Tell Houm ne paraît pas avoir atteint la fin du VIe siècle, car l'*Anonyme de Plaisance* ne trouve plus à mentionner à Capharnaüm, en 570, que la basilique élevée sur la maison de saint Pierre. La cause de la ruine fut-elle un tremblement de terre ou un soulèvement populaire sous le règne de Justinien? Il est malaisé de le savoir. En tout cas, à partir de cette époque, l'édifice a rejoint dans la destruction la synagogue de Chorazin, déjà en ruines au IVe siècle. Cf. Geyer, *op. cit.*, p. 197.

Le monument octogonal pavé de mosaïques découvert entre les ruines de la synagogue de Capharnaüm et le lac, appartient probablement à l'édifice chrétien élevé au IVe siècle par le comte Joseph. Quoique la ville n'ait pas été un évêché à la période byzantine, l'hypothèse d'un baptistère peut se soutenir comme aussi celle d'un édicule commémoratif dont le sens nous échappe. Ne serait-il pas en rapport avec une construction qui a laissé des traces sur le côté nord-est? Voir la description détaillée dans Orfali, *Capharnaüm et ses ruines*, c. VI, *l'Octogone*, et planche XI.

V. Bibliographie. — Ajouter à la liste du *Dictionn. de la Bible*, t. II, Ia, col. 209, 210, G. Dalman, *Kapernaum, In Kephar Nachum : Palaestinajahrbuch*, t. IX (1913), p. 51-53; t. XIX (1923), 60-66, Berlin. — A. Dunkel, *Eine Fahrt ueber den See Genesareth und zu den Ruinen der Synagoge von Tell Hum : Das heilige Land*, an. LVII (1913), p. 34-47, Cologne. — Guthe, *Kapernaum : Protest. Realencyklopaedie*, 3e édit., t. X (1901), p. 27 sq., et t. XXIII (1913), p. 733 sq. — Kohl et Watzinger, *Antike Synagogen in Galilæa*, Leipzig, 1916 — W. Knight, *The site of Capernaum : The Expositor*, t. III (1907), p. 360-373. — Macalister, *Diary of a visit to Safed : Pal. Expl. Fund, Quart. Statem*, t. XXXIX (1907), p 91-130. — A. Mansur, *The site of Capernaum : The Expositor*, t. III (1907), p. 360-373. — E. W. Masterman, *Capernaum : The Biblical World*, t. XXXI (1908), p. 247-264. — *The site of Capharnaum : Pal. Expl. Fund, Quart. Statem.*, t. XXXIX (1907), p. 223 sq. — B. Meistermann, *Capharnaüm et Bethsaïde suivi d'une étude sur l'âge de la synagogue de Tell Houm*, Paris, 1921. — Moneret de Villard, *Gli scavi di Capharnaum : Vita e Pensiero*, t. XV (1924), p. 82 sq. — G. A. Mueller, *In Kana und Kapharnaum : Altkathol. Volksblatt*, t. LIII (1922), n. 18. — E. Nestle, *Die zwei Name Kapernaum und Kaiphas : Theologische Studien. Theod. Zahn zum 10. X*, 1908 *dargebr.* — Oeler, *Die Ortschaften und Grenzen Galilaeas nach Josephus : Zeit. d. deut. Pal. Vereins*, t. XXVIII (1905), p. 20 sq. — G. Orfali, *Capharnaüm et ses ruines*, Paris, 1922 — Rohrbach, *Kapernaum : Daheim*, t. L (1914), p. 15 sq. — S. Wurm, *Kapharnaum*, *Progr. d. Gymn. Hall.*, Ostern, 1908.

F.-M. Abel.

CAVERNE DES TRÉSORS. — Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 111-117.

CELLINI. — Cellini Adolphe, né en 1857, est mort le 17 février 1920. C'était depuis de longues années un collaborateur assidu à *La Scuola Cattolica* qui, le 1er mars 1920, p. 352 sq., publia la liste complète de ses livres et de ses articles de Revue. On pourra en cas de besoin s'y reporter. Il nous suffira de signaler ici ses deux principaux ouvrages : *Saggio storico-critico di esegeci biblica sulla interpretazione del sermone escatologico* (1906) puis *Propædeutica biblica seu compendium introductionis criticæ et exegeticæ in S. Scripturam*, 3 vol. (1908-1909) et ses derniers articles : *Carismi e carismatici nel Cristianesimo primitivo*, dans *La Scuola Cattolica*, 1919, p. 105-116, 219-227; 300-315, 446-457, 490-499; *S. Girolamo e la Bibbia*, *id.*, 1919; p. 201-221, 387-407, 427-487; 1920, p. 19-37, 286-295.

L. Pirot.

CÉNACLE. — Voir *Dictionn. de la Bible*, t. II, 1°, col. 399-403. I. Description topographique et archéologique. II. Le Cénacle dans le Nouveau Testament. III. Le Cénacle dans la tradition primitive. IV. La basilique du Cénacle, de 614 aux croisades. V. Le Cénacle au temps des croisades. VI. Le Cénacle dans la période franciscaine. Bibliographie.

I. Description topographique et archéologique. — La mosquée de Nebi Daoud, ainsi appelée du prétendu tombeau du prophète David que les Musulmans croient y posséder, s'élève au milieu

de masures denses et sordides en dehors de la ville moderne de Jérusalem, à 130 mètres environ au sud de la porte méridionale de Sion (fig. 84). La mosquée a un rez-de-chaussée et un étage qui se divisent tous deux en deux parties inégales. La partie moindre, à l'Est, contient à l'étage une pièce carrée couverte par une coupole au Nord et une antichambre rectangulaire au Sud, auxquelles correspondent dans le rez-de-chaussée le tombeau présumé de David et son antichambre. La partie plus grande à l'Ouest ne contient à chaque étage qu'une seule pièce rectangulaire de 15 m. 30 sur 9 m. 40, en chiffres moyens, orientée d'Ouest en Est par son axe principal. La pièce de l'étage supérieur est le site traditionnel du Cénacle supports; ceux qu'on observe dans les angles ont une saillie plus accentuée et ne présentent ni le même galbe ni la même hauteur. Ils sont directement reliés par un arc d'autre tracé et de profil tout différent qui embrasse la largeur entière de la salle, et appelle une autre modalité de couverture. Un artifice ingénieux raccorde sur l'axe médian de la travée la voûte d'arêtes de cette nef unifiée aux voûtes ogivales de la double nef. Ce détail implique de toute évidence une reprise de l'édifice trahie d'ailleurs par maintes particularités accessoires : irrégularités du tracé, matériaux disparates, modénatures dissemblables, remploi de pièces antiques. Tous ces traits, qui se révèlent seulement au fur et à mesure d'un examen plus

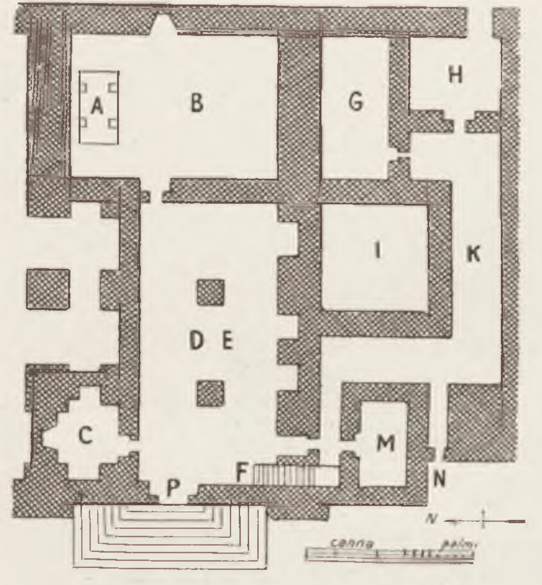


84. Le Cénacle. D'après une photographie.

où Notre-Seigneur institua la sainte Eucharistie et où le Saint-Esprit descendit sur les apôtres. Elle est ainsi décrite par le savant palestinologue H. Vincent, O. P., dans le XVIe chapitre du travail monumental, *Jérusalem*, t. II, p. 421-423 :

« Une file centrale de trois colonnes auxquelles correspondent de part et d'autre, dans les murs latéraux, des pilastres à colonnes engagées, divisent la salle en deux nefs symétriques, et trois travées de largeur décroissante de l'Ouest à l'Est. De larges arcs-doubleaux bandés entre les supports, et des croisées d'ogives supportent des voûtes sveltes, abondamment éclairées par les grandes fenêtres ogivales qui percent le mur méridional sur l'axe de chaque travée. La paroi de l'Ouest, *e*, en équerre défectueux sur les côtés longitudinaux, produit d'abord l'impression d'un élément postiche bloquant provisoirement la prolongation des nefs; mais à l'examen elle prend un caractère plus organique. A l'extrémité opposée l'anomalie est plus saisissante encore. Aucun pilastre engagé ne termine, dans ce mur oriental, la file centrale des attentif, laissent néanmoins intacte l'impression parfaitement esthétique de cette monumentale pièce. Abstraction faite du petit mihrab qui a l'air de se dissimuler piteusement dans la paroi méridionale, abstraction faite surtout des badigeons pâteux et des oripeaux inévitables en toute mosquée, le spectateur le moins versé dans les connaissances techniques d'architecture éprouve la sensation d'une splendide salle gothique, au décor sobre et harmonieux. Pour un œil tant soit peu exercé chaque détail prend la valeur caractéristique d'un art et d'une époque. Le profil des bases, des socles, des tailloirs, des corniches, des doubleaux, des nervures d'ogive, se compare trait pour trait aux éléments analogues d'édifices fameux dans la meilleure période gothique occidentale. Plus expressive encore est la sculpture ornementale, et en regard de chacun des chapiteaux pour placer un sosie sur lequel on se puisse méprendre, il n'y aurait qu'à choisir dans l'inépuisable répertoire de la sculpture franque des XIIIe et XIVe siècles. Il est cependant une province artistique aujourd'hui très nettement déter-

minée qui s'offrirait comme la plus incontestable patrie des concepts, traditions et procédés mis en œuvre au Cénacle : c'est Chypre au temps de la domination des Lusignan. » Le marquis de Vogüé, comme l'a noté le P. Vincent, était déjà arrivé à la même conclusion en 1860, à savoir, que « les architectes qui bâtirent l'église du mont Sion avaient sans doute été appelés de Chypre... par les Franciscains lors de leur installation en 1342 » (*Les églises de la Terre sainte*, p. 329) (fig. 84). Le spécialiste bien connu en art gothique, M. C. Enlart, a constaté récemment par des analogies tirées des églises de France et de Chypre que le Cénacle donne de claires indices de deux périodes de construction; d'où il a conclu que l'édifice avait été construit par



85. — Le sanctuaire du Cénacle en 1596. Plan de Bernardino Amico. D'après *Jérusalem*, t. II, p. 465.

Frédéric II pendant la trêve de 1239 à 1244, et restauré un siècle plus tard par les Franciscains auxquels appartiennent les voûtes et le mur ouest (*La salle haute du Cénacle à Jérusalem*, *Rev. d'hist. franciscaine*, 1924, p. 64-72, et *Rev. biblique*, 1925, p. 318-320). Les preuves archéologiques et la grande autorité de M. Enlart me semblent rendre sa thèse plus vraisemblable, bien qu'elle n'ait pas gagné l'adhésion du P. Vincent (*Rev. biblique.*, 1924, p. 474-477; 1925, p. 320). Quant aux sources littéraires, elles ne donnent aucun indice du caractère, soit gothique soit médiéval, de l'édifice très haut, à deux étages, où on disait la messe, qui a survécu à l'invasion des kharesmiens en 1244.

Si l'étude de l'intérieur du Cénacle nous montre déjà une église gothique du XIIIe siècle transformée en mosquée, l'examen de tout l'édifice et des murs en particulier non seulement confirme cette conclusion, mais nous révèle aussi très nettement deux étapes antérieures dans l'histoire du monument. Ici encore nous n'avons qu'à résumer les plus importantes des indications recueillies par le P. Vincent dans une étude poursuivie pendant de longues années et à travers mille difficultés. Notons d'abord que l'orientation de la partie orientale de l'édifice à l'étage supérieur, comme on le voit par la porte murée et la disposition des deux pièces, est de Nord en Sud, non pas d'Ouest en Est, comme celle du Cénacle. La terrasse aussi est scindée en deux zones qui correspondent en général à l'arrangement inférieur, mais n'ont été raccordées que laborieusement et imparfaitement. Le caractère artificiel d'unité qui existe s'accorde avec la conclusion déjà établie d'une reprise de l'édifice gothique. La coupole est évidemment une œuvre arabe.

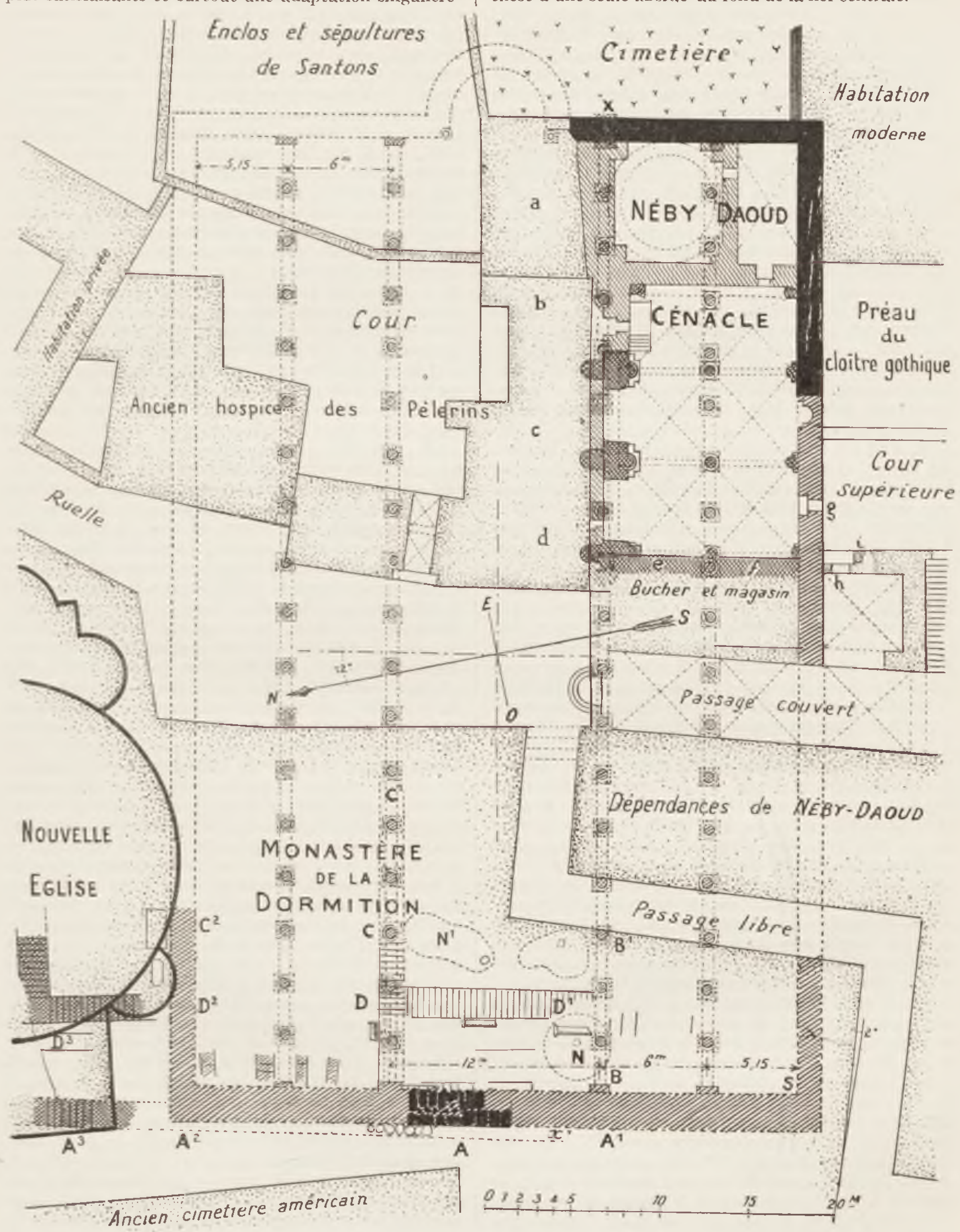
Lorsqu'on examine des terrasses la face nord du Cénacle il devient clair « qu'il n'y a pas de mur organique sur cette face, mais de vulgaires cloisons insérées entre de puissantes piles avec colonnes engagées à l'extérieur. » Il est donc évident que l'édifice a été anciennement plus développé au Nord. Or trois de ces colonnes « cruciformes et reliées par de vigoureuses arcades » sont visibles en partie et se révèlent d'époque médiévale par plusieurs indices « le traitement des matériaux, le tracé et la courbure des arcs ». C'est sur la face méridionale de ces colonnes que les pilastres gothiques ont été greffés. C'est ainsi que nous trouvons dans l'édifice moderne, des vestiges de la grande église érigée par les Croisés au même endroit dans le XIIe siècle. Les petites assises de pierre soigneusement dressées dans le mur méridional sont de la même date. « La fine taille à stries diagonales et les marques de tâcherons indiquent manifestement une maçonnerie de l'époque des Croisades. » (*Jérusalem*, t. II, p. 424-425.)

Des Croisés nous sommes amenés à l'époque byzantine par quatre grandes assises de pierre dont la plus basse occupe la plus grande partie du mur sud de la mosquée, et toute la longueur du mur est qu'elle dépasse même au Nord, tandis que les trois autres paraissent plus ou moins fréquemment selon leurs diverses altitudes immédiatement au-dessus d'elle. « Ces éléments à eux seuls ne sont suggestifs ni de la nature ni de l'extension réelle de l'édifice; ils le sont passablement au contraire de son origine dans une époque byzantine assez haute, pour qu'on y retrouve une excellente tradition structurale, malgré le fait presque évident d'avoir remis en œuvre des matériaux prévus pour une autre construction. Ce monument byzantin avait lui aussi, vers le Nord tout au moins, plus de développement que la mosquée actuelle. Le fait qu'il ait été remplacé par un édifice religieux à l'époque médiévale, et celui-ci remplacé à son tour par le sanctuaire d'aujourd'hui traditionnel, rend vraisemblable que la construction byzantine fut elle-même une église. » (*Op. cit.*, p. 431.)

Les fouilles pratiquées par les Allemands après la concession d'une pièce de terrain au Nord du Cénacle à l'empereur Guillaume II en 1898, ont fourni la preuve archéologique que l'édifice byzantin était vraiment une grande église. Cela résulte des restes de colonnes, fragments de socles et petits cubes de mosaïque qui y ont été trouvés un peu partout. L'architecte distingué qui dirigeait les travaux, M. H. Renard, a dressé le plan de la basilique ancienne d'après les résultats des fouilles et les récits des pèlerins dans son article, *Die Ausgrabungen auf dem deutschen Grundstücke* (*Das Heilige Land*, 1900, p. 15-23). Le P. Vincent nous en propose une reconstitution assez différente, fruit de ses observations personnelles et appuyée par les relevés de l'architecte associé, M. Sandel, mis beaucoup plus tard à sa disposition (fig. 86). Voici un résumé de ses arguments et les points saillants de sa critique de M. Renard.

La découverte d'une grande assise de pierre A de la même structure et époque que les grandes assises des murs sud et est de la mosquée, a révélé l'alignement du mur ouest de la basilique byzantine. Les lignes de fondation AC' et BB', évidemment en rapport direct avec ce mur auquel elles sont perpendiculaires, en délimitent la nef centrale. De ces éléments, les seuls solides que les fouilles ont mis au jour, en tenant compte surtout de la disposition structurale du Cénacle, on arrive presque spontanément au plan « d'une basilique imposante de 60 à 62 mètres de long sur 34 mètres de large, répartie

en cinq nefs, comme le supposait M. Renard, mais avec une abside unique, avec des rapports proportionnels plus satisfaisants et surtout une adaptation singulière- franche à l'extrémité nord », tout en excluant la possibilité d'une pluralité d'absides, s'adapte bien à l'hypothèse d'une seule abside au fond de la nef centrale.



86. — Plan d'ensemble de la région du Cénacle. Interprétation des fouilles allemandes. Restauration schématique de la basilique primitive. D'après *Jérusalem*, t. II, pl. XLIX.

ment plus fidèle aux vestiges conservés » *(op. cit.,* p. 436-7). Le Cénacle fournit les dimensions des deux nefs latérales du Sud, et la symétrie nous autorise à supposer l'existence de deux autres semblables au Nord. Le mur est du Cénacle, « qui n'a pas de limitation

M. Renard avait été amené par son interprétation de deux autres pièces de murs A^3 et D^3E en rapport direct l'une avec l'autre, à transporter la basilique plus au nord et à en exclure le Cénacle. Il aurait eu raison si A^3 était de la même époque et dans la même ligne

qu'A. Mais cela est extrêmement douteux. Selon le P. Vincent, les pierres d'appareil A³, « étaient de calibre un peu moindre et pas aussi finement ornées... le tronçon A³ était notablement moins massif qu'A; mais surtout il ne semblait pas se développer strictement dans le même axe » (*loc. cit.*, p. 434). De plus une pierre d'appareil semblable trouvée dans le voisinage « avait une face relevée en bossage fruste produisant l'impression d'un dressage médiéval plutôt que d'une basse époque byzantine » (*op. cit.*, p. 435). Il ne semble donc pas que M. Renard ait été en droit par cette trouvaille d'exclure de la basilique le Cénacle qui s'y adapte si naturellement. Il faut admettre cependant que les dimensions qu'il lui donne, 60 mètres sur 40, s'accordent mieux que celles du P. Vincent avec les données littéraires. D'autre part ces mesures semblent schématiques et si le rapport deux à trois n'est pas sans appui historique, le rapport un à deux, qui est sensiblement celui du P. Vincent, se conçoit aussi comme étant le plus ancien dans l'architecture chrétienne, et nous étant déjà connu par la basilique constantinienne de la Nativité ». Quant à la petite abside « l'exiguïté de l'exèdre absidale est précisément de nature à corroborer une origine assez archaïque au cours du IVe siècle » (Vincent, *op. cit.*, p. 436, n. 1).

On voit par ce résumé que la critique du P. Vincent est purement négative et que sa reconstitution de la basilique, là où elle diffère de celle de M. Renard, est une simple hypothèse, naturelle sans doute et même séduisante, mais sans appui archéologique qui soit décisif. Tous deux sont d'accord pour affirmer que la section du terrain définie par l'assise de pierre A et les lignes de fondation AC' et BB' a fait partie de la basilique. Mais tandis que le P. Vincent suppose que cette partie était la nef centrale, M. Renard en fait les deux nefs latérales du côté sud. Il est regrettable que les fouilles n'aient pas été assez poussées pour permettre de se prononcer entre ces deux hypothèses d'après les seules données archéologiques. Nous avons cependant d'autres sources d'information, les données littéraires et la carte mosaïque de Madaba, qui me semblent démontrer que l'hypothèse de M. Renard est la seule acceptable et que sa reconstitution de la basilique, malgré quelque critique de détail, est assez près de la réalité. Cette hypothèse exclut le Cénacle de la basilique elle permet en même temps d'en augmenter la largeur de 34 à 40 mètres et d'établir ainsi les dimensions proportionnelles de deux à trois. Or la carte de Madaba (voir la reproduction en couleurs de Gisler en *Jérusalem*, t. II, pl. XXX) représente à l'angle sud-est de la basilique un édifice, à étage, semble-t-il, et à toit rouge, qui ne peut être que le Cénacle. La représentation du Golgotha, à toit rouge et sous forme d'annexe, à côté de la basilique de l'Anastasis dans la même carte, confirme cette conclusion, en illustrant à la fois le procédé de l'artiste et le caractère d'annexe d'un sanctuaire à étage. De plus la proportion entre longueur et largeur de la basilique est de deux à trois dans la carte. On n'oserait guère conclure de cette dernière donnée aux vraies proportions de dimension si elle n'avait été confirmée par le remarquable accord de deux témoins indépendants. Le *Commemoratorium de Casis Dei* (Tobler et Molinier, p. 305) donne à la basilique de la sainte Sion trente-neuf dexteri sur vingt-six, c'est-à-dire 57 m. 91 sur 38 m. 60. La description arménienne (*P. E. F., Quarterly Statement*, 1896, p. 348) lui donne 100 coudées sur 70, c'est-à-dire 54 m. 80 sur 38 m. 36 (*Jérusalem*, t. II, p. 456, n. 4), chiffres sans doute approximatifs mais nullement schématiques, puisqu'ils ne reproduisent pas exactement le rapport de deux à trois. Cette même description, de date indéterminée mais plus ancienne que l'écrivain du dixième siècle qui nous l'a conservée, semble exclure le Cénacle de la basilique. Elle dit, d'après la version anglaise de M. Bain que je traduis littéralement : « En elle [la Sainte-Sion] il n'y a pas de division supérieure (chambre, galerie)... à droite de l'église la chambre des mystères et une coupole en bois sur laquelle est dépeinte la Cène sacrée du Sauveur. En elle un autel auquel la liturgie se célèbre. Dans la division supérieure de Sion il n'y a pas de chambre (galerie?). » Évidemment le texte de la dernière phrase a été ou mal traduit ou mal conservé. Pour enlever toute contradiction et incohérence on n'a qu'à insérer la voyelle *i* avant le mot Sion, ce qui change le génitif en locatif. Alors les paroles « dans la division supérieure » se rattachent, comme de droit, à la phrase précédente, tandis que la dernière phrase « En Sion il n'y a pas de chambre (galerie?) » répète ce qui a été dit plus haut. Deux fois donc l'église sans étage est nettement distinguée de la chambre des mystères à étage. L'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène* raconte à propos de la sainte Sion que « sainte Hélène y construisit une basilique grande en longueur et en largeur; au lieu de tuiles elle la couvrit de plomb et elle fit un enclos contre les parties de derrière du temple » (Καὶ περιέκλευσεν ἔνδοθεν πρὸς τὰ ὄπισθεν μέρη τοῦ ναοῦ, *Rev. Or. chrét.*, 1905, p. 167). Cet enclos ne peut être que le Cénacle, puisque la description qui suit se rapporte uniquement à lui et la construction de l'église a été déjà mentionnée. L'auteur ne dit pas explicitement que l'enclos fut hors de l'église, mais il me semble suggérer, comme la description arménienne, l'idée d'une annexe, d'autant plus qu'il localise le tombeau de David au rez-de-chaussée dans le diaconicon, c'est-à-dire dans la salle des diacres, distincte de l'église, selon le sens le plus usité de ce mot. Il n'existe d'ailleurs aucun indice archéologique ou littéraire qui démontre que le Cénacle, tout en étant accessible par la basilique, en ait fait réellement partie. Les vestiges de mur antique ZZ à l'angle sud-ouest du plan du P. Vincent, qui lui semblent indiquer l'extension du mur sud du Cénacle et par conséquent l'inclusion de celui-ci dans la basilique, n'ont pas pu être étudiés « autant qu'ils l'eussent mérité à cause des malencontreuses masures musulmanes dont on devait se tenir à distance » (Vincent, *op. cit.*, p. 436). Il vaut mieux donc les rattacher provisoirement à l'église médiévale dont le Cénacle a fait naturellement partie. C'est ainsi qu'on peut retenir comme substantiellement exact le plan de la basilique byzantine dressé par M. Renard, et constater aussi que la belle église de l'Assomption a été édifiée à l'endroit même où on localisait et vénérait pendant de longs siècles ce grand mystère. Il est assez douteux que la Basilique ait possédé trois absides, puisque les paroles du moine Épiphane « dans l'abside de la sainte Sion » (*P. G.*, t. CXX, col. 261) s'entendent plus naturellement d'une seule. Le caractère d'annexe du Cénacle a été d'ailleurs nécessité par le besoin de l'adapter à la basilique qui n'a été édifiée, comme nous le verrons plus loin, qu'un demi-siècle plus tard.

Si le plan du P. Vincent ne représente pas à notre jugement la basilique byzantine, il a cependant la grande utilité de nous donner une idée assez exacte de l'église médiévale des Croisés, que l'on peut reconstituer grâce aux découvertes archéologiques et aux précieux renseignements de Suriano. Ce dernier, qui en a mesuré les ruines en 1485, lui donne trois nefs et 100 brasses de longueur sur 50 de largeur (Golubovich, *Trattato di Terra santa e dell'Oriente di frate Francesco Suriano*, Milan, 1900, p. 110). On ne peut pas préciser la dimension exacte de la brasse de Suriano (*Jérusalem*, t. II, p. 459) et on insistera seulement sur le rapport un à deux de ces dimensions.

Or les murs sud et est de l'église médiévale nous sont indiqués sans aucun doute par les grands murs du Cénacle. Le mur ouest se détermine nettement par le fait « que la section AA³ de la façade primitive disloquée avait été consolidée dans une reprise ultérieure par un fondement élargi » et que dans cette reprise ultérieure, *xx'* dans le plan du P. Vincent, on retrouve « la nuance axiale correspondant à l'alignement des piles médiévales demeurées debout au Cénacle » (Vincent, *op. cit.*, p. 437, texte et n. 4). Ces piles médiévales au côté nord du Cénacle, sur la face méridionale desquelles les pilastres gothiques ont été greffés plus tard, démontrent suffisamment l'inclusion du Cénacle dans l'église et définissent la largeur de la nef latérale. En tenant compte du rapport un à deux que nous a fourni Suriano, et qu'on est d'autant moins autorisé à refuser qu'il est étroitement lié à l'inclusion du Cénacle dans l'église et par suite à la délimitation des deux nefs latérales nécessairement symétriques, on arrive à retrouver la nef centrale dans celle-là même du plan du P. Vincent. On n'a donc qu'à retrancher de ce plan les deux rangées de colonnes extérieures, puisqu'il faut avoir trois nefs au lieu de cinq pour être autorisé à changer l'étiquette de basilique byzantine en église médiévale des Croisés. Il ressort de cette reconstitution de l'église médiévale que les vestiges de mur antique trouvés au coin nord-ouest du terrain fouillé, ne lui appartiennent pas et qu'ils doivent être rapportés, comme l'a fait M. Renard, à l'édifice antérieur du quatrième siècle.

II. Le Cénacle dans le Nouveau Testament. — Les évangélistes saint Marc et saint Luc nous apprennent que Notre-Seigneur a célébré la dernière Pâque et qu'il a institué la sainte Eucharistie dans une grande chambre haute (ἀνάγαιον μέγα) de Jérusalem (Marc, xiv, 12-16; Luc, xxii, 17-13). Cette maison était inconnue de Pierre et de Jean, ainsi qu'il apparaît d'après la manière dont ils devaient la trouver : suivre un homme portant une cruche d'eau. Saint Matthieu est le seul à nous dire que cette maison était dans la ville (Matt., xxvi, 17-19). Le message à communiquer au propriétaire : « Le Maître te dit : Où est la salle où je pourrai manger la Pâque avec mes disciples? » implique que cet homme était bien disposé à l'égard de Notre-Seigneur et de sa doctrine, quoique apparemment inconnu des disciples.

Cléophas et son compagnon, en revenant d'Emmaüs, trouvèrent les frères assemblés (Luc, xxiv, 33) dans une chambre dont les portes étaient fermées (Joan., xx, 19), où Notre-Seigneur leur apparut le soir du dimanche de Pâque. Ils étaient de nouveau réunis au même endroit à l'occasion de l'apparition du dimanche *in albis*, ainsi qu'il ressort des mots : « Et ses disciples étaient *de nouveau enfermés* » (πάλιν ἦσαν ἔσω, Joan., xx, 26). Après la visite en Galilée nous trouvons encore les fidèles assemblés dans la « chambre haute ». Ici l'emploi de l'article suggère naturellement qu'elle devait être bien connue au temps où saint Luc écrivait. Elle était comme un lieu de résidence permanent « où ils demeuraient », comme en témoignent et le verbe καταμένειν et la construction avec participe; elle servait particulièrement aux exercices religieux en commun, car là « ils persévéraient tous d'un commun accord dans la prière » (Act., i, 13, 14). C'est évidemment dans cette chambre haute, qui était assez grande pour contenir 120 personnes (Act., i, 15), que Matthias a été choisi pour prendre la place de Judas, et que le Saint-Esprit est descendu sur les apôtres « et a rempli toute la maison où ils demeuraient » (Act., ii, 1-4). Comme les mots de saint Luc « où ils demeuraient » se rapportent naturellement au passé autant qu'au présent, nous pouvons certainement en conclure que les apparitions, le choix de Matthias et la descente du Saint-Esprit eurent lieu dans la même chambre haute. Diverses indications rendent extrêmement probable, sinon absolument certain, que celle-ci fut aussi le théâtre de la dernière Cène. Les deux salles sont décrites comme de grandes chambres hautes dans la ville. Si l'une était μέγα, l'autre pouvait convenir à 120 personnes. Si l'une était un ἀνάγαιον, l'autre était un ὑπερῷον. Ce dernier mot, quoique d'un usage plus fréquent et d'une acception plus large, est souvent employé par les LXX comme synonyme exact de ἀνάγαιον. C'est pourquoi saint Luc, dont on connaît le penchant pour la terminologie des LXX, a préféré ὑπερῷον dans les Actes au mot rare ἀνάγαιον, qu'il avait trouvé dans les sources de son évangile et, selon son habitude, avait fidèlement reproduit. L'ἀνάγαιον n'était pas la salle à manger ordinaire de la famille, mais la salle des hôtes, qui était habituellement une chambre haute comme les lieux de réunions religieuses. Notre-Seigneur et ses disciples n'avaient pas d'endroit commun de résidence dans la ville, comme on le peut conclure du fait qu'ils passèrent les nuits de la Semaine sainte sur le mont des Oliviers ou à Béthanie, (Luc, xxi, 37; xxii, 39; Marc, xv, 11; Matth., xxi, 17) et qu'ils eurent à emprunter une chambre haute pour manger la Pâque. La conclusion la plus naturelle des données scripturaires est que l'ami qui les reçut mit la même chambre haute à la disposition des disciples, de telle sorte qu'elle devint leur refuge et leur oratoire.

De Dieu, Lightfoot, Krebs, Holtzmann (cf. Felten, *Die Apostelgeschichte*, p. 66, Wendt, *Handbuch über die Apostelgeschichte*, p. 44) prétendent que la chambre haute des Actes, ii, 13, était dans le Temple. Mais l'affirmation que les disciples « étaient sans cesse dans le Temple, louant et bénissant Dieu » (Luc, xxiv, 53) ne se rapporte qu'à leur assistance régulière aux prières publiques dans le Temple, ainsi que le met en évidence le verset « Pierre et Jean montaient ensemble au Temple pour la prière à la neuvième heure » (Act., iii, 1). Dans leur crainte des Juifs ils n'auraient pu ni n'auraient voulu tenir une assemblée privée dans un lieu aussi public. De plus saint Luc situe la chambre haute dans une maison (οἶκος, Act., ii, 2) excluant ainsi le Temple. Quant aux diverses opinions au sujet du propriétaire de la maison (cf. Knabenbauer, *Com. in Matt.*, 3e édit., t. ii, p. 430) la seule qui ait quelque chance de probabilité est celle qu'avance Zahn, *Die Dormitio sanctæ Virginis und das Haus des Johannes Marcus*, in *Neue Kirchl. Zeitschr.*, t. x (1899), p. 377-429. (Cf. particulièrement p. 406-409.) Zahn fonde sa théorie sur l'exégèse de Marc, xiv, 51 et Act., xii, 12-17, et sur les écrivains du vie siècle, l'archidiacre Théodosius et Alexandre le moine, de Chypre, qui gardent, selon lui, une ancienne tradition locale identifiant la maison en question avec celle de Marie, la mère de Jean Marc. Le passage des Actes cependant n'est pas favorable à cette hypothèse. Saint Pierre, quand il fut relâché par l'ange hors de la prison d'Hérode, peut être allé vers cette maison, non parce qu'elle était le principal lieu de réunion des fidèles, mais parce qu'elle était le plus proche des centres chrétiens de Jérusalem où des prières étaient dites pour sa délivrance. Cette dernière alternative est rendue encore plus probable par le fait que Jacques et les frères étaient ailleurs; ils devaient être au principal centre chrétien, au vieil oratoire sanctifié par tant de souvenirs (cf. *Jérusalem*, t. ii, p. 447).

III. Le Cénacle dans la tradition primitive. — Notre source principale pour l'histoire de l'Église primitive durant les trois premiers siècles est saint Épiphane, évêque de Salamine en Chypre, dont les écrits sont de la fin du ive siècle. « Cet Hadrien

donc, en route pour la terre d'Égypte, vint en Palestine, autrement appelée Judée, quarante-sept ans après la ruine de Jérusalem, la ville célèbre et renommée que Titus, fils de Vespasien, détruisit la seconde année de son règne. Il trouva la ville toute ruinée de fond en comble, et le temple de Dieu foulé aux pieds; sauf quelques maisons et la petite église de Sion existant à l'endroit où, revenus du mont Olivier après l'ascension du Sauveur, les disciples montèrent dans la salle haute. C'est là en effet qu'elle était construite, c'est-à-dire dans le quartier de Sion, qui échappa à la destruction ainsi que des groupes d'habitations autour de cette Sion et sept synagogues qui demeurèrent isolées dans Sion, comme des cabanes, dont l'une subsista jusqu'au temps de l'évêque Maximona et de l'empereur Constantin, semblable à une tente dans une vigne selon l'Écriture » (*De mensuris et ponderibus*, c. XIV, *P. G.*, t. XLIII, col. 260 sq). Pour l'historicité et les sources probables du IIe siècle que suppose ce compte rendu, voir Sanday, *Sacred sites of the Gospels*, Oxford, 1903, p. 82. Le fait que le quartier sud-ouest de la ville a été le dernier capturé en l'an 70 après J. C., et que les sept synagogues sont aussi mentionnées comme ayant échappé à la destruction par *le Pèlerin de Bordeaux* (Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 22) et Optat de Milève (*P. L.*, t. XI, col. 994) appuie l'affirmation de la survivance de la petite église. La description de l'endroit où elle se trouvait comme consistant en ruines et en champs cultivés (Eusèbe, *P. G.*, t. XXII, col. 636; Cyrille de Jérusalem, *P. G.*, t. XXXIII, col. 944) montre qu'elle était hors des murs de la Colonie Ælia Hadriana, comme l'établit explicitement Optat de Milève. La conservation du trône de saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, dans l'église de la Sainte Sion selon une ancienne source utilisée par le Diacre Pierre (Geyer, *op. cit.*, p. 108) et particulièrement le fait que la petite église fut constamment employée, sauf durant la brève période de l'émigration à Pella vers 70 après J.-C., rendent impossible de supposer que le site original ait été perdu durant les trois premiers siècles.

Que le *Pèlerin de Bordeaux* désigne cette église primitive sous le nom de Sion, quand il dit *ascenditur Sion* comme Mommert le prétend (*Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf Sion*, Leipzig, 1899, p. 65 sq.) contre Zahn (*loc. cit.*, p. 389) et Diekamp (*Hippolytos von Theben*, Münster, 1898, p. 96), c'est assez douteux, puisque Sion dans la phrase suivante, *Intra autem murum Sion paret locus ubi palatium habuit David*, semble indiquer un district et non une église. Saint Cyrille de Jérusalem nous apprend que le Saint-Esprit « descendit sur les Apôtres ici à Jérusalem dans l'église haute (ἀνωτέρα) des Apôtres » (*P. G.*, t. XXXIII, col. 924). Mommert interprète « l'église haute » dans le sens d'étage supérieur (*op. cit.*, p. 63), il n'est nullement probable que cela se rapporte à la situation de l'église de Sion sur un terrain plus élevé que celui de l'église du Saint-Sépulcre. « La basilique de la Sainte-Sion n'avait pas encore été bâtie et une petite église à étage occupait à cette époque l'emplacement du Cénacle et de l'oratoire primitif. C'est ce que nous apprenons par le manuscrit parisien de la version géorgienne du *Typicon de Jérusalem*, qui assigne au vendredi qui suit le 6e dimanche de Carême la mémoire de l'archevêque Jean de Jérusalem, qui construisit Sion pour la première fois et de Modeste qui rebâtit Sion. » (H. Goussen, *Ueber georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, München-Gladbach, 1923, p. 17.) Jean II était archevêque de Jérusalem de 386 à 417. C'est donc dans le portique de la petite église que Paule a vu le pilier de la flagellation en 386 (*Epistola CVIII S. Hieronymi*, *P. L.*, t. XXII, col. 884). L'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*, qui seul précise la position de ce pilier, nous en donne une confirmation assez importante (*Rev. Or. chrét.*, 1906, p. 167). Il le place à gauche ou au côté nord du Cénacle, c'est-à-dire là précisément où la petite église avait pu être unie plus commodément par sa porte ancienne à la basilique postérieure de la Sainte-Sion. Ætheria vers l'an 394 (voir l'excellente critique des diverses opinions sur l'époque de son pèlerinage dans Mgr A. Bludeau, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn, 1927, p. 245-286), lorsqu'elle parle de l'endroit de la descente du Saint-Esprit, ajoute en parenthèse *alia modo ecclesia est* (Geyer, *op. cit.*, p. 93). L'autre église est évidemment la grande basilique de la Sainte-Sion, édifiée à côté de la petite église du Cénacle, qui en est devenue naturellement une annexe. C'est ainsi que la carte mosaïque de Madaba nous représente une grande basilique face à l'Ouest, un peu en dehors de la porte de Sion avec une petite église sans porte qui y est adjointe à l'angle sud-est. La petite église du Cénacle remonte donc au règne de Constantin II, 340-345, ou plus précisément a été bâtie entre 333, lorsque le pèlerin de Bordeaux a vu le pilier de la flagellation à l'air libre, et 347, lorsque saint Cyrille en atteste l'existence. La basilique de la Sainte-Sion, édifiée un demi-siècle plus tard vers l'an 390, est la plus grande des cinq représentées sur le plan, et ainsi se trouvent confirmées les remarques spéciales concernant sa grande taille faites par l'auteur du *Breviarius de Hierosolyma* (*basilicam magnam nimis*, Geyer, *op. cit.*, p. 154). Alexandre le moine (ἡ μεγάλη ἁγιωτάτη Σιών, *Acta SS. Junii II*, p. 439). Arculf (*De quadam pergrandi basilica*, Geyer, *op. cit.*, p. 243) et Bède le Vénérable (*Ecclesiam magnam*, Geyer, *op. cit.*, p. 306).

L'opinion de Watson, cf. *Les sites traditionnels de Sion*, dans le *Palestine exploration Fund, Quarterly statement*, 1910, p. 206 « que en 570 après J.-C., l'église de Sion était au Nord de la maison de Caïphe » est basée sur ce fait que deux (?) pèlerins du VIe siècle, Théodosius et Théodorus, décrivent les sites sacrés dans l'ordre suivant : Golgotha, Sainte-Sion, Maison de Caïphe ou église Saint-Pierre, Prétoire de Pilate ou église de Sainte-Sophie, piscine de Siloé; elle n'a guère besoin d'être réfutée. Le pèlerin dont il s'agit, même s'il avait l'intention de suivre un ordre purement local, comme on le suppose gratuitement, aurait naturellement mentionné tout d'abord les deux sites les plus à l'Ouest, puisque les fidèles avaient l'habitude de venir directement du Golgotha vers la Sainte-Sion pour les services liturgiques. Ils dépassaient la maison de Caïphe aussi certainement sur leur route de Sion au Prétoire qu'en allant du Golgotha à Sion, si toutefois la maison de Caïphe était vraiment au Nord et non à l'Est du Cénacle. Voir dans le *Supplément*, PIERRE (*Église de*).

Les principaux événements que l'on commémorait dans l'église de Sion par les services liturgiques et par la lecture des parties correspondantes du Nouveau Testament, étaient, à la fin du IVe siècle, selon Ætheria (Geyer, *op. cit.*, p. 88 96), les apparitions de Notre-Seigneur aux Apôtres, le dimanche de Pâque et le dimanche après Pâque, puis la descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte. Le pilier de la flagellation que sainte Paule vit supportant le portique de l'église à peu près à la même période (*P. L.*, t. XXII, col. 884) y était vénéré le Vendredi saint au matin; c'est là que none était récité les mercredis et vendredis, et, en souvenir de la trahison et de la passion, on jeûnait ces jours-là sauf durant le temps pascal. Comme la trahison a un lien étroit avec la dernière Cène, il semble que nous avons ici une indication liturgique de la localisation de cet événement dans l'église de

Sion. L'oblation mystique du Jeudi saint était célébrée alors au Golgotha où avait eu lieu le grand sacrifice que Notre-Seigneur avait offert par anticipation à la dernière Cène. Saint Cyrille remarque dans le passage cité plus haut que ses instructions sur la descente du Saint-Esprit auraient été données plus convenablement dans la Sainte-Sion que dans l'église de la Résurrection. C'est que la première grande église de Jérusalem s'était attirée la commémoration d'événements qui avaient eu lieu ailleurs. Par un procédé semblable, dans la période franciscaine du Cénacle redevenu petit oratoire, fut transférée au Golgotha la messe solennelle du Jeudi saint. L'absence de service le Jeudi saint à l'église de Sion s'explique ainsi facilement et elle n'implique aucun doute quant à l'identité des deux chambres hautes, surtout que nous avons par ailleurs une excellente et ancienne autorité en faveur de cette identification, et que l'institution de l'Eucharistie n'a jamais été localisée en un autre endroit, si ce n'est peut être par un pèlerin russe du XVe siècle.

La Didascalie d'Addaï datant du IVe siècle nous apprend que Notre-Seigneur mangea la Pâque, demanda qui le trahirait, et institua la sainte Eucharistie dans la même chambre supérieure, où ses disciples montèrent après l'Ascension et où ils reçurent le Saint-Esprit (F. Nau, *La Didascalie des douze apôtres*, app. I, p. 223 sq.). Hésychius, prêtre de Jérusalem (c. 440), en plusieurs passages des divers ouvrages qui lui sont attribués, localise l'institution de l'Eucharistie à la Sainte-Sion (*P. G.*, t. XCIII, *Fragm. in Ps.*, col. 1205, 1217, 1324, *In Jacobum fratrem Domini*, col. 1480, *Interpretatio Isaiæ*, édit. Faulhaber, p. 111, *Com. in Jobum, Hom.*, V, *Bessarione*, 1918, p. 27, n. 2). Les objections contre l'authenticité de quelques-uns des ouvrages mentionnés ci-dessus ont été résolues par A. Vaccari en son article *Esichio di Gerusalemme e il suo « Commentarius in Leviticum. »* (*Bessarione*, t. XXXIV, 1918, p. 8-46). En tout cas les témoignages sont trop nombreux pour laisser aucun doute sur la pensée d'Hésychius, même si un ou deux sont d'une date postérieure. Les témoignages contemporains de Pierre de Sébaste (*Al Machriq*, 1902, p. 488) et de Chrysippe, qui fut disciple de saint Euthymius comme Hésychius (*Néa Sion*, 1911, p. 21), sont d'une authenticité douteuse. L'affirmation du *Breviarius de Hierosolyma*, *Et est ibi illa lucerna ubi docebat discipulos quando cenaverat* (Geyer, *op. cit.*, p. 155) implique une connexion avec la dernière Cène. Eutychius de Constantinople dit explicitement que l'institution de la sainte Eucharistie eut lieu à Sion, quoique, par un procédé exégétique singulier, il divise en trois l'unique souper des Évangélistes : celui du lavement des pieds le samedi soir à Gethsémani, celui de la trahison le dimanche soir à Béthanie, et celui de la Pâque mystique le jeudi soir à Sion (*P. G.*, t. LXXXVI, col. 2392 sq.).

Sans doute la narration de saint Jean, qui n'affirme pas que le souper où Notre-Seigneur lava les pieds de ses disciples fut un repas pascal, ou fut suivi de l'institution de la sainte Eucharistie, ou eut lieu dans une chambre haute de la ville, et qui semble indiquer un départ de la salle du repas vers le milieu du discours de Notre-Seigneur : « Levez vous et sortons d'ici » (XIV, 31) a grandement contribué à la localisation de quelques-uns des événements de la dernière Cène sur le Mont des Oliviers. A la fin du IVe siècle selon Ætheria (Geyer, *op. cit.*, p. 85, 86) tandis que l'institution de l'Eucharistie était commémorée sur le Golgotha *post crucem* le soir du Jeudi saint, le discours de Notre-Seigneur à ses disciples était lu tard dans la nuit à la grotte de l'Éléona. Théodosius (c. 530) dit que Notre-Seigneur soupa avec ses disciples et lava leurs pieds à Gethsémani, s'accordant ainsi avec Eutychius (Geyer, *op. cit.*, p. 142). Le *Breviarius de Hierosolyma* dit que Notre-Seigneur soupa avec ses disciples à Gethsémani, puis monta sur la montagne, apparemment vers l'Éléona, une des deux basiliques où, nous dit-on par la suite, il enseigna ses disciples (Geyer, *op. cit.*, p. 155). Il est aisé de voir la connexion entre ces diverses traditions au sujet des grottes du Mont des Oliviers, et leur dépendance à l'égard d'une exégèse erronée et des théories gnostiques primitives. Il est d'autant plus remarquable de constater que jamais ces traditions ne localisent la chambre haute, où eut lieu l'institution de l'Eucharistie, sur quelque partie que ce soit du Mont des Oliviers. Le texte des Synoptiques était trop explicite pour permettre la naissance d'une localisation aussi erronée.

Parmi les trésors de l'église de la Sainte-Sion à la fin du VIe siècle, on trouve mentionnés, outre le pilier de la flagellation, la couronne d'épines, la pierre angulaire, la corne du sacre des rois de Juda, la petite colonne qui supporta la croix de saint Pierre, le calice employé par les apôtres après la résurrection, des pierres employées pour lapider saint Étienne (*Antonini Placentini itinerarium*, Geyer, *op. cit.*, p. 173-174). La relique de saint Étienne y avait été transportée de Caphargamala en 415 (*P. L.*, t. XLI, col. 815, *Rev. de l'Orient chrétien*, 1906, p. 204 sq.). En 530 l'église a été identifiée avec la maison de saint Marc par Théodosius, mais avec celle de saint Jacques par Antonin en 570.

IV. LA BASILIQUE DU CÉNACLE DE 614 AUX CROISADES. — L'église de la Sainte-Sion fut brûlée et partiellement détruite par les Perses en 614, mais réparée par Modeste avec l'aide de subsides fournis par Jean l'Aumônier, archevêque d'Alexandrie. (Antioche de S. Saba, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1428, le *Typicon de Jérusalem*, Kékélidzé, *Jerusalimskii Kanonar*, p. 67, 146.) Nous trouvons maintenant pour la première fois « la Mère des Églises », comme l'appelle Antiochus, identifiée avec la maison de saint Jean et de la sainte Vierge (Sophronie, *Anacréontiques*, XX, *P. G.*, t. LXXXVII, col 3821. *Hippolyte de Thèbes*, édit. Diekamp, t. IX, p. 5) et nous obtenons des informations détaillées quant à ses dimensions, et une localisation mieux définie des divers sites. Les mesures du *Commemoratorium de Casis Dei*, citées plus haut, concordent suffisamment avec les 100 coudées sur 70 de la description arménienne, qui aussi, en enregistrant 80 colonnes, suppose naturellement une division en cinq nefs (*Jérusalem*, t. II, p. 456, n. 5). La mention d'une seule abside par le moine Épiphane (τὴν κόγχην τῆς ἁγίας Σιών. *P. G.*, t. CXX, col. 261) et le caractère d'annexe du Cénacle témoigné par la mosaïque de Madaba, la description arménienne et la *Vie de Constantin et d'Hélène*, ont été constatés plus haut. Arculf vers 670 et Épiphane pas plus tard qu'en 870, témoignent que l'entrée principale se trouvait sur le côté ouest. La pierre sur laquelle Notre-Seigneur fut flagellé, à distinguer du pilier de la flagellation, *ad occidentalem plagam*, selon Arculf (Geyer, *op. cit.*, p. 243), est placée par Épiphane hors de l'église un peu à droite du grand portail. Ainsi assurés que l'entrée se trouvait à l'Ouest, et en conséquence l'autel et le sanctuaire à l'Est, nous pouvons aisément déterminer l'emplacement des autres sites par les descriptions des pèlerins et le plan d'Arculf reproduit par Geyer (p. 244). A droite de l'autel ou sanctuaire, c'est-à-dire au coin du Sud-Est, se trouvait la chambre haute où le Christ soupa avec ses disciples (Épiphane, *op. cit.*), la salle du lavement des pieds et de la descente du Saint-Esprit (*Vie de Constantin et d'Hélène*, *Rev. Or. chrét.*, 1906, p. 167); c'est le lieu de la descente du Saint-Esprit, sur le plan d'Arculf (Geyer, *op. cit.*, p. 244). Là donc, selon le *Typicon de l'Anas-*

tasis du xe siècle (Papadopoulos Kerameus, *Analecta*, II, p. 83 sq.), se trouvait « la chambre haute de Sion » où se célébrait la vigile du Jeudi saint et la commémoraison du lavement des pieds, et, selon la description arménienne, « la chambre des mystères », à droite de l'église avec sa coupole ornée de peintures de la dernière Cène. Si nous supposons qu'Arculf, qui seul place la dernière Cène au coin nord-est, avait l'intention de marquer les positions des deux événements commémorés dans la chambre haute de la basilique, nous le trouvons en parfait accord, non seulement avec tous les pèlerins de cette époque, mais aussi d'époques plus tardives, qui notent précisément la même distinction entre l'emplacement de la dernière Cène et celui de la descente du Saint-Esprit en l'église médiévale des Croisés. En tout cas, la chambre haute, selon ces autorités a été située depuis la période la plus reculée qui soit connue au site occupé aujourd'hui par la mosquée de Nebi Daoud.

Le pilier de la flagellation, que sainte Paule a vu supportant le portique du Cénacle en 386, apparaît au centre de la basilique sur le plan d'Arculf, et se trouvait à gauche du Cénacle selon l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*. La dormition de la sainte Vierge est localisée au coin nord-ouest de l'église par Épiphane, dont le témoignage est appuyé par le plan de Bède, reproduit par Röhricht, *Zeitschrift des deutsch. Palästin. Vereins*, t. XIV, pl. 3, face à p. 87), c'est-à-dire à l'emplacement même où se dresse l'église qui la commémore. Le plan d'Arculf, lui, la place au coin sud-ouest. Pour la première fois la tombe du saint prophète David est associée à la basilique au xe ou XIe siècle par l'auteur de la *Vie de Constantin et d'Hélène*. Il la place dans le diaconicon ou annexe pour les diacres, c'est-à-dire à son emplacement actuel. La liturgie de la dernière période de la basilique correspond généralement à celle décrite par Æthérie. La différence principale est que, au xe siècle, tandis que la messe est encore célébrée et la vigile observée le Jeudi saint en l'église du Saint Sépulcre par le clergé de cette basilique, les principaux offices du jour, à savoir la grand'messe célébrée par le patriarche, la consécration du saint chrême, la communion générale et le lavement des pieds, ont lieu à la Sainte-Sion (*Typicon de l'Anastasis*).

V. LE CÉNACLE AU TEMPS DES CROISADES. — La Basilique de la Sainte-Sion, qui jusqu'à un certain point avait été restaurée après avoir été brûlée et pillée par les Musulmans en 966 (Yahya d'Antioche, *Corp. Script. Christ. Ar.*, série III, t. VII, p. 125), était de nouveau en ruine quand les Croisés atteignirent Jérusalem en 1099. Sur l'ancien emplacement une nouvelle basilique fut érigée sans délais, et elle reçut le titre de « Sainte-Marie-du-Mont-Sion ». Beaucoup de pèlerins décrivent l'église comme très vaste, mais la seule estimation conservée de ses dimensions est la mensuration approximative de ses ruines faite par Suriano en 1485 (Golubovich, *Trattato di Terra santa e dell Oriente di frate Francesco Suriano*, Milan, 1900, p. 110). Selon lui elle avait trois nefs et était longue de 100 brasses sur 50 de large, c'est-à-dire 54 m. 80 sur 27 m. 40 si nous prenons la coudée florentine comme l'équivalent naturel de la brasse. Nous savons par Phocas (*P. G.*, t. CXXXIII, col. 941) que l'église était voûtée en berceau, et par Théodoric (*Libellus de locis sanctis*, édit. Tobler, p. 54) qu'elle était fortifiée de murs, de tours et de remparts. L'entrée principale se trouvait du côté ouest, comme dans la basilique byzantine. La première chose que l'on remarquait en entrant était la chapelle de la Dormition, qui est nettement placée au coin nord-ouest par Phocas et l'Higoumène Daniel (Khitrowo, *Itinéraires russes*, p. 35). Les pèlerins la décrivent comme une cellule protégée par une grille de fer (Phocas, *op. cit.*) et portant un élégant ciborium entouré de cette inscription : *Exaltata est sancta Dei Genitrix super choros Angelorum* (Jean de Wurzbourg, édit. Tobler, *Descriptiones Terræ sanctæ*, p. 157). La cellule était en marbre et avait les parois intérieures ornées d'une mosaïque qui représentait la scène de la Dormition (Jean de Wurzbourg et Théodoric, *loc. cit.*). De la conjonction des témoignages de Sæwulf (édit. d'Avézac, *Recueil de voyages et de mémoires*, Paris, 1839, t. IV, p. 34) et des quatre écrivains mentionnés plus haut, nous obtenons une idée générale du sanctuaire plus ancien qui se trouvait au coin sud-est de l'église. Il se composait de deux chapelles superposées et reliées par un escalier de trente marches. La chapelle supérieure qui avait son abside et son autel du côté est, était divisée en deux nefs par des colonnes, et était ornée de mosaïques et d'un beau dallage. Dans la nef du côté nord, la dernière Cène était rappelée en un tableau de mosaïque et par la table même du repas, tandis que la nef du côté sud et l'abside avec son tableau et son inscription en mosaïque, étaient plus spécialement consacrées à la descente du Saint-Esprit. La chapelle inférieure était semblablement divisée selon les deux souvenirs auxquels elle était consacrée : le lavement des pieds rappelé par une mosaïque dans l'abside, et l'apparition de Notre-Seigneur à ses disciples en Galilée, d'où est venu le nom de Galilée donné à la chapelle elle-même. Par Théodoric, en particulier, nous savons en outre qu'un autel au coin nord-est de l'église marquait l'endroit où les reliques de saint Étienne avaient tout d'abord reposé, et que, en face du sanctuaire et près du mur, il y avait une colonne de marbre vénérée par les fidèles. Le pilier de la flagellation ne se trouvait plus dans l'église, mais dans une chapelle à part un peu au Nord (Théodoric, *op. cit.*, p. 62).

L'église, durant la période des croisades, était administrée par les chanoines réguliers de Saint-Augustin qui habitaient un monastère adjacent, et étaient dirigés d'abord par un prieur, puis par un abbé (Théodoric, *op. cit.*, continuateur de Guillaume de Tyr, dans le *Recueil des historiens des croisades*, *Historiens occidentaux*, t. II, p. 491, Bongars, *Gesta Dei per Francos*, p. 1078, Guillaume de Tyr, t. XXI, p. 26). Le chapitre était sous la juridiction du patriarche de Jérusalem, qui se réservait le droit d'officier en l'église de Sion aux cérémonies solennelles le Jeudi saint et le dimanche de la Pentecôte. Il y avait aussi des cérémonies spéciales à la basilique le deuxième jour des Rogations et à la fête de l'Assomption, quand le clergé de Jérusalem s'y rendait en procession depuis le Saint-Sépulcre (Ch. Kohler, *Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulcre*, *Rev. Or. lat.*, t. VIII, p. 414-417, 425, 430). Cependant l'abbaye avait ses revenus propres provenant de propriétés à Jérusalem même, surtout dans le quartier sud-ouest, et en divers districts de Palestine et de Syrie (Röhricht, *Studien zur mittelalterl. Geogr. et Topogr. Syriens*, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. X, p. 221-224).

Quand Saladin prit Jérusalem en 1187, le soin de la Basilique passa des mains des chanoines réguliers de Saint-Augustin à celles des chrétiens de Syrie (Wilbrand, édit. Laurent, *Peregrinationes Medii Ævi quattuor*, p. 188). L'église et son couvent englobés dans la ville par le nouveau mur de 1192 (*Recueil des historiens des croisades*, *Hist. Or.*, t. V, p. 83) eurent leurs fortifications démolies en 1219 par ordre du sultan de Damas, et en 1244 furent complètement minés par les Kharesmiens (*op. cit.*, *Hist. Occ.*, t. II, p. 563). Des pèlerins postérieurs parlent de l'église comme d'une ruine (Perdiccas, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 969, *Les*

pelerinaiges por aler en Iherusalem, Michelant et Raynaud, p. 96), mais mentionnent encore la cellule de la Dormition qu'ils visitent, ainsi que la double chapelle du Cénacle et ses deux autels (Perdiccas, *op. cit.*, Ricoldo, *Peregrinationes Medii Ævi quattuor*, édit. Laurent, p. 108).

VI. Le Cénacle dans la période franciscaine. — Les contrats traitant des premiers achats de terrain faits par les Franciscains sur le Mont-Sion, appartiennent aux années 1335 et 1337. Un document plus ancien, daté de 1309, ou se rapporterait à un contrat sans effet immédiat (*Jérusalem*, t. II, p. 464, n. 6), ou serait inauthentique, ou serait mal daté (Lemmens, *Die Franziskaner auf dem Sion*, Münster, 1925, p. 37, n. 5); il est en effet en contradiction flagrante avec les récits des pèlerins de cette époque. Ces documents publiés par Golubovich en appendice à son *Serie chronologica dei R. Superiori di Terra santa*, Jérusalem, 1898, ne comprennent pas le *Eliyat Sahyoun* ou chambre haute de Sion, dans la propriété acquise, mais les deux premiers en font mention comme étant la frontière nord de l'achat. Le contrat de février 1337 signale particulièrement une vaste construction voûtée avec des murs et un toit en partie ruinés, « s'étendant en longueur du Nord au Sud et adjacente à l'église de Sion du côté oriental. » C'est la vieille abbaye des chanoines réguliers de Saint-Augustin qui sera transformée alors en monastère franciscain, et qui sera appelée dans un document postérieur « Enclos des Francs ». Le Cénacle lui-même, qui, selon Ricoldo (Lemmens, *op. cit.*, p. 31, n. 41), était employé comme mosquée à la fin du XIIIe siècle, avait été acquis pendant ce temps en 1336, avec beaucoup de difficultés et de grandes dépenses, par le roi Robert II et la reine de Naples, lesquels en firent don aux moines, ainsi que nous l'apprend la bulle *Gratias Agimus*, donnée par Clément VI au Général franciscain et au provincial de Naples en 1342 (Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. VI, p. 159). Dans ces transactions le F. Roger Guérin, O.F.M., de la province d'Aquitaine, représentait les Franciscains. Il était aidé d'abord par une noble dame sicilienne du nom de Marguerite; puis il le fut et plus efficacement par le roi et la reine de Naples (cf. Lemmens, *op. cit.*, p. 37-43). Selon la bulle de Clément VI, la reine de Naples bâtit un couvent pour abriter douze religieux. Une autre noble bienfaitrice florentine, Sophie de Archangelis, en 1352, bâtit un grand hospice pour les pèlerins, à cinquante brasses à l'ouest du couvent (Lemmens, *op. cit.*, p. 70; cf. Suriano, *Trattato di Terra santa*, édit. Golubovich, p. 110; Fabri, *Evagatorium*, t. I, p. 259). Cet hospice fut par la suite réservé aux femmes quand le couvent se fut agrandi au point de pouvoir recevoir des hôtes. Le cloître des franciscains comprenant trois galeries couvertes d'une terrasse, peut encore être reconnu flanquant le mur sud du Cénacle.

Quant à la partie ouest, la plus grande du Cénacle, le compte rendu donné au début de l'article sur l'état présent du sanctuaire, nous dispense de résumer ici les descriptions détaillées des pèlerins. L'arrangement de l'étage inférieur correspond à celui de l'étage supérieur, dont il est d'abord le soutien, et où se trouve transféré de nouveau le grand souvenir du lavement des pieds. L'apparition aux disciples de Galilée est maintenant localisée dans la partie est du Cénacle, près de la tombe du roi David. La chambre haute elle-même, comme nous l'avons déjà vu, fut transformée en chapelle gothique sans aucune altération essentielle de sa disposition intérieure. Privée de son ancien sanctuaire, par un mur de séparation, c'est maintenant une grande chapelle voûtée, divisée en deux nefs, et ayant son autel principal du côté est. Les pèlerins remarquent la beauté et la richesse du sanctuaire; les tableaux sur le mur représentent la dernière Cène, le lavement des pieds, la rencontre de saint François et de saint Dominique; deux autels secondaires permettent de satisfaire la dévotion des prêtres en pèlerinage; enfin un escalier relie les salles du haut et du bas (Jacques de Verone, *Liber peregrinationis*, édit. Röhricht, *Rev. Or. lat.*, t. III, p. 194; Ignace de Smolensk in Khitrowo, *op. cit.*, p. 157; Frescobaldi, *Viaggio in Terra santa*, p. 150; Niccolo di Poggibonsi, O.M., *Libro d'oltramare*, p. 127 sq., etc.).

Le rez-de-chaussée de la partie est du Cénacle est maintenant définitivement reconnu comme l'emplacement des tombes du prophète David et des rois qui lui succédèrent. Le sanctuaire de l'ancienne chapelle, avec son abside et son autel, partagea la ruine de la basilique, et quoiqu'en 1345 il fût encore possible de reconnaître la tribune et sa petite fenêtre (Niccolo di Poggibonsi, *op. cit.*) des pèlerins postérieurs décrivent l'endroit comme une simple terrasse recouvrant la chambre sépulcrale (*Jérusalem*, t. II, p. 467, n. 2). Divers efforts faits par les franciscains pour restaurer l'ancien sanctuaire du Saint-Esprit à cet endroit furent anéantis par le fanatisme des musulmans (Louis de Rochechouart, 1461, dans *Rev. Or. lat.*, t. I, p. 147, Suriano, *Trattato*, p. 111; Fabri, *Evagatorium*, t. I, p. 245, 253; cf. Lemmens, *op. cit.*, p. 108-120). Le cénotaphe et la coupole que l'on y peut voir maintenant furent érigés par les Arabes au milieu du XVIe siècle, quand tout l'édifice eut été converti en mosquée.

Sur le plan de Bernardino Amico (*Jérusalem*, t. II, p. 465) (fig. 85) on peut voir la localisation des divers emplacements de l'étage supérieur et de l'étage inférieur du Cénacle. Ce plan illustre la tendance de cette époque plus récente à augmenter le nombre et à préciser la détermination des anciens souvenirs. Non seulement dans le Cénacle, mais à travers toutes les ruines, nous trouvons cette dissémination des saints emplacements. Le lieu de la Dormition de la sainte Vierge et de l'enterrement de saint Étienne sont encore indiqués comme au temps des croisades. Près du Cénacle on montrait l'endroit où saint Jean disait la messe, où la sainte Vierge se retirait pour prier et méditer, où Matthias, fut choisi comme apôtre (Niccolo di Poggibonsi, *op. cit.*; Jacques de Verone, *op. cit.*, p. 195; Fabri, *Evagatorium*, t. I, p. 251, 270, 272, etc.). Ailleurs on montrait la tombe de Siméon, le lieu où furent ordonnés les premiers diacres, la pierre où les disciples reçurent leur mission du Christ, et le carrefour d'où ils se séparèrent pour atteindre les quatre points du globe. Même les restes du tabernacle, le palais des rois de Juda et l'ancien Temple y étaient situés (cf. *Jérusalem*, t. II, p. 468, 469).

Les cérémonies de cette période, quoique multipliées naturellement avec les lieux de dévotions, sont généralement en accord avec l'ancienne liturgie. Le missel et le vespéral romains avaient leurs prières et leurs antiennes adaptées aux occasions : *Panem de cœlo hic præstitisti eis.* — *Deus qui in hoc sacratissimo cœnaculo nobis sub sacramento mirabili*, etc... Les grandes solennités de la Pentecôte et du *Corpus Christi* étaient célébrées dans le Cénacle, ainsi que les deux apparitions du Sauveur commémorées par l'Église le mardi de Pâque et le dimanche *In Albis*. Ici aussi avait lieu la cérémonie du lavement des pieds le Jeudi saint, quoique la messe solennelle fût chantée à l'église du Saint-Sépulcre. Et tandis que la fête de l'Assomption était solennisée dans la vallée de Josaphat, la messe de la vigile était célébrée à l'emplacement de la Dormition (Boniface de Raguse, *Liber de perenni cultu Terræ sanctæ*, p. 34, 62, 66, 71 sq., 83-103 sq.).

La cupidité et le fanatisme des musulmans firent

que la période d'occupation de Sion par les franciscains fut une persécution et une souffrance presque perpétuelles. La légende que le Cénacle contenait le tombeau du prophète David, inconnue des auteurs mahométans avant la première moitié du xve siècle (cf. C. A. Nallino, *Sull'infondata legenda della « Tomba di Davide », Estratto dagli atti della reale Accademia delle Scienze di Torino*, t. LIV, 1918-1919, p. 16), fournit enfin le prétexte nécessaire pour la mainmise sur le sanctuaire chrétien. Cette croyance qui apparaît pour la première fois dans la *Vie de Constantin et d'Hélène (Rev. Or. chr.*, 1905, p. 107) est mentionnée ensuite par Raymond d'Aguilers, le chapelain du comte de Toulouse *(Rec. Hist. Crois. Hist. Occid.*, t. III, p. 293), puis d'une manière plus sensationnelle, vers la fin du XIIe siècle, par le voyageur juif Benjamin de Tudela (Adler, *The itinerary of Benjamin of Tudela*, dans *Jewish quarterly Review*, 1904, p. 138 sq.); elle commence à être généralement acceptée par juifs et chrétiens après le milieu du XIIIe siècle, quoique non sans protestations (Rabbi Isaac Chelo, 1333; cf. Carmoly, *Itinéraires de T. S... traduits de l'hébreu*, p. 238). Après un certain nombre d'usurpations temporaires par les musulmans, le Cénacle fut finalement et définitivement converti en mosquée, le 8 janvier 1524 *(Jérusalem*, t. II, p. 471). Cette violente expropriation des franciscains fut justifiée après coup par la déclaration, non pas que le sanctuaire contenait la tombe de David, mais qu'il était une mosquée d'ancienne date (Al-Ulaymi, dans Nallino, *op. cit.*, p. 18). Cette affirmation se rapporte apparemment à l'érection d'un *mihrâb* pendant l'occupation temporaire de 1458-1459 (Al-Ulaymi, *op. cit.*, p. 19) et peut-être aussi à cette lecture du Coran que Ricoldo entendit dans le sanctuaire de l'Esprit-Saint en 1294 *(Epistola ad beatam reginam Mariam*, dans *Archives de l'Orient latin*, t. II, p. 2-274). Même après la période d'usurpation, les lettrés musulmans hésitaient à y placer le tombeau de David; s'ils rapportaient la légende, ils y mettaient un « on-dit » (Nallino, *op. cit.*, p. 15, 16).

Cet acte d'injustice fut suivi de l'expulsion des franciscains hors de toutes leurs possessions sur le Mont-Sion en 1551. Le prétexte, cette fois, était celui, tout à fait injustifié, que les moines avaient des armes cachées, et que leur situation près des murs de la cité serait une aide pour la première armée chrétienne assaillante (P. Roger, *La Terre saincte*, p. 96; Quaresmius, *Elucidatio Terræ sanctæ*, t. II, p. 42). Depuis cette période, quoique le supérieur des franciscains de Palestine conserve à bon droit son titre de Gardien du Mont-Sion, le lieu de l'Institution de la sainte Eucharistie et de la descente du Saint-Esprit, demeure la possession incontestée des mahométans. Par une interprétation erronée du récit d'un pèlerin suisse (Cf. G. Cahannes, *Die Jerusalemreise des Abtes Jakob Bundi im Jahre 1591*, Chur, 1923, p. 25-27, 44), on a conclu récemment que les franciscains avaient repris possession du Cénacle après leur expulsion en 1524 (*Das Heilige Land*, 1924, p. 24-26). Le pèlerin en question entend par « Mont-Syon » Jérusalem dans toute son étendue (*op. cit.*, p. 29). Il a pu ainsi facilement ignorer le caractère d'emprunt des pieux souvenirs qu'il a trouvés rattachés, lors de son pèlerinage en 1591, à la nouvelle église du Saint-Sauveur.

BIBLIOGRAPHIE. — Les sources principales ont été nommées au cours de l'article. Voir surtout l'œuvre monumentale des RR. PP. Vincent et Abel, O. P., *Jérusalem*, t. II, c. XVI-XVII, p. 421-481. Le présent travail n'est guère qu'un résumé critique de ces chapitres. On y trouvera une riche bibliographie et les textes en appendice. Pour la période franciscaine, on consultera utilement le livre du Dr P. L. Lemmens, O. F. M., *Die Franziskaner auf dem Sion*² *(Franziskanische Studien*, Beiheft 4), Münster, 1925. L'article, *Die Hagia Sion* du R. P. Chrysostome Panfœder, O. S. B., dans la *Benediktinische Zeitschrift*, 1926, p. 321-344, donne un très bon résumé de l'état présent de la question. On trouvera quelques utiles renseignements, sur les traditions tardives en particulier, dans le travail de l'abbé L. Heidet, *Der heilige Berg Sion oder die Statte Maria-Heimgang*, dans *Das Heilige Land*, 1899, p. 93-100, 146-154, 168-179.

E. POWER, S. J.

CHAINES EXÉGÉTIQUES GRECQUES.

— I. Généralités sur les chaînes. II. Genèse à Rois. III. Psaumes et Cantiques. IV. Job. V. Prophètes. VI. Cantique, Proverbes, Ecclésiaste. VII. Saint Matthieu. VIII. Saint Marc. IX. Saint Luc. X. Saint Jean. XI. Actes. XII. Saint Paul. XIII. Épîtres catholiques. XIV. Apocalypse. XV. Conclusion.

I. GÉNÉRALITÉS SUR LES CHAÎNES. — On désigne sous le nom de chaînes exégétiques des collections de scolies, tirées de différents ouvrages d'auteurs ecclésiastiques, sur des textes de l'Écriture. Les chaînes exégétiques appartiennent à un genre littéraire bien défini, celui des scolies aux classiques ou aux ouvrages de droit. Elles sont à séparer de ce qu'on appelle quelquefois — improprement d'ailleurs — les chaînes dogmatiques ou les chaînes ascétiques. Pour mieux marquer en quoi consiste cette différence, nous devons consacrer à ces deux sortes de compilations quelques lignes rapides.

a) Florilèges. — Nous réservons aux collections dogmatiques et ascético-morales le nom de florilèges. Cette littérature de florilèges n'est autre chose que la mise en œuvre de l'argument de tradition. Dès lors que les Pères eurent le souci de démontrer par les textes ce qu'était la doctrine de leurs prédécesseurs, qu'il s'agît d'une œuvre de polémique ou d'une simple exposition des faits, un nouveau genre littéraire était inauguré dans la littérature ecclésiastique. Quand saint Athanase rappelait l'opinion de Denys d'Alexandrie pour la justifier contre les ariens, quand il invoquait les écrits de Theognostos, c'était à l'argument de tradition qu'il créait des matériaux. Le pas décisif fut franchi à l'occasion des conciles. Il fallait contre les opinions nouvelles mettre en avant les écrits des « saints Pères ». C'est saint Cyrille d'Alexandrie qui nous paraît avoir le premier rassemblé des extraits dogmatiques dans un intérêt doctrinal (Δόξαι τῶν ἁγίων πατέρων, dans *Epist.*, LV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 296. Mansi, *Amplissima collectio*, t. IV, col. 1184). C'étaient, de même que la suite de textes grâce auxquels il commentait aux Orientaux les anathématismes, des χρήσεις, des instruments de preuve versés au débat et qui allaient s'opposer aux nouveautés (καινοφωνίαις) de Nestorius : le procédé était créé. Théodoret allait, plus tard dans son *Eranistes* (cf. L. Saltet, *Les sources de l'*Ἐρανιστής *de Théodoret*, dans la *Rev. d'hist. eccl.* de Louvain, t. VI, 1905, p. 289 sq.) en élargir le cadre, de même André de Samosate dans sa lettre à Rabbulas d'Édesse. A Rome, saint Léon, suivant peut-être l'exemple de Cassien qui avait rassemblé contre Nestorius une série de *dicta sanctorum virorum atque illustrium sacerdotum*, citait, dans son *Epistola dogmatica*, une masse de *paternæ auctoritates* destinées à réfuter Eutychès. Timothée Élure, dans sa polémique, mentionnait abondamment les anciens auteurs ecclésiastiques. Cf. Cavallera, *Le dossier patristique de Timothée Élure*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909, p. 342-359, F. C. Conybeare, *The Patristic testimonia of Timothaeus Ælurus*, dans *Journal of theological studies*, 1914, p. 422-432, et plus récemment, E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431. Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*, dans *Abhandlungen d. Bayerischen Ak. d. Wissensch., Philos.-philolog. und histor. Klasse*, Bd. XXXII, 6

Abhandl., 1927, p. 98 sq. Chacune des grandes controverses : nestorianisme, monophysisme, querelle des Trois-Chapitres, monoénergisme et monothélisme, querelle des images, question du *Filioque*, allait voir surgir un nombre imposant de florilèges où en face des nouveautés serait apportée la pensée de la tradition. Cf. Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien von V-VIII Jahrhundert*, dans *Texte und Untersuchungen*, N. F., t. XIII, 1905; Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster, 1907. Au XIVe siècle, le genre n'avait pas encore cessé ses productions. La controverse hésychaste nous fait assister à son dernier effort : deux manuscrits, les *Vat. gr. 604* et *1096* nous présentent, à côté des arguments de Palamas, une abondante provision d'armes empruntées à Athanase, Basile, aux deux Grégoire, à Sophrone, à Théodore Grapté et à saint Jean Damascène, pour nommer quelques-uns des auteurs cités.

Au même genre, nous l'avons dit, appartiennent les florilèges ascético-moraux dont les grandes bibliothèques possèdent toutes quelques exemplaires. La collection la plus fameuse est peut-être celle de Nicon (cf. Montfaucon, *Bibliotheca Coisliana*, p. 197-8 : *Coislin 122*, Haidacher, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XI, 1902, p. 370 sq.).

A ces deux manières de florilèges, il faut joindre tous les recueils d'*Eclogæ*, de *flores*, toutes ces collections de morceaux choisis tirés des œuvres des Pères; de là proviennent les *originalia* dont le fonds, résumé et arrangé, circula dans le Moyen Age, sous le nom de *tabulæ originalium* (cf. de Ghellinck, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea*, Ehrle, t. V, p. 348 sq.). Ce n'est point de pensées semblables que proviennent nos chaînes exégétiques.

b) Scolies aux classiques. — Pour en pénétrer le dessein et en saisir l'économie, il faut remonter plus haut c'est-à-dire jusqu'aux explications des ouvrages classiques. Les papyrus, les manuscrits nous ont conservé un certain nombre d'interprétations de ces œuvres. Il s'agit tout d'abord de commentaires (ὑπομνήματα) véritables traités qui englobaient le texte de l'auteur. Des papyrus, qu'on peut dater du Ier siècle de notre ère, ont révélé ainsi des commentaires à Homère où les péricopes sont enchâssées dans une interprétation continue. Le genre évolua : les explications furent distribuées en ἀπορήματα, ζητήματα et λύσεις. Puis on se contenta de simples notes qui n'embrassaient plus la totalité du texte, mais visaient seulement quelques endroits plus difficiles ou plus curieux. Ces notes passagères reçurent le nom de σχόλια. Beaucoup de commentaires ont disparu, mais il nous est parvenu d'innombrables scolies qui se répartissent sur l'œuvre des anciens depuis Homère jusqu'à Aristote. A l'époque hellénistique, les œuvres des médecins ou philosophes célèbres furent soumises à semblable traitement. Mais autant on aimait à rassembler les exégèses d'auteurs en vogue, autant on était par ailleurs tout disposé, sous un prétexte quelconque — le plus souvent, pour faire place à de nouveaux venus — à en résumer la teneur. Cf. Gudeman, article *Scholien* de la *Real-Encycl.* de Pauly, Stuttgart, 1921. Nous verrons qu'au temps de Justinien, un rhéteur appliqua aux ouvrages qui commentaient l'Écriture sainte, une méthode semblable à celle des scoliastes des œuvres classiques.

c) Scolies juridiques. — Pour mieux situer ce qu'on pourrait appeler la technique des scoliastes de l'Écriture sainte, nous devons dire quelque chose des scolies juridiques. Parmi les différents recueils de lois, le Digeste était appelé à une fortune littéraire dont l'histoire a tenté, à plus d'une reprise, la curiosité des spécialistes. Cf. Hans Peters, *Die oströmischen Digestenkommentare und die Entstehung der Digesten*, dans *Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sachsischen Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig, Philol. hist. Klasse*, Bd. LXV, 1913, Heft 1. L'un des ouvriers de la codification justinienne du droit, Théophile, avait donné une paraphrase au recueil. L'empereur n'était pas mort que déjà le travail de Théophile était repris, remanié par Étienne de Beyrouth, et on ne pouvait sans difficulté séparer le texte officiel de son commentaire. L'époque qui correspond à la restauration macédonienne vit la publication, sous le titre de « Basiliques » d'un nouveau recueil législatif tiré du Digeste, du Code Justinien et des Novelles. Le texte officiel des Basiliques a disparu; ce qui nous en reste, ce sont des dispositions législatives accompagnées de gloses : les fragments de commentaire au Digeste, tel qu'on les trouve, dans ces reliques de législation, sont fréquemment précédés de noms propres au génitif. On y trouve ceux de Cyrille, d'Étienne, Théophile, Dorothée, Thalalaeus, Théodore, Kobidas, Enantiophane, d'autres encore dont un anonyme. Cf. Zachariæ a Lingenthal, *Supplementum editionis Basilicorum Heimbachiana* [libri XV-XVIII]... Lipsiæ, 1846; du même, *Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts*, 2e éd., Berlin, 1892, p. 26, 30, 31, 35, 37. Récemment, les papyrus nous ont procuré quelques fragments de ces commentaires partiels au Digeste. Cf. de Francisci, *Rendi Conti del R. Istituto Lombardo*, série II, t. XLV, 1912, p. 209-241, et *Mélanges Lumbroso*, 1925, p. 217-222. Dans ces manuscrits ou papyrus juridiques, de même que dans les papyrus ou manuscrits classiques, le texte occupe généralement le milieu ou la moitié intérieure du feuillet, les marges étant réservées aux scolies. L'arrangement même de ces scolies est à remarquer : les fragments de commentaire au Digeste avec les noms de Cyrille et des autres, se trouvent, en effet, dans les manuscrits des Basiliques, mêlés à des morceaux d'écrivains des Xe-XIIe siècles qui ne pouvaient commenter le Digeste, mais seulement les Basiliques. L'œuvre des deux séries de commentateurs, du Digeste ou des Basiliques, est le plus souvent indiquée, sans autre distinction, par les mots σχόλιον ou παραγραφαί. Il ne faudrait pas croire que ces σχόλια ou παραγραφαί soient toutes l'œuvre des auteurs qui vinrent après l'apparition des Basiliques. Ainsi qu'on l'a dit plus haut, certaines explications sont précédées de noms propres au génitif (Θεοφίλου, Εὐσταθίου). C'est donc que par les expressions παραγραφαί, σχόλια, était introduite l'exégèse d'un texte juridique; quelquefois cette exégèse était précédée d'un nom d'auteur; le plus souvent, ce nom s'était perdu.

Si nous nous arrêtons quelques instants à ces scolies juridiques, c'est que leur ordonnance se rapproche souvent de celle des chaînes. Des cas semblables à ceux des scolies au Digeste ou aux Basiliques se présenteront. On trouvera des collections où le nom des commentateurs aura été, généralement, oublié et leurs explications mêlées; il paraîtra impossible, au premier abord de distinguer les diverses couches de scolies d'où résulte l'ensemble final : de même que dans les scolies juridiques, il faudra rechercher les niveaux successifs des compilations et en dégager peu à peu les éléments.

Ces considérations préliminaires n'avaient d'autre intérêt que de montrer à quel genre littéraire se rattachent les chaînes exégétiques. Nous devons maintenant entrer plus avant dans notre terrain propre, étant bien entendu, par ailleurs, que nous ne parlerons que des chaînes exégétiques de langue grecque et uniquement des scolies, sans rien dire du texte biblique qu'elles commentent ou des péricopes hexaplaires qu'elles renferment.

d) La désignation des chaînes dans l'antiquité. —

Quel nom donnèrent d'abord aux recueils de scolies exégétiques les compilateurs de l'antiquité? Notons que la désignation de ces collections sous le titre de « chaînes » est moderne : elle doit même être postérieure à ce qu'on désigne sous le nom de *catena aurea* de saint Thomas. Le mot grec qui correspond à notre appellation « chaîne » (σειρά) n'est pas antérieur à la fin de l'époque byzantine. Il nous faut, pour trouver le vocable qui équivaut à nos compilations d'exégèse, remonter beaucoup plus haut.

Puisque les chaînes ont été constituées pour recueillir des fragments d'ouvrages commentant la sainte Écriture — c'est toujours par exception et secondairement qu'elles puisent ailleurs — il faut aller jusqu'aux originaux d'où elles procèdent. Or le terme par lequel les anciens désignaient les commentaires aux deux Testaments nous paraît être celui d'ἐξηγητικά, mot assez élastique pour englober tout ce qui se rapportait, quelque fut le genre littéraire adopté, à l'interprétation des textes sacrés. C'est le nom que portaient les commentaires d'Origène, de Basilide et d'Héracléon (cf. Fabricius-Harless, t. VII, 178-179). A plusieurs reprises saint Jérôme nous redit ce titre des ouvrages d'Origène, *et illud in libris suis quos* ἐξηγητικοὺς *vocat, Origenes adserat* (*Epist.*, XXVI, 2)... *et Origenes in quarto Pauli ad Romanos*, ἐξηγητικῶν, *tomo* (*Epist.*, XXXVI, 1). Ces ἐξηγητικά désignaient donc toutes sortes de travaux sur l'exégèse aussi bien les commentaires suivis (τόμοι, ὑπομνήματα) que les homélies ou les σχόλια. (Sur ces termes, cf. col. 11 6, Genèse-Rois : *Origène*). De bonne heure, on dut s'appliquer à réduire le volume de ces ἐξηγητικά afin de conserver seulement ce qu'ils contenaient de saillant; à ces morceaux choisis on donnait le nom d'ἐκλογαί. La Philocalie est une suite d'*eclogæ* des œuvres d'Origène; au même genre reviennent toutes les citations faites pour constituer des morceaux choisis de différents auteurs, toutes ces *flores*, *excerpta*, *margaritæ*, dont nous parlions il y a un instant, qu'on rencontre à foison dans les manuscrits du Moyen-Age et dont les plus célèbres sont les *eclogæ* tirées des ouvrages de saint Jean Chrysostome.

e) *Les eclogæ de Procope*. — C'est dans l'œuvre exégétique d'un auteur du début du VIe siècle que nous rencontrons la réunion des deux mots qui viennent d'être cités dans les lignes précédentes. Dans la préface de son commentaire sur l'Octateuque, *Procope de Gaza* nous raconte ce qu'il a voulu faire (*P. G.*, t. LXXXVII, col. 21-24). Il s'était essayé d'abord à un premier travail de compilation en rassemblant des exégèses (ἐξηγήσεις) des Pères et de différents auteurs sur l'Octateuque, soit d'après leurs commentaires (ἐξ ὑπομνημάτων), soit d'après d'autres œuvres. Procope les avait quêtées de part et d'autre (ἐρανισάμενοι). Théodoret, nous l'avons rappelé, donnait à son ouvrage le titre d'ἐρανιστής : le mendiant). Ces morceaux choisis d'exégèse (ἐκλογαί), il les citait dans leur teneur verbale (αὐτολέξει). Mais bientôt il s'aperçut que toutes ces citations qui s'accordaient quelquefois entre elles, quelquefois au contraire différaient, constituaient finalement un volume énorme. Il résolut donc d'en diminuer les proportions, et reprenant les éléments de son premier travail, il en fit une sorte de refonte d'après les principes suivants : quand les auteurs s'accordent sur un texte, une seule citation suffira; si leurs opinions sont différentes, on se contentera de les reproduire dans une sorte d'explication suivie où se retrouveront sous un seul corps d'écriture les paroles de tous (εἰ δέ τι διάφορον καὶ τοῦτο συντόμως ἐκθέσθαι πρὸς τὸ διὰ πάντων ἓν γενέσθαι σῶμα τῆς γραφῆς, ὡς ἑνὸς καὶ μόνου τὰς ἁπάντων ἡμῖν ἐκθεμένου φωνάς).

C'est le dernier travail sur l'Octateuque qui nous est parvenu. On le désigne sous le nom de commentaire ou epitome des *Eclogæ* de Procope. Grâce à lui, nous pouvons retrouver une grande partie de l'original d'où il dérive, soit les ἐκλογαί ἐξηγητικαί. (Cf. col. 1103-1105, Genèse-Rois.)

L'œuvre de Procope, avec les deux étapes qu'elle comporte, ne se limita pas à l'Octateuque. Les recherches de M. Faulhaber sur Isaïe, sur les livres sapientiaux (Cantique, Proverbes, Ecclésiaste) nous ont révélé un autre travail de Procope sur ces livres qui comprend et les *Eclogæ exegeticæ* et l'*Epitome eclogarum* (voir ci-dessous, col. 1148, 1159-1164).

L'activité de Procope dépassa-t-elle les deux groupes de livres sacrés autour desquels nous venons de la voir s'exercer? Certes, il est délicat de mettre son nom sur d'autres collections, mais il faut cependant nous arrêter à plusieurs manuscrits qui semblent procéder, à tout le moins, de la méthode qu'employait Procope dans ce qui reste de ses *Eclogæ* sur l'Octateuque et les livres sapientiaux.

Cette suite de la collection de Procope — admettons qu'il faille penser à un autre scoliaste — nous la retrouvons, pour l'Ancien Testament, dans une chaîne sur les Psaumes dispersée en trois volumes : le *Vat. gr. 1789*, le *Barocc. 235*, le *Taur. 221* (*b. III. 32*). Les titres du *Vat. 1789* manquent, le manuscrit étant mutilé au début et à la fin, mais au début du *Baroccianus* on lit : τῶν εἰς τοὺς ψαλμοὺς ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν πρόλογος. Coxe, *Catalogi codicum mss. bibliothecæ Bodleianæ*, t. I, 1853, p. 404, et à la fin du *Taurinensis* : τῶν εἰς τοὺς ψαλμοὺς ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν συναγωγὴ ἀπὸ να' ἕως ρ'. A cette même collection, il faut ajouter, sur le premier évangile, le *Taur.*, *52* : τῶν εἰς κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν (cf. col. 1158, S. Matthieu). Nous y joignons, sur les épîtres de saint Paul, le *Vat. gr. 692* (fol. 43 : τῶν εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους ά ἐπιστολὴν ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν, cf. fol. 77) et le *Coislin 204* dont le titre a tant de ressemblances avec celui des *Eclogæ* de Procope sur les livres sapientiaux. Que l'on compare plutôt Faulhaber, *Hohelied... Catenen*, p. 113, d'après le *Marcianus 22* : εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ... et Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas...*, p. XVIII : τῶν εἰς τὴν πρὸς τοὺς Ἐφεσίους ἐπιστολὴν Παύλου τοῦ ἀποστόλου ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν τόμος ἀπὸ φωνῆς Ὠριγένους ... Sauf le nom de Procope, n'est-ce point le même titre général? C'est aussi la même méthode de compilation : quelques auteurs seulement, mais d'assez longs extraits et ces extraits puisés à la source.

Ajoutons que tous ces manuscrits d'ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν dans lesquels nous voyons une suite de l'œuvre de Procope sont tous écrits sur deux colonnes; peut-être même ne serait-ce pas trop s'aventurer que de les faire dériver d'un original qui aurait été recopié, partie par partie, dans le courant ou à la fin du Xe siècle?

C'est donc le titre d'ἐκλογαί qui semble avoir désigné le premier nos recueils de scolies. Il se conserve ailleurs que dans les collections de Procope ou les collections d'allure procopienne que nous venons de signaler; ainsi le *Monac. 208* est intitulé : ἐκλογαὶ διαφόρων ἑρμηνευτῶν, le *Marcianus 23* : ἐκλογαὶ ἑρμηνειῶν. Cette appellation commode allait, dans la suite, désigner toutes sortes de travaux qui durèrent plus longtemps, bien souvent, que les originaux d'où leur substance était tirée.

Quelquefois, cependant, au lieu de répéter bonnement les morceaux choisis déjà rassemblés, certains caténistes voulurent, au moins pour une partie de leur collection, revenir aux textes originaux; ils distinguaient alors la trame de leur compilation,

faite du texte suivi d'un commentaire (ἐκ τοῦ κατὰ πλάτος ὑπομνήματος), d'avec les morceaux choisis (κατ'ἐκλογήν).

D'autres titres existent qui désignent les collections de scolies. Ils sont nombreux : συλλογὴ ἐξηγήσεων est un des plus fréquents. Les diverses chaînes que patronne Nicétas de Serres commencent presque toujours par les mots συναγωγὴ ἐξηγήσεων. Bien souvent, le titre lui-même nous indique que nous sommes devant des résumés ou des réductions d'ouvrages : ἑρμηνεία σύντομος, ἑρμηνεία ἐν συντόμῳ, ἑρμηνεία ἐν ἐπιτομῇ, ἐπιτομὴ ἑρμηνειῶν. Plus tard, on voit de nouvelles expressions : σύνοψις σχολική, σύνταγμα; enfin, la plus récente désignation est vraisemblablement celle que nous employons le plus fréquemment aujourd'hui : χρυσῆς ἅλυσις. Dans la masse de manuscrits de chaînes, on trouve tous ces titres; beaucoup d'exemplaires cependant n'en ont aucun.

f) Les scolies ἀπὸ φωνῆς. — Après les deux ou trois mots du début par lesquels est indiquée la nature de l'ouvrage, les chaînes qui se rattachent plus ou moins étroitement à Procope introduisent, quelquefois par une expression très particulière, la liste des auteurs qui ont fourni des *eclogæ*. Cette expression : ἀπὸ φωνῆς, mérite qu'on s'y arrête un instant. Nous la trouvons au début de la chaîne du *Coislin 204* sur les Éphésiens : τῶν... ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν τόμος ἀπὸ φωνῆς Ὠριγένους, τοῦ μακαρίου Ἰωάννου, Σευηριανοῦ, Θεοδώρου. De même au début de l'*Epitome* des *eclogæ* de Procope sur le Cantique et sur l'Ecclésiaste : Προκοπίου χριστιανοῦ... ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης... καὶ ἑτέρων διαφόρων. Dans ces deux ou trois cas, l'expression ἀπὸ φωνῆς s'explique aisément : il s'agit d'une collection de morceaux choisis faite par un tel (Procope pour les livres sapientiaux qui viennent d'être indiqués) d'après plusieurs auteurs. Ces cas devront être mis en ligne de compte avec de nombreux autres quand on voudra déterminer le sens de l'expression ἀπὸ φωνῆς. (Les solutions apportées par M. Serruys, *Revue de philologie*, 1911, p. 71-74, ne conviennent qu'à un ou deux emplois de la formule.)

g) L'aspect extérieur des chaînes. — Nous n'avons guère fait autre chose jusqu'à présent qu'examiner les titres des compilations auxquelles revient le nom de chaînes exégétiques. Si nous ouvrons un de ces volumes, sous quel aspect se présente-t-il?

Le plus souvent, le texte scripturaire occupe e centre du feuillet : il est écrit en lettres plus grosses que les extraits qui l'entourent. A ces chaînes on donne le nom de *chaînes marginales* (Rahmencatene). Le nom des auteurs, écrit quelquefois en rouge, précède le fragment d'exégèse (Cf. *Vat. gr. 749* dans Pio Franchi de' Cavalieri-Lietzmann, *Specimina codd. Vatic., tabula 8)*. Au même type extérieur, appartiennent les essais de chaîne qui se sont formés autour d'un commentaire ou d'une chaîne déjà constituée : les exemples ne manquent pas, nous en pourrions citer qui se rapportent à presque tous les livres de l'Écriture. Nommons seulement le *Coislin 81*, où des éléments de chaîne se trouvent dispersés dans les marges du commentaire de Théodoret sur les Psaumes, le *Reg. 40*, où le centre du feuillet est occupé par un commentaire d'Hésychius sur les Psaumes, le *Paris. 128*, où un scribe complétait une chaîne sur l'Octateuque, le début du *Palat. 20* dont le centre est pris par une chaîne sur Luc, et les marges par la chaîne de Nicétas sur le même évangile... Cette manière d'ajouter de nouvelles scolies à des compilations ou à des traités achevés s'est poursuivie jusqu'à la fin du Moyen Age, puisqu'il y a certains commentaires mss. d'Euthyme sur les Psaumes où le procédé que nous signalons se retrouve encore en usage. Ce procédé avait pour les copistes postérieurs un inconvénient flagrant; c'était de les exposer à intégrer au texte du commentaire ou de la chaîne déjà constituée les textes qu'ils trouvaient inscrits dans la marge, et à présenter le tout sans distinguer désormais les origines des surcharges; de ce fait, il est arrivé que quelques-uns de nos commentaires se trouvent interpolés.

Dans les manuscrits dont nous venons de parler, les gloses occupent les trois marges extérieures. Quelquefois, rarement cependant, le texte biblique occupe exactement le milieu du feuillet et les scolies se pressent aux quatre côtés; nous trouvons cette présentation dans le *Vallicell. E. 40*, et dans le *Monac. gr. 9* (cf. Lindl, *Die Octateuckatene des Prokop von Gaza*, qui reproduit le folio 32 de ce dernier manuscrit).

Une autre forme extérieure aussi fréquente que la précédente donne un ou plusieurs versets de l'Écriture écrits à la suite puis, dans les lignes d'après, les scolies des divers auteurs précédées chacune du nom propre qui la patronne. Nous appelons ces chaînes : *chaînes à longues lignes* (Breitkatene).

Mentionnons enfin *les chaînes à deux colonnes* : il a déjà été question de plusieurs d'entre elles à propos des *eclogæ* de Procope. On aura une idée de leur aspect extérieur dans la reproduction d'un feuillet du *Coislin 204*, donnée par Swete, *op. cit.*, p. XVII.

h) Les lemmes. — Dans ces différentes chaînes, quelle que soit leur forme, le nom de l'auteur est généralement indiqué soit par le copiste lui-même, soit par un rubricateur, dans le corps du texte ou dans les marges. Ce nom, ici comme dans les manuscrits de droit est au génitif (Εὐσεβίου, Θεοδώρου) : on a coutume de le désigner par le mot *lemme*, expression commode, qui se trouve, pour l'occasion, un peu détournée de son acception primitive.

Rarement — dans les plus anciens manuscrits seulement — le lemme est écrit en entier; le plus souvent, il est abrégé en contractions qui risquent de tromper. On trouvera une liste des abréviations de noms propres les plus fréquentes dans Montfaucon, *Paleographia græca*, p. 348. Cf. M. Faulhaber, *Babylonische Verwirrung in griechischen Namensigeln*, dans *Oriens christianus*, t. VII, 1907, p. 370-387.

A plus d'une reprise, soit que le copiste se réservât de les inscrire plus tard, soit qu'il abandonnât cette besogne à un rubricateur, les lemmes ont été omis, et les espaces qui devaient les contenir sont restés libres; les scribes qui reproduisaient des manuscrits ainsi inachevés trouvèrent beaucoup plus simple de souder ensemble tous les fragments qui se trouvaient ainsi abandonnés sans nom d'auteur. Qu'ils n'aient pas trouvé les lemmes ou qu'ils les aient omis, ce qu'on pourrait encore supposer, le résultat fut le même. Les lemmes omis, les scolies ajustées bout à bout, voilà de quoi donner l'impression d'une exégèse suivie. Et voilà aussi comment certains noms se sont trouvés enrichis et d'autres appauvris. C'est ainsi, par exemple, qu'une partie du commentaire d'Eusèbe sur les Psaumes (voir ci-dessous col. 1124), n'est en réalité qu'une chaîne sans lemmes : tout ce prétendu commentaire est à distribuer par fragments entre une demi-douzaine d'auteurs, depuis Athanase jusqu'à Hésychius. C'est vraisemblablement à des causes identiques que nous devons de posséder des pseudo-commentaires de Pierre de Laodicée sur les Psaumes et sur les Évangiles, d'Œcumenius sur les Épîtres ou les Actes, qui ne sont guère eux aussi que des chaînes sans lemmes.

Très fréquemment, dans des manuscrits récents, on trouve, omis à la suite, un ou plusieurs lemmes : il faut alors remonter jusqu'à la cause de l'erreur et rendre à plusieurs ce qui était mis au compte d'un seul. Cf. ci-dessous Job, col. 1145.

Plus tard, quand le nombre des interprétations se fut multiplié, dans les chaînes marginales ou dans les chaînes à longues lignes, on utilisa tout un système de signes de renvoi, faits de combinaisons géométriques variées; par là on pouvait d'un premier coup d'œil, comme aujourd'hui par les différents systèmes de réclames ou de notes, voir quelle scolie expliquait un passage donné du texte biblique et inversement à quelle péricope biblique se rapportait telle exégèse qu'on avait sous les yeux.

i) Quelques mots ou signes. — Il nous faut parler maintenant de quelques mots ou abréviations qu'on trouve dans les chaînes en dehors des noms propres ou des signes conventionnels qui relient les scolies au texte scripturaire. De temps à autre on trouve le mot σχόλιον (σχο). Le scholion c'est la note rapide détachée, par opposition à l'ὑπόμνημα ou exposition suivie. Dans l'œuvre d'interprétation des classiques, les collectionneurs ou auteurs de ces notes isolées sur des points précis, les σχο λιασταὶ sont postérieurs aux ὑπομνηματισταὶ ou ὑπομνηματισάμενοι dont ils venaient compléter le travail.

Peut-être le σχόλιον — il n'est pas réservé aux chaînes d'ailleurs — doit-il être mis au début des collections d'exégèse qui nous occupent. C'était le nom que donnait Origène à certaine partie de son œuvre exégétique (voir ci-dessous Genèse, col. 1106, les variétés de termes dont se servait Origène). Il semble bien que le σχόλιον ait désigné, chez les caténistes, les morceaux choisis où l'on puisait par opposition au commentaire auquel on ne retournait pas toujours. C'est ainsi que l'*Ambros. G. 79 sup.* [412], fol. 7, cite Théodore d'Héraclée ἐκ τῶν σχολίων, que le *Vindob. gr. 166* [46] cite certains auteurs ἐκ τοῦ ὕφους, et d'autres ἐκ τῶν σχο(λίων). Quelquefois le σχόλιον est suivi d'un nom propre au génitif (σχόλιον Κλήμεντος); plus souvent il est anonyme.

Pas plus que le *scholion*, les abréviations qui suivent ne sont particulières aux manuscrits de chaînes. Trois d'entre elles ont été quelquefois prises pour des sigles qui désignent des commentateurs : Γνώ (μη), ὑπ (όδειγμα), ὡρ(αῖον). La première annonce, comme le mot l'indique, une sorte de sentence, la seconde introduit une comparaison et la troisième marque l'admiration. Ce sont tout simplement des notes de lecteurs ou de copistes, et non pas des abréviations de lemmes qui désignent un exégète ΓΝΩ ou Ὑπ(άτιος) ainsi qu'on l'a cru quelquefois. Quant au sigle ὡρ(αῖον) c'est un *Nota bene*, ainsi que ση (μαῖνον) qu'on rencontre aussi souvent (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVII, 1908, p. 479-480). Mais pour faire de cet ωρ le sigle qui désigne Origène ou l'abréviation qui indique Photius, il n'y a pas grand'chose à changer (cf. ci-dessous Saint Jean, col. 1199). La même confusion est facile à faire avec les deux lettres assemblées [sigle] : souvent ce sigle indique une citation de saint Jean Chrysostome, mais il arrive aussi que ce soit tout simplement une exclamation de copiste ou de lecteur : χρ(υσοῦν). Les autres sigles que l'on trouve, communs eux aussi aux autres manuscrits sont ἀντ (ίθεσις), à quoi répond λύ(σις), ἐρ(ώτησις), à quoi s'oppose ἀπ(όκρισις). Ces deux derniers appartiennent à un genre littéraire par demandes et réponses dont on suit les traces dans les littératures profane et chrétienne.

Quelquefois, assez rarement, les manuscrits de chaînes donnent en tête d'un extrait les deux lettres οὐ (*Vat. gr. 1996*) : par là, le copiste ou le caténiste indiquent qu'ils n'ont pas trouvé le nom de l'auteur à qui revient le fragment qui suit. Notons enfin que dans certains manuscrits les scolies d'un même auteur étaient indiquées par une série de chiffres (cf. ci-dessous Proverbes, col. 1162).

D'autres expressions se rencontrent, héritées des anciens scoliastes aux classiques, l'une désignant le texte à commenter : κείμενον, l'autre l'explication qui en est donnée ἑρμ(ηνεία). Quelquefois aussi les scolies sont appelées παραγραφαί : ainsi les désignait l'auteur de la chaîne aux grands prophètes (cf. ci-dessous Isaïe, Ézéchiel, col. 1148-1155, Faulhaber, *Propheten-Katenen*, p. 142). Enfin, nos copistes ont indiqué en de très rares occasions quelle place ils donnaient à leurs scolies, s'ils les inscrivaient au milieu du feuillet, ἐν μέσῳ καταβατῶν (*Reg. gr. 40, Vat. gr. 1933*, fol. 113 sur Luc., IV, 13) ou sur les côtés, dans les marges, ἐν μετωπίοις (*Reg. gr. 40, Monac. gr. 191*). Cf. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, p. 146; P. Kœtschau, dans *Texte u. Untersuchungen*, N. F., t. XIII, 2, p. 4.

j) Le dessein des caténistes et sa réalisation. — Ces quelques explications fournies sur la forme extérieure des chaînes, nous pouvons entrer un peu plus avant dans notre sujet, et tenter de dire en peu de mots les grandes lignes de leur histoire. Il ne faut point les rattacher à un épisode des querelles théologiques : les florilèges dogmatiques répondent à ces préoccupations de lutte.

La pensée prédominante des caténistes a été de présenter sous un format réduit différentes exégèses. Il se pourrait que les premiers essais correspondent aux interprétations qu'on rencontre clairsemées aux marges de la Syro-Hexaplaire. Deux auteurs s'y trouvent alterner, pour ainsi dire, tout au long du texte des Psaumes : Hésychius et Athanase; pour Job, on rencontre des fragments de Jean Chrysostome. D'une même conception, proviennent peut-être les quelques scolies qu'on lit dans un manuscrit de Londres du Nouveau Testament (*Lond. soc. bibl. 24* ou *codex Zacynthius* [s. VIII], cf. Karo-Lietzmann, p. 620), dans les marges du *Vat. gr. 354* (cf. G. Mercati dans *Studi e Testi*, 12, p. 1-15) ou mêlées à des variantes hexaplaires comme dans le *Vat. gr. 346*.

Les chaînes à deux auteurs nous paraissent au début de cette littérature des scoliastes exégétiques; des exemples pourraient être donnés pour de nombreux livres : ainsi trouve-t-on, parmi les nombreuses chaînes des Psaumes, certains types où alternent Hésychius et Athanase ou deux commentaires d'Hésychius; la chaîne aux Petits Prophètes est constituée presque uniquement par Théodoret et Hésychius; Grégoire et Nil se répondent dans une première recension de la chaîne sur le Cantique. Le plus souvent, les deux auteurs alternent, se répondent sur une même péricope. En était-il toujours ainsi dans les originaux? Nous ne le croyons pas. Dans la chaîne aux Petits Prophètes du *Vat. gr. 1153*, Hésychius occupe avec le texte sacré une moitié du feuillet, Théodoret occupe l'autre; dans le *Marc. 19*, le commentaire de Théodoret sur les Psaumes est entrecoupé de temps à autre de fragments d'Hésychius; il est peu probable qu'il en fut ainsi au début. Nous croirions plutôt que le texte de Théodoret occupait le centre, Hésychius quelques endroits seulement des marges et que l'arrangement actuel est d'âge postérieur.

Nous pensons qu'il faut mettre au début de l'œuvre des scoliastes, tout à côté des chaînes à deux ou trois auteurs, les essais de chaînes autour d'un commentaire réputé. Il nous est permis de découvrir plusieurs exemples de même genre. Le premier que nous rencontrons est relatif aux chaînes sur Octateuque-Rois. Toutes, elles tournent autour d'un même ouvrage : les *Questions* de Théodoret, ici intégralement noyées dans les scolies qui les pressent, là au contraire mieux dégagées. C'est également autour du commentaire de Théodoret que sont venues s'accrocher les citations

d'une demi-douzaine d'auteurs qu'on lit dans le type II de la chaîne aux Petits Prophètes. Même phénomène dans les chaînes sur Job : elles ont pour axe le Commentaire (retrouvé) de saint Jean Chrysostome. C'est saint Jean Chrysostome qui fournit encore le pivot autour duquel viennent se former plusieurs collections de scolies sur le Nouveau Testament (voir ci-dessous saint Matthieu, saint Jean, les Actes, saint Paul). Pour les Psaumes, les livres sapientiaux (en dehors de Job et du Cantique) et plusieurs chaînes sur les Évangiles, les cas sont un peu plus complexes. Là en effet, mises à part quelques chaînes de Psaumes qui se sont formées autour du Commentaire de Théodoret, nous sommes devant un groupe d'auteurs qui ne se laisse pas désagréger. Prenons l'exemple de la chaîne des Psaumes. L'état primitif de la collection qui eut le plus de succès comportait des *eclogæ exegeticæ* tirées d'Origène, Eusèbe, Basile, Asterius, Didyme et Théodoret qui se continuaient pour certains de ces auteurs jusqu'au dernier psaume. Mais ces auteurs étaient une infime partie des commentateurs du psautier. Comment élargir la collection? Deux hypothèses étaient possibles : ou en augmenter le volume, ou en éliminer certains extraits, ce qu'avait fait Procope. Nos caténistes semblent avoir pris une voie moyenne; les auteurs qui figuraient jusque-là dans le recueil, ceux que nous venons de nommer et quelques rares unités citées au passage, eurent leurs exégèses résumées et les espaces laissés libres furent donnés à de nouveaux venus comme Athanase, Théodore de Mopsueste et saint Jean Chrysostome négligés précédemment. Cet exemple tiré de la chaîne des Psaumes vise à montrer comment s'est développée une collection, rien de plus. On dira dans les colonnes qui suivent, avec plus de détails, sous quel aspect se présentent les diverses chaînes aux livres de la sainte Écriture, et comment on peut envisager l'histoire de chacune d'entre elles.

Les premiers auteurs de chaînes — nous ne parlons pas en effet des copistes qui introduisirent quelques remarques passagères ou observations dans les collections — semblent n'avoir été remués par aucune des préoccupations christologiques des IVe-Ve siècles, nous venons de le dire. Néanmoins, est-il impossible de saisir à travers leur œuvre quelque dessein qui les distingue de simples collectionneurs de morceaux choisis, sans passion pour les idées? Pour être plus précis, nommerait-on, à coup sûr, une chaîne où se fassent jour des préoccupations d'école, une chaîne alexandrine, une chaîne antiochienne, par exemple? Ce serait difficile. D'un autre côté, existe-t-il une collection d'où se trouvent exclus les auteurs hérétiques ou suspects, depuis Origène jusqu'à Théodore de Mopsueste, sans oublier Eusèbe, Apollinaire, Sévère ou Diodore? Nous n'en connaissons pas qui les exclue de parti pris. Il y a une collection orthodoxe, celle de Nicétas, mais c'est une des plus récentes qui soient. Nos auteurs appellent saint Jean Chrysostome « notre très saint Père », mais on trouve le même qualificatif attaché quelquefois au nom de Sévère. L'orthodoxie a été si peu la préoccupation des caténistes que c'est grâce à eux, on le verra tout au long, que nous possédons encore quelque chose, beaucoup même, de l'œuvre des condamnés ou des suspects. On pourrait mettre au frontispice de nos chaînes, les mots de la lettre de Cyrille à Eulogios : les hérétiques ont quelquefois du bon. Bien peu d'entre eux se sont excusés, comme l'auteur de la chaîne aux Grands Prophètes, d'avoir à puiser chez les « hétérodoxes » : ils prenaient là où ils trouvaient.

Ils ne sont donc d'aucune école; ils n'ont guère de préoccupations doctrinales. Ont-ils, par ailleurs, un plan de composition qui consisterait à mettre en balance, pourrait-on dire, les tenants des diverses écoles? Le seul exemple qu'on rencontre de ce dessein est vraisemblablement celui qui présente le type I de la chaîne aux Petits Prophètes : on nous y met en parallèle Théodoret et Hésychius, soit deux exégèses différentes de ton et d'allure; encore faut-il noter que la place d'Hésychius n'est pas très précise dans l'histoire de l'exégèse; quant à Théodoret, il ne représente point ce qu'il y a de plus caractéristique chez les antiochiens. Ceux qu'on voudrait trouver l'un en face de l'autre, ce sont Origène et Théodore de Mopsueste. Or, pareille économie n'existe pas dans une collection primitive; nous rencontrerons ces deux champions, mais associés à beaucoup d'autres auteurs; Origène y sera démarqué et réduit presque à néant, Théodore y sera un nouveau venu, amené pour grossir une compilation déjà très étoffée.

De façon générale, on peut dire que ce ne sont pas des idées d'école qui ont dirigé le choix de nos caténistes, mais le souci de donner une place aux plus grands exégètes d'abord, d'où qu'ils vinssent, à tous ensuite. Peu leur importe de faire voisiner Athanase et Eusèbe, Didyme et Théodoret, Hésychius et Théodore, Basile et Origène, Diodore et Sévère. Ce qui les guide, c'est le matériel qu'ils ont à pied-d'œuvre, c'est le désir de renfermer dans un recueil aussi complet que possible le plus grand nombre de morceaux choisis.

k) L'âge des chaînes et leurs auteurs. — Quelle date assigner à nos compilations de scolies exégétiques? Quels en sont les auteurs? L'œuvre de Procope et ses imitations nous fournit un *terminus a quo* (début du VIe siècle). Nous regardons Procope comme le fondateur des chaînes sur l'Écriture sainte; c'est à partir de lui, croyons-nous, que l'œuvre se développa. Bien rares sont les chaînes auxquelles on peut donner une date d'origine. Nicétas mis à part, et Macaire Chrysocéphale qui arrangea et résuma son œuvre, nous hésitons pour toutes les autres. Léon le Patrice s'essaya, il est vrai, à de chétives compilations sur la Genèse et Job, mais son œuvre est négligeable. Les seuls points fixes sont donnés par Olympiodore (Job) Œcumenius (Actes, S. Paul, Épîtres catholiques), André et Aréthas (Apocalypse), mais leur œuvre personnelle est à déterminer et ils opéraient sur des collections déjà formées. Resteraient Pierre de Laodicée (Psaumes, Évangiles), Philothéos (Petits Prophètes) et Anastase de Nicée (Psaumes). Leur âge, leur activité littéraire sont imprécis. Il y a encore Jean Drungarios (Grands Prophètes) mais est-il un caténiste ou seulement l'auteur d'un prologue? Enfin, nous connaissons un certain André (Isaïe, Actes, Épîtres catholiques), mais nous ne pensons pas qu'il faille en faire autre chose qu'un copiste. Somme toute, il demeure sur les auteurs et l'âge de nos chaînes de grands doutes; quelquefois, dans le cours des chapitres qui suivent, nous essaierons de fixer des points de repère. Les manuscrits, sauf quelques rares exceptions, ne sont que des copies d'originaux disparus, mais l'ordre dans lequel les auteurs sont entrés dans les compilations fournit sur l'âge de celles-ci de précieux indices.

l) Travaux généraux sur les chaînes. — Il nous faut maintenant dire quelque chose des travaux qui ont été entrepris autour des chaînes; on n'y trouvera point d'indications de textes tirés de ces chaînes, les renseignements de cet ordre devant venir à leur place dans le corps de notre étude; il s'agit tout simplement d'une sorte de bibliographie d'introduction.

Quel est l'auteur moderne qui a, le premier, attiré l'attention sur les chaînes et montré quel profit on pouvait en tirer? Il pourrait se faire que ce soit Richard Simon. (Histoire critique des principaux commenta-

teurs du Nouveau Testament.) L'auteur donne à partir du c. xxx une série de remarques fort suggestives sur ces compilations. Beaucoup d'entre elles conservent, aujourd'hui encore, une réelle valeur.

L'ouvrage de Ittig est une bibliographie ainsi que l'indique son titre : *D. Thomæ Ittig de bibliothecis et catenis Patrum variisque veterum Scriptorum ecclesiasticorum collectionibus... tractatus variis observationibus et animadversionibus refertus*, Lipsiæ, MDCCVII. Ittig donne le titre et les principaux ouvrages contenus dans les diverses *Bibliothecæ Patrum*, depuis celle de Bâle jusqu'à celle de Louvain ; si l'on veut rassembler toutes les indications bibliographiques qu'il donne depuis l'ouvrage de Zephyrus, nommé le premier (p. 480) jusqu'à la chaîne sur les Cantiques du cardinal Caraffa (Appendice, p. 770), il faut parcourir une à une les pages contenues entre ces deux limites.

C'est un autre but que vise la thèse de Chr. Wolf, *Exercitatio in catenas Patrum græcas easque potissimum Mss.*, Wittembergæ, 1712 (nous ne connaissons ce travail que par les pages qu'en donne Cramer au début de son édition des chaînes du N. T., p. iv-xii). L'auteur entre dans les compilations, si nous osons ainsi dire, comme avait fait R. Simon; il s'occupe de quelques noms plus fréquemment rencontrés dans les manuscrits : Olympiodore, Œcumenius et Nicétas. Il ne faut pas confondre cet ouvrage de Wolf avec ses *Anecdota græca*; dans les volumes iii et iv de cette collection (1723-1724), il donnait des extraits de l'*Oxon. nov. Colleg. 58* sur les Actes et les Épîtres catholiques (t. iii, p. 92-195; t. iv, p. 1-113). Il faut rapprocher du travail de Wolf celui de Noesselt, *De catenis græcorum Patrum in Novum Testamentum observationes*, Halle, 1712.

L'ouvrage de Walch se rapproche de celui d'Ittig. Il parut à Iéna, en 1770, sous le titre : *Io. Georgii Walchii bibliotheca patristica litterariis adnotationibus instructa*. La bibliographie des chaînes imprimées occupe les pages 193-198.

Mais l'ouvrage le plus important à signaler, aujourd'hui encore de première utilité, est celui de Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca seu notitia veterum græcorum* (la première édition, due à Fabricius, parut de 1705 à 1728; la seconde, revision et complément de la première, fut publiée de 1790 à 1809. Dans cette dernière, le chapitre consacré aux chaînes occupe les pages 637-700 du t. viii.) L'auteur ne se contente plus comme Ittig ou Walch de reproduire le titre des éditeurs de chaînes : il nomme les auteurs cités et la page où ils sont cités; il va au delà encore : il a compulsé les catalogues connus, les ouvrages anciens, les dissertations. C'était le dernier regard jeté sur les chaînes : elles n'étaient plus autre chose qu'un sujet de bibliographie.

Il faut se transporter au second quart du xixe siècle pour voir l'intérêt des chaînes signalé à nouveau. Les noms des cardinaux Mai et Pitra seront assez souvent répétés dans les colonnes qui suivront, pour qu'il soit inutile de détailler ici leurs travaux sur les chaînes; nous serons souvent obligés de critiquer leur méthode, mais nous ne pouvons oublier qu'ils ont retrouvé et indiqué une voie perdue. Il semble que ce soit de Lagarde qui ait, en des temps plus rapprochés de nous, parlé de la nécessité d'une étude systématique des chaînes (recension du Clément d'Alexandrie de Dindorf, dans *Göttinger Gelehrten Anzeiger*, 1870, p. 801-824). Mais il fallut bien des années encore avant qu'une sorte de courant entraînât les chercheurs vers cette source abondante des chaînes exégétiques.

C'est à Wendland et à Cohn que nous devons d'avoir repris l'exploitation méthodique de nos collections : leur exemple a montré ce qu'elles pouvaient donner, si on les interrogeait judicieusement (voir ci-dessous Genèse-Octateuque, col. 1104).

Le premier travail à faire était de dresser des catalogues des chaînes. Un premier essai dans cette voie fut réalisé par Preuschen (*Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius. I, Die Ueberlieferung und der Bestand*, p. 835-842). H. Lietzmann, dans une petite étude bien menée (*Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung*, 1897), après une rapide esquisse sur les chaînes imprimées, donnait un essai de classement des chaînes parisiennes par péricopes choisies sur différents textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'était l'amorce d'un travail plus développé qui devait paraître quelques années plus tard : *Catenarum græcarum Catalogus. Composuerunt Georgius* KARO *et Iohannes* LIETZMANN dans *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenchaften zu Göttingen*, 1902, *Philologische-Historische Klasse*, Hefte 1, 3, 5. Il devait être complété, par une étude sur les manuscrits de chaînes des bibliothèques d'Espagne due à Michel Faulhaber (*Biblische Zeitschrift*, 1903, p. 151-159, 246-255, 351-371).

A ces travaux généraux, il faut ajouter, pour avoir à tout le moins une idée du matériel manuscrit, quelques ouvrages d'un usage constant. D'abord le catalogue des manuscrits grecs de l'Ancien Testament de A. Rahlfs (*Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Bd. 2, Berlin, 1914), ensuite les deux catalogues désormais classiques de manuscrits du Nouveau Testament de Grégory et de von Soden.

Nous serions injustes si nous ne mentionnions pas, au début de ces pages les études, chapitres de volumes ou articles parus à la fin du siècle dernier ou plus récemment sur la question des chaînes en général. La plus ancienne esquisse est peut-être la plus pénétrante; nous voulons parler des excellentes pages de A. Ehrhard, dans la seconde édition de la *Geschichte der Byzantinischen Literatur* de Krumbacher, p. 206-216. Vers le même temps paraissait dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. iii, p. 755-767, un article *Catenen.* de G. Heinrici. Deux ans plus tard, dans le *Dictionnaire de la Bible*, Mgr Batiffol donnait (t. i, col. 482-487) quelques colonnes sur les *Chaînes bibliques*. On trouvera encore quelques généralités sur les chaînes dans M. Faulhaber, *Katenen und Katenenforschung*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. xviii, 1909, p. 383-395 ; J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, Paris, 1912, p. 11-29. Signalons enfin l'introduction donnée par L. Thomas (*Les collections anonymes de scolies grecques aux Évangiles*, Rome, 1912, t. i, p. 62-131).

m) *Conclusion*. — Les indications générales qui précèdent étaient indispensables. Nous avons dit ce qu'était le genre littéraire des chaînes, à quel modèle il se rattachait, comment se présentaient les manuscrits de chaînes et nommé quelques études ou instruments bibliographiques, dont il faut avoir la disposition avant de s'aventurer dans l'immense champ des catènes. Tous ne sont pas également indispensables et ils n'ont pas été tous dénombrés. Chemin faisant, nous indiquerons à chaque livre de l'Écriture les monographies ou publications de textes qui s'y rattachent. Il faudrait avoir dépouillé tous les catalogues de bibliothèques, et dans ces catalogues tous les manuscrits des textes bibliques qui comptent des scolies. Disons davantage encore : il faudrait avoir vu la plus grande partie des manuscrits contenant des commentaires suivis. Nous verrons, en effet, plusieurs cas de manuscrits imparfaitement décrits, pour le contenu desquels il semblerait qu'aucun doute ne soit possible, et qui se trouvent être en réalité des

chaînes exégétiques. Un exemple : le *Coislin gr. 113* est mentionné dans Rahlfs (*op. cit.*, p. 188) sous l'étiquette suivante : [fol]287a, *Thdt. et aliorum quæst. in Oct. Reg.* Le manuscrit n'est pas nommé dans la série des chaînes sur Oct.-Rois qui se trouve à la fin du volume, mais il est le premier indiqué parmi les témoins des *Quæstiones* de Théodoret sur ce groupe de livres (p. 380). Dans la monographie consacrée par M. Deconinck à la chaîne de l'Octateuque, dans le catalogue de Karo-Lietzmann, il n'est pas même mentionné. Et pourtant, c'est non seulement le plus ancien manuscrit des *Quæstiones* de Théodoret, mais encore notre plus ancienne chaîne sur le groupe Octateuque-Rois. Cet exemple n'est pas unique.

Il faut le dire et le répéter : le terrain des chaînes exégétiques est immense, les avenues en sont mal frayées; de façon générale, le matériel qu'on a publié doit être soigneusement revisé. On trouvera dans les colonnes qui suivent, pour tous les livres de l'Écriture les raisons qui motivent ce verdict d'apparence sévère. Ce n'est pas le plaisir facile de dire du mal des devanciers qui nous en inspire les termes, c'est au contraire le désir bien net de démontrer que nos collections méritent qu'on les étudie avec méthode. Si tant d'amertume, si tant de dégoût se sont quelquefois manifestés vis-à-vis des chaînes, c'est qu'on s'est trouvé en face d'éditions défectueuses ou en présence de mauvaises chaînes, car il y en a de mauvaises et de négligeables : ce sont celles-là qui ont été, le plus souvent, imprimées. Il est arrivé aussi que le bon grain se mêlant fréquemment à l'ivraie, dans l'impossibilité où l'on était de les séparer, l'idée a pu venir de regarder comme du temps perdu d'examiner avec précaution l'apport des chaînes exégétiques.

Les chercheurs qui depuis Gallandi jusqu'à Mai ou Pitra, sans oublier les noms plus récents, ont pénétré à l'intérieur de cette épaisse forêt que sont les chaînes, sont revenus chargés de dépouilles, mais un examen attentif démontre qu'ils ont, somme toute, fréquemment peiné à contretemps et emmagasiné beaucoup de richesses illusoires. Ce qui les a trompés, c'est de s'être fiés, sans plus de contrôle, aux lemmes de tous les manuscrits qui leur tombaient sous la main; c'est d'avoir recherché et cueilli avant tout des fragments d'Origène, de Théodore de Mopsueste, d'Eusèbe ou de Photius ou de tant d'autres sans avoir vérifié quelle source les donnait. Il leur a suffi de trouver le nom ou l'abréviation du nom de Théodore, de Chrysostome, — nous citons au hasard — pour croire qu'ils avaient de nouveaux textes de ces auteurs, et qu'il était utile de les publier. Ils ont accumulé les fragments ou les nouveaux commentaires ainsi découverts — plusieurs de ces nouveaux commentaires n'étant d'ailleurs bien souvent que des chaînes sans lemmes — jusqu'à en faire d'importants volumes, et malgré tout cet effort, l'histoire de l'exégèse n'a guère avancé. Ou bien encore ils se sont trompés sur la lecture des sigles, et ont enrichi un auteur du bien d'un autre; le dernier exemple de cette méprise nous est fourni dans une collection pour laquelle on pouvait croire que ne se renouvelleraient pas les erreurs du passé : Brooke et Preuschen ont publié sous le nom d'Origène certains fragments d'exégèse du Quatrième Évangile qui reviennent à Théodore de Mopsueste ou à Photius.

Il y aurait là de quoi décourager les meilleures volontés et de quoi donner des arguments contre l'étude des chaînes. A coup sûr, celui qui voudrait tout simplement faire une collection de fragments d'un auteur donné en prenant à la suite tous les morceaux que mettent à son compte les différents manuscrits, aurait de quoi faire rapidement un gros volume et la matière de copieuses dissertations; le résultat final serait vraisemblablement celui auquel aboutirent les compilateurs précédents : des textes inauthentiques et négligeables dont la masse ne ferait qu'embarrasser un terrain déjà fort encombré. C'est à des esprits de ce genre que pourrait revenir, bien plus justement qu'à nos caténistes, le reproche de compilateurs sans expérience ou de copistes maladroits.

Il faut donc changer de méthode. Une idée doit dominer celui qui s'engage dans l'étude des chaînes : le détachement absolu vis-à-vis du résultat final des recherches. C'est-à-dire qu'il faut étudier une collection pour elle-même, sans se préoccuper de ce qu'elle pourra donner, bannir *a priori* le dessein de retrouver l'œuvre d'un auteur quelconque. Il faut refaire les étapes des collections, refaire le travail des caténistes, retrouver le fil de leurs compilations, demeurer — provisoirement — indifférent au contenu des textes qu'on a devant soi.

Pratiquement, il sera nécessaire de voir assez grand et de ne pas s'effrayer devant des champs aux vastes étendues. Nous entendons par là qu'il ne faut pas se limiter à un auteur — nous l'avons déjà dit — ni même à une classe ou à un type de manuscrits sur tel livre donné de l'Écriture. Il est nécessaire pour arriver à de sérieux résultats de prendre, par exemple, toutes les chaînes sur Job, toutes les chaînes sur saint Jean. C'est en opérant sur de beaux ensembles qu'on peut découvrir le lien qui tient toutes ces scolies, refaire l'histoire de leur développement et retracer les vicissitudes de leur existence. Il est nécessaire d'analyser complètement certains types de chaînes, de donner un peu partout des coups de sonde; de cette manière apparaîtront peu à peu les dépendances, les affinités; par là également, on se rendra compte de la vie des textes à travers les différentes combinaisons où ils se sont trouvés successivement adaptés. Nous pouvons affirmer que toutes les chaînes se prêtent à ces analyses, que pour toutes il est possible d'aller jusqu'au roc à partir duquel elles sont édifiées; les plus compliquées — celles des Psaumes, par exemple — se laissent finalement pénétrer et dépouiller des éléments ou couches successives ajoutées par la suite des compilateurs. Mais pour chacune, il faut s'attacher avec passion à pénétrer le secret de son économie. Nous disons pour chacune, car la clef qui ouvre l'une demeure inopérante pour les autres.

Grâce à ces travaux d'approche désintéressés dont tout l'effort portera à reconnaître une bonne fois la technique du scoliaste, peu à peu, souvent même d'un seul coup, le riche trésor se découvrira. Il est immense. Saint Jean Chrysostome mis à part, et encore faut-il faire d'importantes réserves, il n'y a guère de noms parmi les écrivains grecs anciens qui ne soient intéressés à l'exploitation de nos chaînes. Depuis Philon jusqu'à Photius, c'est dans les chaînes que s'est conservée la plus considérable et, disons-le, la meilleure partie de l'exégèse grecque. Et ce ne sont pas seulement des fragments épars ou quelques bribes dispersées que nous avons rencontrées; ce sont quelquefois, souvent même, des textes dont l'ampleur égale ou presque celle de commentaires entiers. Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Diodore, Théodore de Mopsueste, Hésychius de Jérusalem et tant d'autres exégètes de toute école demeurent là. Nous nommons quelques-uns de ceux qui furent par leurs tendances ou leur personnalité des chefs de file, ceux qui représentent avec le plus de relief les divers moments de la pensée chrétienne au contact des lettres inspirées.

Quand elles ne nous restitueront pas, dans leur teneur plus ou moins intégrale, les interprétations des anciens, les citations des chaînes auront cependant encore une grande utilité. Grâce à elles, il sera donné d'identifier et de restituer à leurs vrais auteurs des

œuvres qui gisaient inédites ou mises sous de faux noms dans les textes imprimés. Ailleurs ce sont des fragments d'ouvrages dogmatiques qui reviendront à jour. Ce sont des auteurs dont on avait cru disparu l'héritage littéraire, quelquefois des noms presque inconnus à l'époque contemporaine qui pourront revivre. L'œuvre exégétique d'un Théodore de Mopsueste pourra, en partie, être reconstituée et de même celle d'Apollinaire, parmi les hérétiques ou les suspects; ailleurs des commentaires authentiques pourront être utilement corrigés ou même complétés.

C'est donc une de nos meilleures sources d'information sur la pensée de l'antiquité chrétienne qui demeure cachée dans les chaînes et pour ainsi dire méconnue. Tant que cette source n'aura pas été exploitée méthodiquement, il est inutile de songer à aller plus loin. Ce que nous exprimons, d'autres l'ont dit sous une forme ou sous une autre. L'Académie de Berlin, quand elle s'est décidée à refaire le *Corpus* des œuvres des Pères grecs des trois premiers siècles, a nettement reconnu que le dépouillement des chaînes était une besogne préliminaires indispensable. Mais il ne semble guère que le travail ait beaucoup avancé depuis trente ans. L'analyse de deux chaînes (les *Vat. gr. 762* et *1802*) relatives l'une à saint Paul, l'autre aux Proverbes ne peut être, en effet, considérée que comme un très petit commencement d'une besogne qui est extraordinairement étendue.

On a parlé d'entreprises collectives, de travaux d'approche, de centre où seraient rassemblées des photographies à la disposition des travailleurs. Les réalisations sont beaucoup plus difficiles que les élans de bonne volonté; jusqu'à ce jour, seuls des chercheurs isolés se sont aventurés dans le champ immense et touffu des chaînes exégétiques. Nous allons dire rapidement, dans les chapitres qui suivent, ce que nos recherches personnelles, les travaux de nos devanciers ou les études de quelques contemporains nous ont appris sur ce vaste sujet.

II. La chaîne sur l'Octateuque et les Rois. — *1. Vue d'ensemble.* — Le catalogue de Karo-Lietzmann divise en trois groupes les manuscrits grecs des chaînes sur ces livres de l'Écriture. Il semble bien que cette division soit destinée à devenir classique; les diverses études tentées jusqu'à ce jour, qu'il s'agisse d'essais sur l'Octateuque, ou simplement de dépouillement des chaînes pour la reconstitution de l'œuvre exégétique de tel ou tel auteur, laissent la même impression. Dès le VIe siècle les trois groupes étaient déjà formés, dans leurs grandes lignes à tout le moins.

La première famille est constituée par un seul manuscrit, le *Basileensis 1* (ancien B. VI. 18) du Xe siècle, qui contient une chaîne sur la Genèse et une partie de l'Exode (jusqu'à XIV, 31).

La seconde famille — limitée à la Genèse — est déjà mieux représentée. En premier lieu, vient le *Mosq. 385*, manuscrit du Xe siècle. Pour suppléer à ce codex qui a paru jusqu'à ce jour inaccessible, on peut consulter le *Barb. gr. 569* (ancien VI, 8), le *Matrit. 4673* et pour les trois premiers chapitres de la Genèse, le *Reg. gr. 7* : ces manuscrits appartiennent aux XVe-XVIe siècles. Il faut y ajouter, pensons-nous, le *Sinait. 2*(4), XIIe s., décrit par Beneševič-Uspenskij, *Catalogus codd. mss. græcorum qui in monasterio s. Catharinæ in monte Sina asservantur*, t. I, p. 3-7; mais certains morceaux donnés par cette chaîne sont étrangers à la famille II et se retrouvent, au contraire, dans la famille III.

La troisième classe de manuscrits est beaucoup plus riche. On la désigne généralement sous le nom de chaîne de Nicéphore ou *Catena Lipsiensis* (*CL*), en raison du nom de l'éditeur et du lieu de l'édition (voir ci-dessous col. 1102). Il est étonnant que les spécialistes qui se sont occupés de cette chaîne n'aient point eu idée de son origine : préoccupés de recueillir des extraits ou de découvrir les rapports de cette chaîne avec les autres, ils ont négligé de regarder avec quelque attention la formation du recueil. La dernier qui ait dit quelques mots des chaînes du groupe Octateuque-Rois, M. Rahlfs (*Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, Bd. 2, 1914, p. 377-378), nous donne pour l'ensemble de ces livres deux chaînes seulement, l'*Athen. Nat. Bibl. 43*, et le *Berolin., kgl. Bibl. Phill. 1405*, les autres manuscrits n'ayant que des parties de cet ensemble, beaucoup ne comprenant que la Genèse et l'Exode et, de ce livre aux Rois, toutes les divisions possibles se rencontrant. Il ne faut, à notre avis, tenir aucun compte de ces coupures de volumes. Les textes que nous présente cette troisième famille qu'ils soient complets ici, qu'ils aient là ou ailleurs quelques omissions, qu'ils se limitent à tel ou tel livre, forment un ensemble compact autour d'un bloc qui se retrouve partout le même, aisé à démêler de tous apports : les *Quæstiones* de Théodoret de la Genèse aux Rois. On sait que cet ouvrage de Théodoret a été édité d'après un ms. du XIIe siècle, le *Paris. 842* [édit. Schulze t. I, 1769, réimprimée dans *P. G.*, t. LXXX, col. 75-858; le texte est celui de l'édition de Sirmond parue en 1642, auquel on a ajouté des notes et des variantes]; dans l'édition, on lit quelques fragments de Diodore, de Théodore, d'Origène. Peut être n'existe-t-il pas un seul manuscrit parmi les 53 qu'énumère M. Rahlfs, p. 380-382, qui donne les *Quæstiones* sans y ajouter autre chose; que les auteurs soient nommés ou non, il est probable que tous les manuscrits sont interpolés. Ceci nous amène à dire quelques mots de la plus ancienne chaîne sur Octateuque-Rois, totalement négligée par les auteurs modernes. Cette vieille chaîne, est en même temps, le plus ancien ms. connu des *Quæstiones* de l'évêque de Cyr.

Le *Coislin grec 113* qui la contient est un magnifique volume du IXe siècle écrit sur deux colonnes. La première partie contient l'ouvrage de saint Cyrille sur les Prophètes. La dernière, celle qui nous intéresse pour l'instant, commence au fol. 287 : Θεοδωρήτου εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογήν. Cf. Rahlfs, *op. cit.*, p. 188. On y trouve les *Quæstiones* entremêlées de scolies, dont la plus grande partie revient à Diodore; les autres auteurs nommés sont Josèphe, Clément, Basile, les deux Grégoires, Eustathe, Eusèbe, Apollinaire, Théodore, Chrysostome, Sévérien, Acace, Isidore et Gennade. Pour Josué, Juges et Ruth, seul le texte de Théodoret est fourni. Avec le Ier livre des Rois la chaîne reprend autour du texte de Théodoret, malheureusement pour bientôt cesser; le manuscrit, en effet, est incomplet. Il cesse fol. 438 v°. avec la *Quæstio* ϰθ' = *P. G.*, t. LXXX, col. 556C4. Il serait hors de propos de donner ici des notes plus détaillées sur cet important témoin. Disons seulement qu'il fournit un nombre appréciable de nouvelles scolies, qu'il permet de débarrasser le texte de Théodoret de nombreuses interpolations. Qu'il nous suffise, en attendant de l'étudier en détail, de l'avoir signalé. C'est donc autour des *Quæstiones* que s'est formée la IIIe classe des chaînes sur Octateuque-Rois. Que l'on compare, si l'on veut, un manuscrit comme le *Vat. gr. 331* ou le *Coislin 7* qui contiennent Josué-IV Reg., à un manuscrit qui contient une chaîne sur l'Octateuque seul, on constate que là où les manuscrits se rencontrent (sur Josué et Ruth) ils concordent presque mot à mot. Peu importe qu'un texte soit déplacé ou un lemme omis. Ce qui reste inchangé, c'est le seul texte de Théodoret. Quand on ne trouvera plus d'auteurs cités, on aura toujours ce fonds qui demeurera jusqu'aux livres des Rois. Certains manuscrits, ne se termineront pas là; le *Coislin 8*, par

exemple, poursuivra le texte biblique jusqu'à la fin des Macchabées, mais s'il donnait encore sur les Rois le Commentaire des *Quæstiones* autour du texte sacré, depuis les Paralipomènes jusqu'à la fin, rien n'accompagnera plus ce texte. Tous les manuscrits que nous connaissons nous permettent de formuler ainsi nos remarques : la chaîne constituée, dans son premier état, par les *Quæstiones* de Théodoret, s'est enrichie progressivement. Très fournie d'extraits pour le Pentateuque, et particulièrement pour la Genèse, elle s'appauvrit pour ne plus laisser que sa première enveloppe; finalement, le texte biblique des derniers livres historiques est demeuré sans commentaire.

Une étude complète sur la chaîne Octateuque-Rois demanderait un examen à peu près complet des principaux manuscrits des *Quæstiones* de Théodoret. On y verrait comment le noyau primitif a été peu à peu augmenté de citations d'une autre provenance. Avant que cette enquête puisse être réalisée, il nous faut dire quelques mots de certains manuscrits de la IIIe classe des chaînes sur Octateuque-Rois. Nous ne les avons pas eus tous, bien loin de là, à notre disposition et ceux que nous avons entrevus n'ont été comparés que sur des passages choisis, savoir : Gen., I, 1; III, 6; IV, 25-27; XXIV, 19-22; XLIX, 1; Exode, III, 1-3. Les résultats de ces comparaisons ont établi que les manuscrits peuvent être groupés de la façon suivante. *a*) *Vat. gr. 746, 748, 1668, 383, 1684* (peut-être une copie du *1668*). A ce premier groupe se rattache l'Octateuque du Sérail de Constantinople, largement analysé par M. Uspensky (*Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. XII, Sofia, 1907, p. 37-96), et le *Coislin 7* pour Josué et Ruth. *b*) *Pal. gr. 203* et *Vat. gr. 747* qui pour les neuf dixièmes de leur contenu égalent le groupe *a*; ils s'en séparent cependant quelquefois : ainsi sur Exode III, le *Vat. gr. 747* a, en marge, trois extraits qui sont omis par le *Pal. gr. 203*. *c*.) le *Vat. gr. 1657* (ms. incomplet, la chaîne finissant à Gen., XV, 16). Comparé à *a*, ce manuscrit omet certains extraits et en ajoute d'autres. Ainsi, sur Gen., III, 6, une de ses additions se retrouve dans le *Vat. 1520* (ci-dessous *d*), une autre dans le *Barb. gr. 569*; la même constatation a été faite pour Gen., IV; peut-être faudrait-il le rapprocher du *Basileensis 1* dont il a été question plus haut. *d*) *Vat. gr. 1520*. Ce ms. comparé à *a* possède lui aussi des additions, mais il omet certains textes. On ne peut assimiler son contenu au *Paris.*, *B. N. 128* (Karo-Lietzmann, p. 11) puisque par rapport à celui-ci on constate les mêmes dispositions que par rapport à *a*. Les omissions, d'ailleurs, l'emportent de beaucoup sur les additions; peut-être est-ce un abrégé. *e*) *Paris. B. N. 128* et ses copies. Il faut noter cependant que quelques fragments se retrouvent dans le *Barb. 569*. *f*) *Athen. Nat. Bibl. 43* [voir ci-dessous *Nicéphore*]. *g*) *Monac. 9*. Ce manuscrit nous est connu par la publication de A. Buturas, *Symbolæ ad hermeneuticas catenas græcas e codice monacensi gr. IX*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. XCI, 1909, p. 248-277 et 407-435, et par Lindl, *Die oktateuchkatene des Procop von Gaza und die Septuaginta Forschung*, Munich, 1902, qui en a reproduit le fol. 32. *h*) *Barb. gr. 474*. Ce manuscrit a de nombreuses lacunes, mais là où nous pouvons contrôler son texte avec celui des autres témoins, il nous a paru égaler *a*, avec de nombreuses omissions cependant. *i*) *Burney. 34*. Autant qu'on en peut juger par les fragments qu'en ont donné Lagarde puis Achelis dans leurs éditions d'Hippolyte, ce ms. se distingue en ceci que non seulement il a de nombreuses additions, mais encore qu'il résume les textes parallèles que donnent les autres témoins.

Nous laissons de côté le *Reg. gr. 44* qui s'apparente au *Coislin gr. 193* (Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, p. 5, 6, 71). Pareillement, on peut négliger le *Pii II. 49* et l'*Ottob. gr. 357*. Le premier de ces mss. contient d'abord les *Quæstiones* de Théodoret puis des interprétations anagogiques de Cyrille et de Maxime; le second nous offre des extraits des *Quæstiones* et les mêmes interprétations anagogiques.

Ce classement, on le pense bien, ne peut être que provisoire : il n'a été tenu compte que des manuscrits qui ont été accessibles soit directement, soit par des analyses, soit par des reproductions partielles. Nous le répétons, tant qu'on n'aura pas examiné de près les manuscrits des *Quæstiones* de Théodoret, l'ordre de tous ces manuscrits cités comme représentant une IIIe famille des chaînes Genèse-Rois, sera impossible à établir définitivement.

Tel est, en gros, l'état de nos témoins. Peut-on pousser plus avant le travail de classification? On pourrait être tenté de voir dans le *Basil. 1* (fam. I) une adaptation d'éléments pris aux deux autres familles. M. Deconinck qui a étudié son contenu avec détail, a été frappé de ce qu'une grande partie des scolies données par ce manuscrit se retrouvait à la fois, soit dans les deux autres familles, soit ici dans l'une et ailleurs dans l'autre. Selon lui, inutile de faire remonter l'original du *Basileensis* à un fonds commun à trois familles, fonds hypothétique d'ailleurs : il dérive tout simplement des deux autres familles déjà constituées. Il ne faut pas cependant, et M. Deconinck l'a fait remarquer, presser trop cette donnée générale. S'il est notoire, en effet, que le plus souvent, le *Basileensis* semble emprunter aux autres familles, il faut, à côté de cela, retenir qu'il a parfois des extraits qu'on chercherait vainement ailleurs; il suffit de parcourir les fragments d'Hippolyte édités par Achelis pour voir combien notre témoin s'éloigne des deux autres groupes. Seule, une analyse complète du ms. permettrait de le classer nettement. En attendant, les notes prises par M. Deconinck (p. 39-53) nous invitent à attacher peu d'importance à son contenu et de foi à ses lemmes; je n'en veux donner qu'un exemple : deux fragments mis au compte de Sevère (Deconinck, p. 52 : οὕτω μοι νόει... et εἰ δὴ καὶ τἄλλα) .. appartiennent à Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLIV, col. 137 A 9-C 3.

II, LES CHAINES IMPRIMÉES. — La Chaîne de Nicéphore : Σειρα ενος και πεντηκοντα υπομνηματιστων εις την οκτατευχον και τα των βασιλειων ηδη πρωτον τυποις εκδοθεισα αξιωσει μεν του ευσεβεστατου και γαληνοτατου ηγεμονος πασης Ουγκροβλαχιας κυριου Γρηγοριου Αλεξανδρου Γκικα επιμελεια δε Νικηφορου ιερομοναχου του θεοτοκου.,. ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόπφ Ἔτει αψοβ-γ. Cette édition repose sur trois manuscrits. Le premier d'entre eux, celui qui fournit ce qu'on peut appeler la trame ou le *fundus*, est l'*Athen. Nat. Bibl. 43* (XI s.); le second, *Lond. Archiepisc. Libr. 1214* (a. 1103), ne contient que Lev.-Ruth; en dehors de ces deux mss., Nicéphore puisait dans le *Monac. gr. 358* (IX s.) de nombreux fragments de Procope. Cf. Rahlfs, *Theolog. Literaturzeit.*, t. XXXVIII, 1913, p. 476, et t. XXXIX, 1914, p. 92. Le travail de Nicéphore est un modèle de scrupuleuse loyauté. L'éditeur en effet, ne s'est pas contenté d'envoyer à l'impression des copies brutales de manuscrits. Souvent, il indique en note la référence aux passages parallèles des Pères et s'il ne la trouve pas, il le fait savoir. De plus, quand il croit bon de corriger les lemmes des manuscrits, le lecteur en est averti, puisque Nicéphore, en ce cas là, ajoute un astérisque devant le lemme substitué; enfin s'il ajoute quelque scolie qui ne vienne point des deux premiers mss. indiqués ci-dessus, il met deux astérisques. Nous aurons souvent à parler de son édition. Quand, pour plus de commodité, nous dirons

Nicéphore ou CL, il est entendu que nous n'entendrons viser que le fonds de la chaîne, et non les additions précédées d'astérisques.

Chaînes latines. — Trois chaînes latines avaient précédé l'édition de Nicéphore. La première est celle de Lippomano, *Catena in Genesim ex authoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta, iisque partim Græcis, partim Latinis, connexa, authore Aloysio* LIPPOMANO *Metonensi episcopo coadiutore Veronensi.* Parisiis, MDXLVI. On en trouvera une analyse sommaire dans Fabricius-Harless, t. VIII, p. 642-645. Il existe également une chaîne de Lippomano sur l'Exode éditée à Paris en 1550 et à Lyon en 1567.

La seconde est due à F. Zephyrus, *Catena græcorum Patrum in pentateuchum*, Florence, MDXLVII et Cologne, MDLXXIII. L'auteur avertissait qu'il n'avait pas entendu faire une traduction serrée, mais plutôt une adaptation. Sur les éditions et le contenu, cf. Fabric.-Harl., t. VIII, p. 639-642.

La troisième, due à Aloysius Novarinus, parut à Vérone en 1647, *Aloysii* NOVARINI... *variorum opusculorum tomus alter — in quo... Catena in Genesim ex græcis patribus contexta latina veste donata.* Sur la place à donner à cette chaîne, cf. Deconinck, *op. cit.*, p. 7-10.

La question de Procope. — Il faut, avant de dire quelques mots des commentateurs, parler de Procope. Rhéteur fameux, il illustra l'école de Gaza durant le premier tiers du VIe siècle. Cf. Krumbacher [Ehrhard] *Gesch. d. Byz. Lit.*, 2e édit., p. 125-127. Il nous est parvenu sous son nom un commentaire de l'Octateuque. La première édition que nous en ayons est une traduction exécutée au milieu du XVIe siècle par Clauser, d'après le *Monac. gr. 358*, celui-là même d'où Nicéphore a extrait les fragments de Procope qu'il ajoutait aux données de l'*Athen. 43.* (Titre de l'édition de Clauser, dans Rahlfs, *op. cit.*, p. 155). Au XIXe siècle, le card. Mai tirait du *Vat. 1441* (XVIe s.) un certain nombre de morceaux grecs (*Classici auctores e. Vat. codd.*, t. VI, 1834, p. 1-347); on les retrouvera, à côté de la traduction de Clauser, au t. LXXXVII de Migne. Le commentaire grec complet ne va pas au delà du chapitre XVIII, mais on retrouve un peu partout des fragments grecs importants. Voir la liste des manuscrits donnée par Rahlfs, *op. cit.*, p. 379-380.

Au début de son œuvre, Procope nous avertit que son activité s'est livrée à deux travaux sur l'Octateuque. Le premier de ces travaux, avait consisté à rassembler à la suite des exégèses des Pères et de quelques auteurs sur l'Octateuque; ces interprétations étaient tirées soit de commentaires soit d'autres ouvrages, les textes étant cités dans leur teneur originale. Mais l'auteur s'aperçut qu'au point de vue de la logique, pareille méthode exposait à des redites et à une masse de volumes peu pratique. Il prendra donc, ajoute-t-il, le parti suivant : quand tous les auteurs s'accordent, il mentionnera le fait. Pour le reste, il s'arrangera de façon à composer un seul bloc d'exégèse, une sorte de commentaire résumé où se rencontrera le bien de chacun, cf. ci-dessus, col. 1087.

De la première étape du travail où les explications des Pères se trouvaient citées dans leur intégrité — ce travail constituant, à vrai dire, les ἐκλογαὶ de Procope — rien n'est parvenu jusqu'à nous. Les *Eclogæ* étaient passées sous les yeux de Photius, : ἐξηγητικαὶ σχολαὶ εἴς τε τὴν ὀκτάτευχον τῶν παλαιῶν γραμμάτων καὶ εἰς τὰς βασιλείας καὶ δὴ καὶ τὰ παραλειπόμενα. Il les caractérise brièvement, (cod. *206*, *P. G.*, t. CIII, col.676). Ce que nous possédons, c'est l'ἐπιτομὴ ἐκλογῶν où la part de Procope auteur n'est guère représentée que par le lien nécessaire qu'il a dû créer pour mettre en un corps d'exégèse la pensée qu'il empruntait aux auteurs résumés par lui. Comment s'est-il comporté vis-à-vis des textes qu'il collectionnait et résumait dans son *Epitome?* c'est ce qu'il faut dire brièvement. Mai, à qui, en dépit des critiques nécessaires, il faut bien reconnaître de précieuses qualités de chercheur, avait été frappé des ressemblances qui existaient entre tels passages du commentaire ou *Epitome* de Procope et les extraits des Pères donnés dans la chaîne de Nicéphore; souvent il renvoyait à ces textes. Mais, je crois bien que c'est la recherche des fragments de Philon qui a amené tout d'abord les auteurs modernes à l'étude des sources de Procope. Rendel-Harris, dans son édition des *Fragments of Philo*, Cambridge, 1886, renvoyait plus d'une fois aux textes parallèles donnés par Nicéphore. Wendland alla plus loin; du parallélisme ou mieux de l'accord constaté à plus d'une reprise entre Nicéphore et Procope, surtout à propos des *Quæstiones* de Philon et de la *Vita Moysis*, il concluait que la chaîne de Nicéphore nous avait conservé une bonne partie des ἐκλογαὶ elles-mêmes. (*Neuendeckte Fragmente Philos*, Berlin, 1891, p. VIII-IX). L. Cohn poussa plus avant encore la proposition de Wendland et parla d'identification (*Zur indirekten Ueberlieferung Philos.*, dans *Jahrb. f. prot. Theol.*, Bd., 18, 1892, p. 478. Cette thèse fut combattue par Eisenhofer qui a rendu le très grand service de rechercher presque ligne par ligne les sources de Procope comparées à Nicéphore et aux textes de la tradition directe, et s'est trouvé à même de relever des divergences entre l'*Epitome* et Nicéphore (*Procopius von Gaza, ein literar-historische Studie...*, Fribourg, 1897). L'impression qui se dégage de ce travail n'est pas autre que celle donnée par Procope lui-même dans son prologue : de nombreux auteurs cités à la suite ont été quelquefois cités intégralement, le plus souvent résumés et adaptés à une exégèse continue. Mais il est impossible d'assimiler la chaîne de Nicéphore aux ἐκλογαὶ de Procope; il y a parenté, il n'y a pas identité.

La chaîne de Nicéphore ainsi écartée — c'est-à-dire tous les témoins de la famille III — puisqu'on voulait retrouver les ἐκλογαί, il fallait sonder les manuscrits des deux autres familles. On n'y a point manqué. M. Lindl, *op. cit.*, a cru les avoir identifiées avec le ms. de Bâle déjà cité (famille I). Mais son examen portait sur une base trop restreinte (Gen., II, 8-9). Le jugement d'ensemble était trop faiblement appuyé, surtout pour permettre à M. Lindl de proposer une équation : ἐκλογαι = *Basil. 1* = Nicéphore. M. Deconinck me paraît avoir définitivement établi que les ἐκλογαὶ n'étaient pas non plus à rechercher, dans la forme où l'on prétendait les retrouver, dans ce *Basilensis* (*op. cit.*, p. 67-70).

Une seule hypothèse reste donc : assimiler les ἐκλογαὶ au *Barb. 569* et autres manuscrits de la famille II. Nous ne la tenterons pas. Mais une analyse un peu sommaire de ce manuscrit permet de formuler quelques remarques. En parcourant les colonnes où M. Eisenhofer a recherché avec beaucoup de patience les sources de Procope, d'après le fonds de la chaîne de Nicéphore et quelques auteurs dont il nous reste des interprétations sur Octateuque-Rois, on se rend compte que pour beaucoup de textes cités par Procope, M. Eisenhofer, n'a pas trouvé d'où ils venaient. Peut-être ne s'est-il pas assez souvenu des paroles de Procope qui disait avoir puisé ailleurs que dans des commentaires à l'Octateuque. Il fallait donc élargir le champ d'investigations. Or, le *Barb. 569* permet de retrouver bon nombre des sources exploitées par Procope; grâce à lui, nous pouvons identifier une série importante de passages de l'*epitome* des *Eclogæ*, et par suite des ἐκλογαί, pour lesquels on ne trouvait aucun parallèle ni dans les commentaires ni dans la chaîne de Nicéphore. Ainsi, par exemple, Nicéphore ne cite pas Eusèbe de Rome, alors que le texte mis à son compte

figure dans Procope (voir ci-dessous col. 1109). Ailleurs, un fragment mis dans le *Barb. 569* sous le double lemme Θεοδώρου-Σευήρου, se retrouve presque mot à mot dans Procope et nous croyons qu'il faut le restituer à Théodore. De même, on retrouve cités dans leur intégrité deux passages de la lettre de Basile à Optimos, également inconnus de Nicéphore, deux fragments d'Épiphane, un d'Éphrem, quelques-uns de Théodore ou d'Acace et beaucoup d'autres encore. Tout cela confirme l'opinion d'Eisenhofer que les ἐκλογαὶ ne sauraient être identifiées à Nicéphore. Et comme d'autre part, on pourrait trouver de nombreux passages qui sont dans Nicéphore et dans Procope, mais non dans le *Barb. 569*, il en résulte qu'aux trois types de chaînes déjà connues, il faut ajouter un quatrième groupe : celui de Procope, qui participe un peu des trois, mais ne s'identifie avec aucun. Ici, il reproduit intégralement ses sources, là il les résume : ailleurs, vraisemblablement, il a des textes qu'on chercherait vainement dans les autres témoins.

Peut-on après ces rapides analyses et avant de dire quelques mots sur les auteurs cités — le temps ne nous a pas permis d'examiner leurs extraits au delà de la Genèse — tenter une histoire des chaînes sur l'Octateuque-Rois? Le fonds commun, non pas seulement du type de Nicéphore, mais de tous les groupes y compris Procope, ce sont les *Quæstiones* de Théodoret, sur lesquelles les caténistes, qu'ils en aient ou non respecté le texte, ont peu à peu et sans puiser à un fonds commun, ajouté et arrangé leurs scolies. Il semble bien que dès le début du VI[e] siècle, toutes les chaînes étaient déjà constituées. Une étude plus approfondie tendra à définir les étapes de ces chaînes, les sources des caténistes, et aussi chemin faisant, à déterminer ce qui nous reste des ἐκλογαὶ dans le commentaire de Procope.

III. AUTEURS CITÉS. — *Philon.* — C'est, nous l'avons dit, par la recherche des fragments de Philon qu'a été amorcée l'étude des sources de Procope et tentée la restitution des *Eclogæ*. Les extraits de Philon se retrouvent sous les lemmes Φίλων, Φίλων ὁ ἑβραῖος et beaucoup, vraisemblablement sont à découvrir soit sous des noms d'emprunt soit sous des anonymes. Les citations de Nicéphore et de sa famille aussi bien que celles du *Barberini 569*, correspondent pour leur majeure partie aux questions sur la Genèse dont nous devons le texte à une traduction arménienne d'Aucher, *Philonis Judæi paralipomena armena, videlicet quatuor in Genesim, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsone, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abrahamo apparentibus; opera hactenus inedita, ex armena versione antiquissima ab ipso originali textu græco ad verbum stricte exequuta sæculo V, nunc primum in latinum fideliter translata a J. B. AUCHER*, Venetiis, typis cœnobii Armenorum, 1826, in-4°.

A ce même ouvrage appartiennent également les citations données par ces deux chaînes sous le lemme Φίλωνος ἐπισκόπου. Il est même à remarquer que parfois, les fragments Φίλωνος ἐπισκόπου du *Barb. 569* se retrouvent dans le type de Nicéphore précédés du nom Φίλωνος; par exemple sur VII, 11 = *Quæstiones*, 17, Rendel-Harris, *op. cit.*, p. 22; sur XXV, 29-31 = § 168-172, Rendel-Harris, p. 39-40. Ailleurs le *Barb.* divise en deux parties, une citation sur XVII, 13 sq. que la famille III donne sous le nom de Philon l'Hébreu, attribuant la première à Philon, la seconde à Eusèbe. En outre, notons que le *Barb. 569* contient beaucoup moins de citations que Nicéphore. Enfin, la plus grande partie de toutes ces citations, quelle que soit l'épithète donnée à Philon, se retrouvent ici démarquées, là citées intégralement, dans l'*epitome* ou commentaire de Procope. C'est un premier point acquis pour la reconstitution des *Eclogæ*.

Josèphe. — Deux extraits dans les chaînes, l'un sur XVII, 24 sq. dans *Barb. 569*, fol. 134 : Nicéphore, p. 231; l'autre sur XXV, 4 se retrouve dans Procope, col. 405 A.

Un Hébreu. — Le premier texte que nous rencontrons précédé de ce lemme est relatif à Gen., II, 6. La première partie est mise dans le *Barb. 569*, fol. 35 v°, sous le nom d'*Eusèbe évêque*; on en retrouve les termes dans Procope, col. 556 A. Les autres commentent Genèse, X, 18-21; XXII, 4; XLVI, 30; XLIX, 1. Zephyrus cite à différentes reprises *Rabbi Moses*, mais les textes qu'il lui attribue diffèrent de ceux que les familles II et III attribuent à l'Hébreu.

Irénée. — A diverses reprises, saint Irénée est nommé dans les chaînes sur l'Octateuque. La première citation (Gen., II, 7) donnée par le *Vat. gr. 423*, fol. 403, 404 sous le titre : Εἰρηναίου λουγδούνων ἐκ τῶν εἰς γένεσιν, est tirée de l'*Adv. hæreses*, V, XII, 2 (Harvey, p. 350-351); cf. Pitra, *Anal. sac.*, t. II, p. 205-206; on la retrouve dans Procope, col. 153 C 8—156 A 4. La seconde, sur Gen., XIX, 33 = *Adv. hær.*, IV, XLVIII, 1 (Harvey, t. II, p. 252). La troisième, sur Gen., XXII, 1, = *Adv. haer*, IV, X, 1 (Harvey, t. II, p. 156-157). D'autres textes relatifs aux Nombres, aux Juges et aux Rois ont été recueillis par Combefis (*Bibliothecæ Græcorum Patrum Auctuarium novissimum*... Parisiis, MDCLXXVI, p. 298-300) et par Pitra, *Anal. Sac.*, t. II, p. 194.

Méliton de Sardes. — Origène a cité Méliton dans ses scolies *in Genesim* (*P. G.*, t. XII, col. 93 A, sur Gen., I, 20) et Eusèbe, *H. E.*, V, XVI, mentionne un ouvrage de Méliton περὶ πλάσεως.

Les quelques fragments que nous donnent sous son nom les chaînes de la Genèse sont relatifs au sacrifice d'Abraham et ont été publiés à différentes reprises, (Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. I, p. 122-124; *P. G.*, t. V, col. 1215-1218; Otto, *Corpus Apologetarum*, t. IX, p. 416; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. II, p. LXIII-LXIV, d'après les *Paris. 128, 129, 130, 131*). L'un des fragments est omis par le *Barb. 569*. Quant au dernier : τὸ χατεχόμενος-βάπτισμα, il est d'une authenticité douteuse. L'ensemble se retrouve un peu démarqué dans Procope, col. 390 A, 391 A. A ces citations, il faut joindre un morceau du περὶ λουτροῦ, donné par une sorte d'extrait de chaîne sur quelques versets des chapitres II et III de la Genèse, le *Vatic. gr. 2022*, fol. 288 v° : Μελήτονος ἐπισκόπου σαρδέων περὶ λουτροῦ (*Anal. sac.*, t. II, p. 3-5). Sur les extraits de Méliton, cf. Mercati, *Symbolæ Melitonianæ*, dans *Theolog. Quart.*, t. LXXVI, 1894, p. 597-600.

Clément d'Alexandrie. — Nous ne trouvons point le nom de Clément, mais dans un fragment d'Acace sur III, 21 (Nicéphore, p. 101), la fin du III[e] livre des *Stromates* (III, 90) est citée; cf. Stählin, t. II, p. 239; Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 29.

Origène. — Avant de parler de l'œuvre exégétique d'Origène sur les premiers livres de la sainte Écriture, il nous faut dire un mot des genres littéraires que pratiqua le savant alexandrin. S. Jérôme, *Præf. in Eezch.*, *P. G.*, t. XIII, col. 665; édit. Bæhrens, p. 318, nous en avertit en ces termes : *Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia : primum ejus opus excerpta, quæ græce σχόλια nuncupantur... secundum homileticum genus... tertium quod ipse inscripsit* τόμους, *nos volumina possumus nuncupare.* On comprend aisément à quoi répond l'*homileticum genus*; les tomes devaient être ce que nous appelons les *Commentaires* (cf. Préface de la traduction du περὶ Ἀρχῶν, par Rufin dans la collection des lettres de saint Jérôme, *Epist.*, LXXX, 2, édit. Hilberg, I, 2, p. 103). Reste à expliquer ce que signifient les σχόλια. Ce troisième terme semble avoir d'autres équivalents. Jérôme, parlant de l'œuvre origénienne sur Isaïe, la divise en *volumina*, *homiliæ* et σημειώσεις (*P. L.*, t. XXIV,

col. 21). Ailleurs, à propos des Psaumes, il dit que les interprétations données par Origène sur ce livre se divisent en *enchiridion, tomi, homiliæ* (D. Morin, *Analecta Maredsolana*, t. III, 1, 1895, p. 1-2). Ailleurs encore, il nomme *in Exodum excerpta; excerpta in Psalmos... excerpta in partes quasdam Johannis* (*Epist.*, XXXIII, édit. Hilberg, p. 255). Les trois termes *excerpta*, σημειώσεις, σχόλια semblent donc identiques. Enfin, on a cité la remarque d'un copiste du xe siècle qui reproduisait une interprétation d'Origène sur Gen., V, 24, et la faisait précéder de ces mots : ἐν τοῖς εἰς τὴν γένεσιν σχολίοις οὕτως αὐτολέξει φησίν. (V. der Goltz, *Ein textkritischer Arbeit des 10 bzw 6 Iahrhunderts*, Leipzig, 1899, *Texte und Untersuchungen*, t. XVII, p. 87. Cf. *Theolog. Literaturzeitung*, 1900, p. 613).

Nous n'avons pas à parler ici des homélies ni des commentaires, mais seulement des scolies. Il en existe plusieurs recueils. L'édition qu'on trouve au tome XII de la Patrologie (col. 92-145) sous le titre Ὠριγένους εἰς τὴν γένεσιν ἐκλογαί, est tirée de diverses sources : deux manuscrits de la Bibliothèque du Roi, dont le *B. N. 128* (famille III), des notes ramassées par Combefis, *ex catena romana Monspeliensi*, et quelques autres fragments dont l'origine est indiquée dans les notes. Il est à noter que les extraits de la *catena Monspeliensis* sont les mêmes que ceux du *Barb. 569*; quant aux autres, on peut dire que là où ils se rencontrent, ils concordent; pour le reste, ils se complètent. Remarquons aussi, et nous vérifierons souvent le même fait, que ces extraits de chaînes, ne se laissent identifier ni avec les extraits du tome III que donne Eusèbe (*H. E.*, III, I; *P. G.*, t. XII, col. 92), ni avec ceux qui ont été recueillis dans la Philocalie (*P. G.*, t. XII, col. 88-89) ni — sauf pour le passage relatif à la construction de l'arche (*P. G.*, t. XII, col. 161-168) — avec la traduction des homélies faite par Rufin (*P. G.*, t. XII, col. 145-262).

Les colonnes 11-16 du tome XVII de la Patrologie de Migne, renferment une nouvelle série des scolies rassemblées par Gallandi d'après deux manuscrits de Venise, les *Marc. 15* et *554*. La première d'entre ces scolies (Gen., VII, 5) se retrouve dans Théodoret (*P. G.*, t. LXXX, col. 152-3), les six autres appartiennent à la famille III (Nicéphore); leur contenu se retrouve dans plusieurs manuscrits de cette famille, le *Vat. 746*, par exemple. Enfin, le cardinal Pitra, *Anal. sacr.*, t. II, p. 352-353, après avoir donné une liste des chaînes romaines sur l'Octateuque a édité sous le nom d'Origène quatre fragments; deux d'entre eux présentent un texte identique à celui qu'éditait de la Rue (sur Gen., I, 26 et XLIV, 1-2; *P. G.*, t. XII, col. 93 et 140 A), le troisième commente Gen., XV, 10; le dernier (XXVII, 28) est un résumé de l'extrait de la *catena Monspeliensis* donné par *P. G.*, t. XII, col. 124 AB.

Denys d'Alexandrie.— Le premier extrait que nous rencontrons sous son nom (*Barb. 569*, fol. 42) se lit également dans Anastase le Sinaïte (*Quæst. in Gen.*, II,8-9), d'où l'a tiré Feltoe, *Dionysius of Alexandria*, p. 199-200. Cité à peu près intégralement dans Procope, col. 157 B 8 — C 2, il se retrouve un peu plus long dans le *Vat. gr. 423*, fol. 224-224 v°, sous ce titre : Διονυσίου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ κατὰ Ὠριγένους λόγου περὶ παραδείσου. Le second extrait est tiré du *Vat. gr. 2022*. et a été imprimé par Pitra, *Anal. Sac.*, t. III, p. 597, et Feltoe, *op. cit.*, p. 228-229. Un troisième fragment inscrit au dos du rouleau de Josué (*Pal. gr. 431, A*) par une main du XIIIe siècle a été reproduit par Pitra, *Anal. sac.*, t. III, p. 598, et Feltoe, p. 259-260.

Pierre d'Alexandrie. — Pitra a édité sous son nom (*Anal. Sac.*, t. III, p. 599) un petit fragment tiré du *Reg. gr. 7*; on le retrouve dans le *Barb. gr. 569*, fol. 39.

Méthode d'Olympe. — Le *Barb. 569* contient six fragments attribués à Méthode, évêque, ou Méthode, évêque et martyr. Le premier (sur Gen., II, 7) donné par Nicéphore, p. 63, au compte de Théodore, se retrouve, à peu près mot à mot dans le *De resurrectione*, I, 35 (édit. Bonwetsch, p. 273-274); les trois suivants, relatifs à ce même verset appartiennent au même ouvrage de Méthode, I, 36-38 (Bonwetsch, p. 276-280). Le cinquième (Gen., III, 19) donné par le *Barb. 569*, fol. 72 v°, reste à identifier. Le sixième (Gen., II, 29) dont une partie a été éditée par Pitra, *Anal. sac.*, t. III, p. 611, d'après le *Reg. gr. 7*. (et non *6*) pourrait bien appartenir au *Symposium*. Notons encore, (Gen., III, 21), dans le *Vat. gr. 2022*, fol. 237-237 v°, dont il a déjà été question, une citation Μεθοδίου ἐπισκόπου περὶ ἀναστάσεως (Pitra, *Anal. Sac.*, t.III, p. 610-611; Bonwetsch, p. 423 A).

Hippolyte. — L'œuvre exégétique d'Hippolyte sur le début de la sainte Écriture comprenait d'après Eusèbe, (*H. E.*, VI, XXII) une explication εἰς τὴν ἑξαήμερον et un commentaire εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον. Saint Jérôme mentionne, de son côté, le titre d'un ouvrage *in* ἑξαήμερον et *in Genesim* (*De vir. ill.*, 61). Ailleurs (*Epist.*, XLVIII, 19 et LXXIII, 2), il parle des remarques d'Hippolyte sur Gen., VI-VIII et XIV. Le travail sur les six jours servit beaucoup à saint Ambroise, dit Jérôme, (*Epist.*, LXXXIV, 7, édit. Hilberg, t. I, 2, p. 130). On a remarqué également que deux extraits (sur Gen.,II, 7 et 8), le premier intitulé ἐκ τῆς εἰς τὴν γέννησιν πραγματείας, l'autre sur le lieu du Paradis étaient cités dans les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène (Holl, *Fragmente vornicänische Kirchenväter aus dem Sacra Parallela*, Leipzig, 1899, p. 143). Les chaînes, sont venues là encore, apporter leur contingent de citations. La première série en fut ramassée par Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venetiis, 1766, t. II, p. 477 sq.; *S. Hippolyti Episcopi et martyris fragmenta, excerpta ex commentario in Genesim ex LXXXVIII Patribus collecta qui exstat ms. in bibliotheca Vindobonensi*. Quel est ce ms.? Peut-être le *Vindob. 7* [4] (XVe s.). L'édition qu'on lit dans *P.G.*, t. X, col. 583-606, est une combinason des fragments de Gallandi et de quelques autres fournis par Nicéphore. Une autre édition due à de Lagarde, *Hippolyti Romani quæ feruntur omnia græce*, Lipsiæ, Londini, 1858, donne d'après le *Burney. 34* (XVe s.) des citations qui, comparées aux autres, ont tout l'air de résumés. Puis vient Pitra qui publia, *Anal. Sac.*, t. II p. 240-243 les fragments que donnaient les *Vat. gr. 1520, 1617, 1657* et le *Pal. gr. 203*. La dernière édition des fragments d'Hippolyte, due à Achelis, est parue dans le *Corpus* de l'Académie de Berlin en 1897.

Cette édition basée sur un nombre important de manuscrits donne un total de 52 fragments, compris les deux extraits fournis par les *Sacra Parallela* (Fr. III et IV) et une citation de saint Jérôme (Fr. VII). En dehors de ces 3 morceaux, le reste se répartit de la façon suivante : quatre citations sur I, 5 et 7; III, 7 et 21, les autres sur XLIX, 3-4 à XLIX, 27. Comparée aux éditions précédentes, celle d'Achelis représente un progrès notable et l'auteur a rejeté un certain nombre de fragments ramassés par Gallandi et Migne. Pour faire la pleine lumière, il aurait fallu un texte suivi donné par la tradition directe. Or elle fait défaut. Constatant que là où les textes se rencontraient, ils concordaient, l'éditeur ne pouvait faire beaucoup mieux que mettre à la suite des extraits qui, dans les meilleurs témoins de la tradition, portaient le nom d'Hippolyte. A voir de quelle façon se distribuent les fragments des chaînes, il semble impossible de croire à un commentaire d'Hippolyte sur la Genèse. Il avait

dû s'occuper, ainsi que l'expriment Eusèbe et saint Jérôme, de l'Hexaméron et de l'histoire du Paradis.

Les sources orientales nous ont rendu deux nouvelles œuvres du docteur romain sur des passages de la Genèse. La première est consacrée à la *Bénédiction d'Isaac* (Gen., XXVII); il ne s'agit plus de fragments, mais d'un commentaire suivi (édit. Bonwestch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus* dans *Texte u. Untersuch.*, t. XXVI, 1 a, Leipzig, 1904); sur ce chapitre de la Genèse, nous ne pouvons malheureusement mettre aucun texte de chaîne en parallèle avec le texte publié et traduit par Bonwetsch.

La seconde œuvre — seconde partie également du manuscrit découvert par Bonwetsch — se rapportait à la *Bénédiction de Jacob*. A quelques années de là Diobouniotis et Beis trouvaient dans un manuscrit de l'Athos une version grecque de cette *Bénédiction* (*Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs*, dans *Texte u. Untersuch.*, t. XXXVIII, 1, Leipzig, 1911), attribuée par erreur à Irénée : Εἰρηνέου ἐπισκόπου Λουγδούνων εἰς τὰς εὐλογήσεις τοῦ Ἰακώϐ. Les deux textes concordent dans leur ensemble. Mais une nouvelle question se pose : Quelle est la relation entre ces commentaires géorgiens-grecs et les fragments des chaînes attribués à Hippolyte sur le chapitre XLIX de la Genèse? Quelques mots mis à part, l'accord est nul, bien mieux la pensée est souvent différente. Les morceaux donnés par Bonwetsch et Diobouniotis ont, par contre, l'avantage de s'apparenter de très près à d'autres écrits d'Hippolyte, à l'*Antechrist* par exemple (cf. Bonwetsch, p. 26, 28, 30, 31), où à saint Ambroise qui avait, on le savait par ailleurs, largement puisé à l'œuvre d'Hippolyte. Saint Jérôme qui nous fournit ce renseignement, donnait dans une lettre à Damase (*Epist.*, XXXVI, 26) une idée de l'interprétation d'Hippolyte sur la bénédiction reçue par Jacob. Mais force est de reconnaître, que là comme ailleurs il a été plus littérateur que traducteur minutieux. Cependant une idée qui est bien personnelle à Hippolyte, celle du Christ en croix symbolisé par Jacob recouvert de la peau de chevreau se retrouve dans les deux traditions. Cf. Connolly, *The so-called Egyptian Church order*, dans *Texts and Studies*, t. VIII, 4, p. 165 sq. Comment donc expliquer cette divergence entre nos chaînes et les textes géorgiens-grecs sur la bénédiction de Jacob? Peut-être appartiennent-ils à deux interprétations différentes d'Hippolyte sur le c. XLIX de la Genèse. Il faudrait voir également quels rapports ont les morceaux géorgiens et grecs avec les *eclogæ* de Procope et les fragments arabes d'une chaîne sur le Pentateuque traduite par Achelis, (*op. cit.*, t. I, 2, p. 87-119).

Eusèbe de Rome. — Le *Barb. 569* donne, fol. 75 v°, un fragment Εὐσεϐίου relatif à Gen., III, 22; on le retrouve mot à mot dans Procope, col. 224 D 8 — 225 B 5; cf. Harnack-Preuschen, *Gesch. d. altchrist. Lit.*, t. I, 2, p. 782.

Athanase. — Le *Barb. 569* donne une demi-douzaine de citations de saint Athanase sur Gen., I, 1, 6; II, 17; III, 9; III, 21 (cf. Nicéphore, p. 103); V, 31 sq.; XLVIII, 18-20 (cf. Procope, col. 486A).

Sérapion. — Les extraits mis au nom de Sérapion, Sérapion évêque ou Sérapion évêque de Thmuis ne dépassent pas Gen., III, 14. D'où viennent-ils? Peut-être d'un ouvrage sur l'Héxameron (*Barb. 569*, fol. 29 : Σεραπίωνος ἐπισκόπου ἐκ τῆς ἑξαημέρου). L'un d'entre eux (sur Gen., III, 14) revient à Sévérien de Gaba'a (*P. G.*, t. LVI, col. 494). Quatre se retrouvent dans Procope, col. 194 D 7— 196 A 11: Gen., III, 8; 201 BC : Gen., III, 14 [= Sévérien]; 201 C et 201 D 2 —D 10 : Gen., III, 14.

Didyme. — Les extraits rassemblés, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1111-1114, viennent de Nicéphore. Ils ne sont pas nombreux, cinq seulement, mais qui se retrouvent dans Procope, presque intégralement. Deux autres, donnés par le *Vat. 746* sur Gen., VII, 1 et XVI, 7, s'y peuvent lire également : Nicéphore les publiait sous le nom de Procope (p. 144 et 216). Huit fragments donnés par le *Barb. 569* sont à ajouter à ceux-ci. Certains d'entre eux devaient faire partie des *eclogæ*; ces fragments commentent Gen., I, 8; III, 8, et III, 14; la dernière citation = Procope, col. 204 D 12—205 A 4; sur Gen. III, 15, quatre citations dont la seconde = Procope, col. 205 B 3-8, et la quatrième = Procope, col. 205 C 15 — D 1; sur Gen. III, 22 = Procope, col. 224 A 7—C 13. Une dernière citation sur Gen., XVI, 5 sq. donnée dans le *Barb. 569* et le *Vatic. gr. 746*, est faussement attribuée à Didyme. Elle revient à Philon, *Quæst.*, § 26, Rendel-Harris, p. 30 (Procope, col. 352 C).

Eusèbe de Césarée. — Un fragment ἐκ τοῦ λόγου γ' τοῦ εὐαγγελίου se trouve dans les familles II et III, Nicéphore, p. 45 (sur Gen., II, 27).

Eusèbe d'Émèse. — La Patrologie contient deux courtes séries de fragments attribués à Eusèbe d'Émèse. La première (*P. G.*, t. LXXXVI, col. 547-550) est tirée de la chaîne latine de Lippomano et comprend 4 extraits : 1. sur Gen., I, 6 : c'est un résumé du texte de *Barb. gr. 569*, fol. 22-22 v°. 2. sur Gen., II, 4 : ce fragment se retrouve dans les manuscrits de la IIe et de la IIIe famille. 2 *bis*. Traduction de la première partie d'une note marginale anonyme du *Barb. 569*, fol. 45; cette note est, dans d'autres manuscrits, restée également sans attribution. 3. sur Gen., IV, 26. Abrégé de *Barb. 569*, fol. 88 v° et du texte parallèle des mss. de la IIIe famille. Cf. Procope, col. 261 C. 4. sur Gen., XLIX, 16. Les manuscrits de la IIe et de la IIIe famille attribuent ce texte à Gennade. Une note du caténiste dans certains ms. du IIIe groupe (*Vat. gr. 746*, fol. 146) indique l'opinion d'Eusèbe d'Émèse sur ce verset.

En dehors de ces fragments tirés de Lippomano, les éditeurs de la Patrologie, ont reproduit, col. 556, sous le nom d'Eusèbe d'Émèse 5 *fragmenta exegetica in Pentateuchum* sur Gen., II, 6; IV, 26 ; V, 5; VIII, 21; XIX, 32. Ces cinq fragments, l'un ou l'autre douteux ou incomplets, représentent une très faible partie des scolies que les chaînes attribuent à Eusèbe, Eusèbe évêque ou Eusèbe d'Émèse. Au nombre d'une vingtaine dans les manuscrits de la IIIe famille, ils dépassent la cinquantaine dans le *Barb. 569*, chacune de ces familles ayant, là comme pour le reste de son contenu, outre un certain fonds commun, ses extraits particuliers et vraisemblablement authentiques au même degré.

Cyrille de Jérusalem. — Une seule citation se rencontre sous son nom donnée par le *Barb. 569*, fol. 7, relative à Gen., I, 2 *b*.

Basile. — Le traité de Basile sur l'*Héxameron* a fourni aux caténistes la plus grande partie de leurs citations de Basile sur la Genèse. Ce traité ne dépasse pas l'explication de Gen., I, 27. Au delà de cette limite, cependant, quoique rarement, Basile est cité. Sur Gen., IV, les scoliastes se servaient des explications données dans la lettre à Optimos (*Epist.*, CCLX, dans *P. G.*, t. XXXII, col. 957 B 6 — C 6 et 960 A 13 sq. : Procope les reproduit, col. 248 B 11—C 8 et C 13—D 9).

Grégoire de Nysse. — La chaîne de Nicéphore contient une douzaine d'extraits de Grégoire de Nysse tirés du *De hominis opificio* (*P. G.*, t. XLIV, col. 125-256); on le retrouve dans Procope (cf. Eisenhofer, *op. cit.*, p. 19-20); d'autres extraits tirés du même ouvrage se rencontrent dans le *Barb. 569* et, pour une partie d'entre eux, dans Procope.

Grégoire de Nazianze. — Le texte de Gen., I, 25, est commenté (Nicéphore, p. 45, *Barb.*, *569*,

fol. 28) par un extrait qu'on retrouve dans *P. G.*, t. xxxvi, col. 321 C 12-D 2 (*Oratio* xxxviii, *in Theophania*).

Eustathe d'Antioche. — Migne a reproduit, incomplètement d'ailleurs (*P. G.*, t. xviii, col. 696-697) deux extraits d'Eustathe donnés par Nicéphore, l'un sur Melchisédech, l'autre tiré ἐκ τοῦ λόγου εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῆς στηλογραφίας, relatif au songe de Jacob. Il faut y joindre Nicéphore, p. 430 sur Gen., xxxvii, 22 et p. 449 sur xxxix, 12. Le *Barb. 569* présente, fol. 127-127v°, un texte sur Melchisédech plus étendu que le fragment parallèle de Nicéphore et, fol. 226v°, un commentaire de Gen. xxxix, 12, plus développé également que celui de Nicéphore, tiré ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωσὴφ λόγου.

Acace de Césarée. — Là, comme fréquemment, dans les chaînes sur l'Octateuque, les groupes II et III (*Barb. 569* et Nicéphore) concordent quelquefois et ont, par ailleurs, leur bien propre. Une vingtaine de fragments nous sont parvenus sous le lemme *Acace* ou *Acace de Césarée*. La moitié d'entre eux se retrouve dans Procope.

Ephrem. — Une demi-douzaine d'extraits qui commentent Gen., ii, 7; iv, 20-23; v, 23-4; vi, 12-13; xviii, 8, se rencontrent dans les familles II et III. Procope en a recueilli plusieurs passages.

Apollinaire. — Les citations que nous trouvons sous le nom d'Apollinaire sont relatives à Gen., i, 3, 14; ii, 18; xlix, 1, 5, 13, 19, 27. Les textes donnés par les 2 familles sont à peu près les mêmes et une partie notable se rencontre dans Procope.

Diodore de Tarse. — Une étude sur la chaîne de l'Octateuque suivie d'une édition des fragments de Diodore de Tarse contenus dans cette chaîne a fait l'objet d'une publication de M. Deconinck (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 195, Paris, 1912) qui a divisé les fragments en authentiques (n°s 1-78, p. 91-157), douteux (n°s 79-91, p. 159-167) et inauthentiques, p. 169-173. Le principe de cette distribution est énoncé p. 83. « Nous disons d'un fragment qu'il est authentique quand les témoignages comparés des différentes classes et groupes de manuscrits mettent tout à fait en vedette le nom de Diodore; qu'il n'est pas authentique, quand par le même procédé ce nom est positivement écarté; qu'il est douteux, quand cette confrontation ne nous a pas permis de prendre parti. » Ce critère adopté par M. Deconinck n'est pas à l'abri de toute critique. La question, à notre avis, doit être prise par un autre biais. Étant reconnu que les citations — sauf le n° 34 — viennent de Nicéphore, c'est au premier état de cette chaîne qu'il faut se reporter tout d'abord. Or ce premier état nous est présenté par un ms. dont nous avons parlé, le *Coislin gr. 113*. Ce ms. est particulièrement important en ce qui concerne Diodore. Dans l'étude détaillée que nous en ferons, nous espérons montrer que l'édition diligente de M. Deconinck peut être corrigée, d'une part, probablement augmentée, d'autre part.

Théodore de Mopsueste. — Rappelons d'abord les termes du catalogue d'Ebedjésu. « Il édita un commentaire du livre de la Genèse en trois tomes pour le grand Alphée, fait avec méthode et plein de doctrine. » P. J. Vosté, *La chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*, dans *Rev. bibliq.*, t. xxxiv, 1925, p. 57-58. Photius, *cod. 38* (*P. G.*, t. ciii, col. 69-72) parle d'une ἑρμηνεία τῆς κτίσεως où Théodore, dans un style obscur, s'attardait à une explication littérale. Le cinquième concile réprouva son interprétation du glaive de feu et des Chérubins et autres interprétations peu orthodoxes. Mansi, t. ix, col. 221-223; *P. G.*, t. lxvi, col. 633-636. Cf. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, p. 190-192. Quelques fragments syriaques ont été publiés par Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Lipsiæ, MDCCCLXIX. Le plus long d'entre eux est une sorte d'introduction : les autres commentent Gen., ii, 15; i, 26, 27; ii, 1; ii, 8-10. Restent les extraits des chaînes; une partie d'entre eux a été rassemblée dans *P. G.*, t. lxvi, col. 633-646, d'après Nicéphore. D'autres se trouvent dans le *Barb. 569*, parmi lesquels certains reviennent à Sévère; un de ceux de Nicéphore (sur Gen., ii, 7; *P. G.*, t. lxvi, col. 637, Nicéphore, p. 63) est à revendiquer pour Méthode (Bonwetsch, *op. cit.*, p. 273-274). Le *Barb. 569* en fournit d'autres dont nous aurons à parler. Sur l'exégèse de Théodore *in Genesim*, cf. Pirot, *op. cit.*, p. 277-278.

Théophile d'Alexandrie. — Les deux fragments qui nous sont donnés, le premier sous le lemme Θεοφίλου ἐπισκόπου ἐκ τῶν κατὰ Ὠριγένους (*Barb. 569*, fol. 37-37 v° = Nicéphore p. 63; *P. G.*, t. lxv, col. 65 B), l'autre, sans indication de la source, (*Barb. 569* fol. 42-42v°; dernière partie dans Nicéphore, p. 67) sont relatifs à Genèse, ii, 7-8.

Épiphane. — Le *Barb. 569* contient huit extraits d'Épiphane sur Gen., ii, 9; iii, 21-22; iv, 9; x, 11 (opinion d'Épiphane rapportée en marge); xi, 28; xviii, 8-9. Deux d'entre eux se retrouvent dans Procope.

Jean Chrysostome. — La première citation est tirée de la I[re] homélie sur la Genèse, *P. G.*, t. liv, col. 584. Il serait oiseux d'indiquer toutes les autres. Notons seulement que les citations du *Barb. 569* sont de beaucoup plus nombreuses que celles de la classe de Nicéphore, que le *Coislin 113* en présente à peine une demi-douzaine, qu'elles ne sont pas toutes tirées du commentaire sur la Genèse. Sur les homélies *in Genesim*, cf. Haidacher dans *Zeitschrift f. Kath. Theol.*, t. xviii, 1894, p. 762-764, et du même, *Der Hl. Chrysostomus Homelie de Melchisedech*, même revue, t. xix, 1895, p. 162-165.

Sévérien de Gabala. — Une vingtaine de citations attribuées à Sévérien de Gabala dans les chaînes manuscrites (assez fréquemment à Sévère dans Nicéphore) se laissent, en général, identifier avec les fragments correspondants des homélies de Sévérien sur la création, *P. G.*, t. lvi, col. 429 sq. (ἐκ τῆς ἑξαημέρου : *Vat. gr. 2022*, fol. 238). Notons seulement que là-même où les textes concordent dans leur teneur, le caténiste a pris quelques libertés vis-à-vis de l'ordre selon lequel ils se suivent dans la tradition directe. Quelques-uns se lisent dans Procope. D'autres fragments mis au nom de Sévérien ont été réunis par Combefis, *Bibliothecæ græcorum Patrum Auctuarium novissimum*, Paris, 1672, p. 291-294. Ils se répartissent sur l'Octateuque.

Cyrille d'Alexandrie. — La plupart des fragments donnés dans les types II et III, fort nombreux dans l'un et l'autre, viennent des *Glaphyra* (*P. G.*, t. lxix, col. 13-386). Le *Barb. gr. 569* tire un extrait ἐκ τῶν κατὰ Ἰουλιανοῦ, et quatre ἐκ τῆς ἐν πνεύματι λατρείας. Beaucoup de ces citations se lisent dans Procope. Cf. Eisenhofer, *op. cit.*, *passim*.

Isidore. — La chaîne de Nicéphore contient sept citations d'Isidore; trois d'entre elles sont précédées d'un double astérisque, ce qui veut dire que Nicéphore ne les trouvait pas dans son manuscrit de base; elles se rapportent à Gen., i, 27; xv, 5; xxi, 7; xxiv, 2; xxv, 27; xxvii, 16-19; xxxviii, 1. Quelques-unes se retrouvent dans le *Coislin 113* avec indication de la lettre qui les a fournies.

Macarius Magnès. — C'est au *Vat. 2022* dont il a déjà été question (voir Irénée, Méliton) que nous devons la seule citation que nous ayons trouvée de Macarius Magnès. Le fragment (fol. 236) est précédé de ces mots : τοῦ μακαρίου Μαγνήτου ἐκ τοῦ ιζ' λόγου τοῦ εἰς τὴν γένεσιν. Édit. Pitra, *Anal. sacr.*, t. v, p. 34-35; cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. iv, p. 195.

Théodoret. — Sur les éditions des *Quæstiones* (τοῦ μακαρίου Θεοδωρήτου εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ᾽ἐκλογήν), cf. Rahlfs, *op. cit.*, p. 380 n. Nous avons déjà dit (col. 1100-1101) pourquoi les manuscrits des *Quæstiones* mériteraient un examen (la liste en est donnée par Rahlfs, p. 380-382). Si l'on compare les textes que donne la famille III (Nicéphore) à ceux que donne la famille II (*Barb. 569*), on constate que ces derniers appellent de sérieuses réserves et n'ont, assez souvent, rien de commun avec les *Quæstiones* ou bien en résument le texte.

Gennade. — Gennade est avec Diodore et Acace l'auteur le plus fréquemment cité dans le *Coislin 113.* Son nom est assez fréquemment cité dans la famille III (*P. G.*, t. LXXXV, col. 1623-1663, d'après Nicéphore) pour faire penser à un commentaire suivi de la Genèse. Quant aux fragments que donne le *Barb. 569*, nous serions disposé à les négliger complètement ou à peu près; ils nous paraissent provenir tous d'un témoin de la famille III; d'autres mis à tort au compte de Gennade reviennent sûrement à Théodoret ou à Diodore. Pour la comparaison avec Diodore, cf. Eisenhofer, *passim.*

Succensus de Diocésarée. — Les chaînes sur la Genèse attribuent trois citations à Succensus. 1. sur Gen., IV, 7. Ce fragment est donné par le *Barb. 569*, fol. 81v° : Σουκένσου ἐπισκόπου, cf. Procope, col. 240 B 3-9. 2. Nicéphore reproduit, p. 279, un fragment sur XXII, 5 qu'on retrouve un peu écourté dans *Barb. 569*, fol. 152 v° avec le lemme Σουκένσου διοκαίσαρος. 3. *Barb. 569*, fol. 154, sur Gen., XXII, 8 sq. : Σουκένσου ἐπισκόπ. Διοκαισαρείας. Cf. Nicéphore, p. 281, Ἀδήλου. Procope, col. 389 D-390 A. Sur l'auteur, cf. *Dictionary of christian biography*, t. IV, col. 744.

Basile de Séleucie. — Le *Barb. 569*, fol. 155 v°, donne un texte de B. de Séleucie relatif au sacrifice d'Isaac. On trouve dans le *Pii II. 1*, fol. 144 v°, un extrait ἀπὸ λόγου τοῦ εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως.

Sévère d'Antioche. — Le *Coislin 113* ne nomme pas Sévère. Les citations que donne Nicéphore (p. 6, 12, 19, 22, 32, 34, 39, 60) reviennent à Sévérien; d'autres indiquées par M. Deconinck, *op. cit.*, p. 52, appartiennent à Grégoire de Nysse (voir ci-dessus, col. 1102). Par contre, le *Barb. 569* fournit une abondante provision de fragments de Sévère et même indique le plus souvent la source qui les a procurés.

EXODE-ROIS. — Le *Barberini 569* ne va pas au delà de la Genèse, le *Basileensis* cesse à Exode, XIV, 31. Ce sont donc les manuscrits de la III[e] famille seuls qui peuvent fournir des scolies sur Exode-Rois. Encore cette chaîne se réduit-elle de plus en plus jusqu'à ne contenir que quelques scolies ajoutées au texte de Théodoret. Aux auteurs déjà cités, viennent s'adjoindre quelques fragments de *Clément*, de *Justin* martyr, d'*Hésychius* (cf. *P. G.*, t. XCIII, col. 1479-1480), de *Nil*, de *Victor* et de *Theodoulos*. *Apollinaire* est fréquemment cité sur le Lévitique et les Nombres. Aquila, Symmaque, Théodotion, le Pentateuque samaritain ont souvent leurs leçons reproduites.

Le *Coislin 113* qui est pour nous la plus ancienne chaîne sur l'Octateuque ne donne pour Josué, les Juges et Ruth aucune citation en dehors du texte de Théodoret. Mais la chaîne reprend avec le début des Rois. Les noms de Diodore, Théodore, Acace viennent devant des citations qui s'intercalent entre les *Quæstiones* de Théodoret. La dernière, mise sous le lemme Θεοδώ(ρου) commente l'expression βοεργάζ (I Reg., VI, 8). Le manuscrit cesse (fol. 435 v°) avec les derniers mots de la question 29 (*P. G.*, t. LXXX, col. 556 C 4). Les dernières scolies que nous ayons recueillies sur cet ensemble Octateuque-Rois commentent II Reg., II, 24, 25. Faussement attribuées à Denys dans le *Vat. gr. 331*, fol. 88 (Διονυσίου ἐπιστολὴ Θεοδοσίῳ μονάζοντι, τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ Οὐρσενουφίῳ ἀναγνώστῃ), elles reviennent en réalité à Isidore (*P. G.*, t. LXXVIII, col. 205-208 et 901-904), ainsi que l'avait noté Nicéphore, t. II, p. 640-641. Cf. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, 1901, p. 82-86.

III. LES CHAÎNES SUR LES PSAUMES ET LES CANTIQUES. — *I. CHAINES SUR LES PSAUMES.* — *Vue d'ensemble.* — Nous atteignons avec les chaînes sur les Psaumes la partie la plus complexe des chaînes exégétiques. On se trouve presque découragé quand on arrive à ces pages d'aspect si revêche et qu'on croirait interminables du catalogue de Karo-Lietzmann, où sont décrits sommairement près de cent manuscrits répartis en 26 familles différentes, une vingt-septième étant réservée à un nombre imposant de volumes qui n'entrent dans aucune des catégories déjà indiquées. Comme M. Faulhaber avait raison de dire qu'avec les chaînes aux Psaumes un seul chercheur aurait de quoi s'occuper! Il faut pourtant trouver le passage qui permettra d'entrer dans le labyrinthe sans se fourvoyer. Un des grands intérêts de la recherche, ici peut être plus encore qu'ailleurs, c'est qu'il n'y a pas un exégète de renom qui ne soit en cause, pas même Basile ou Jean Chrysostome; pour d'autres, ce sont les chaînes et elles seules qui permettent de retrouver et de reconstituer ce qu'ils écrivirent sur les Psaumes. Disons d'abord quelque chose des chaînes imprimées; nous tenterons ensuite une rapide histoire des compilations et nous passerons en revue les exégètes qui s'y trouvent cités.

La première chaîne imprimée est due à Daniele Barbaro, coadjuteur d'Aquilée († 1574). Cet ouvrage parut en 1569 sous le titre suivant : *Aurea in quinquaginta Dauidicos psalmos doctorum græcorum catena interpretante Daniele BARBARO electo patriarcha Aquileiensi.* Venetiis, apud Georgium de Cabalis. Sur la valeur de cet ouvrage, cf. nos deux articles de la *Revue biblique*, janvier-octobre 1924, p. 65-81; 498-521. Il n'a pas été possible de retrouver la source grecque idéale que traduisait Barbaro; du moins nous est-il possible de reconstituer ses données. Le coadjuteur avait, vraisemblablement après l'édition dont nous parlons, repris la traduction d'une autre chaîne grecque. Cf. Morelli, *Codd. lat. bibl. Nan.*, Venetiis, 1776, p. 4. Ce travail existe encore à l'état de manuscrit [I *Class.* I, 62, anc. *Nan. lat. 5*]; il s'étend du début du psautier au psaume LIX, et le texte qu'il nous donne se rapproche beaucoup de Cordier dont nous parlerons dans un instant.

Quoique le nom de chaîne ne soit pas mis au frontispice de l'ouvrage, c'est bien ainsi qu'il conviendrait de nommer les très importants fragments des Pères grecs cités et traduits par Agellius dans un ouvrage qu'il publiait en 1606 : *Antonii AGELLII ex congregatione clericorum regularium episcopi Acernensis. Commentarii in psalmos et in divini Officii cantica.* Roma, ex Typographia Vaticana, MDCVI. L'ouvrage est dédié à Paul V. *Quæ fragmenta partim ex tuæ sanctitatis bibliotheca collegi, partim ex manuscripto piæ memoriæ Cardinalis Sirleti libro quem ille commodaverat, delibavi.* Beaucoup de ces fragments se retrouvent dans le *Vatic. gr. 1422*, le premier des 29 manuscrits grecs de Sirlet qui soit entré dans la Bibliothèque apostolique.

Faut-il ranger parmi les chaînes l'ouvrage suivant, *Catena in Psalmos ex auctoribus ecclesiasticis plus minus septuaginta : iisque partim græcis, partim Latinis connexa, Auctore Aloysio LIPPOMANO Episcopo Veronensi...* Romæ MDLXXV ? Le titre indique assez quelle compilation nous est offerte. C'est un défilé d'auteurs latins et grecs (ces derniers traduits) depuis Origène jusqu'à Nicolas de Lyre, au milieu

desquels Lippomano a glissé ses explications. Les 744 pages de l'ensemble ne dépassent pas le psaume x.

La chaîne des Psaumes la plus fréquemment citée est celle de Cordier, *Expositio Patrum Græcorum in Psalmos a Balthasare* CORDERIO... *concinnata*, Anvers 1643-1646, 3 vol. in-folio. Il nous faut parler avec quelque détail de son contenu. Chaque psaume est expliqué à trois reprises, d'abord par une paraphrase assez brève, en second lieu par un commentaire attribué à Théodore d'Héraclée, enfin par une chaîne que fournissaient des manuscrits de Munich et de Vienne; le fonds de cette chaîne était donné par les *Monacenses, 12* et *13* (a. 1550), des éléments étaient demandés de place en place aux notes marginales du *Vindob. 8* [*10*] (x-xi s.), aux *Vindob. 17* [*11*] et *297* [*12*] (xi s.), à un autre manuscrit enfin (*Vindob. 294?*) qui n'a pas été identifié. Pour la moitié environ des scolies, les manuscrits de base ne présentaient aucun lemme : Cordier y suppléa à sa fantaisie. En raison de l'âge très récent des copies reproduites, du mauvais état de la tradition manuscrite représentée le plus souvent par ces copies, la chaîne de Cordier ne peut être utilisée qu'avec une extrême prudence. Les quelques lignes consacrées à chaque auteur justifieront cette opinion.

La chaîne proprement dite, donnée par Cordier est précédée d'un commentaire attribué à Théodore d'Héraclée; le manuscrit qui a fourni ce commentaire est le *Barberini gr. 525* (x s.). Dans un manuscrit dont la 1re moitié seule a subsisté (ps. I-LXXVI) le *Vat. gr. 412*, du XIe siècle, Mgr Mercati a pu déchiffrer, sous un grattage intentionnel, le nom de l'auteur du commentaire, Pierre de Laodicée, πέτρο[υ] λ[αοδι καίο]υ ἑρ[μηνεία εἰς τοὺς]ψαλμούς. Dans la suite, le nom de Basile fut mis au-dessous des lettres grattées. Il existe d'autres manuscrits ou portions de manuscrits de même contenu, par exemple, les huit feuillets du *Paris. B. N. suppl. 474*, le *Vindob. 17*, l'*Ath. Laur. mag. S. Athan.* Θ *70*, Ire partie (cf. Mariès, *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, p. 78-92 et 119-124).

Il nous faudrait ici ouvrir un long chapitre sur cet énigmatique Pierre de Laodicée; on ne sait rien de sa vie et seules les inscriptions mises devant le commentaire des Psaumes du *Vat. 412*, devant une interprétation des quatre évangiles, ou devant quelques lemmes d'une chaîne à saint Matthieu, nous ont transmis son nom. Quoi qu'il en soit de son identité, son œuvre nous reste. Il ne faut pas songer à y voir un commentaire. C'est tout simplement une chaîne sans lemmes où nous avons retrouvé le bien de nombreux commentateurs des Psaumes depuis Origène jusqu'à Hésychius. Les auteurs le plus souvent enchaînés sont Théodoret qui semble faire la base de la compilation, Diodore de Tarse et Anastase de Nicée. Mais avant de songer à reconstituer tous les chaînons de l'œuvre, il faudra tout d'abord refaire l'exemplaire primitif, et pour cela dépouiller méthodiquement la masse des chaînes sur les Psaumes.

Tout près du pseudo-commentaire de l'hypothétique Pierre de Laodicée, il faut mettre la paraphrase qu'on trouve au début de chaque psaume dans Cordier. Notons tout d'abord que l'argument qui la précède revient au soi-disant Pierre de Laodicée. La paraphrase est tirée des *Vindob. 8, 297* et *298* [*13*]. Certaines parties, ne sont qu'un abrégé de Théodoret. Ailleurs, on y retrouve des fragments qui doivent revenir à Diodore et Anastase de Nicée. On trouvera dans la pénétrante étude de Garnier, *P. G.*, t. XXIX, col. CV-CXXVI, de solides remarques sur le pseudo-Théodore d'Héraclée et sur la paraphrase éditée par Cordier.

Peut-on tenter cependant, sans trop de témérité, de reconstruire les étapes de ces compilations sur le psautier? Pour que l'enquête donne quelques résultats, il faudra aux matériaux laissés par les auteurs de chaînes adjoindre, en vue des confrontations nécessaires, le plus grand nombre possible de commentaires ou soi-disant commentaires venus à nous par la tradition directe. Une première liste est fournie par Rahlfs, *op. cit.*, p. 402-410.

A l'origine, nous mettons, il va de soi, les commentaires ou homélies des auteurs, d'Origène à Hésychius. Les premiers essais de chaînes furent peut-être contemporains de ces extraits marginaux qu'on trouve à la marge de la Syro-Hexaplaire : deux auteurs s'y trouvent alterner de place en place, Hésychius et Athanase. Assez fréquemment on les retrouvera l'un avec l'autre : ils se répondent pour ainsi dire de verset à verset dans le *Laur. V. 30*, dans le *Barocc. 118* et le *Cromwell 5*. Dans d'autres manuscrits, le *Vat. gr. 752*, par exemple, Hésychius se trouve associé à Théodoret dans l'exégèse du psautier; d'autres auteurs viennent, il est vrai, apporter de temps à autre leur témoignage, mais nous pensons qu'il n'en était pas ainsi dans l'original; celui-ci a dû se trouver, par l'addition de nouveaux noms, transformé de chaîne à deux noms, en chaîne à témoins multiples.

Mais il pouvait se produire une autre variété de ces chaînes à deux noms. Le curieux *Misc. gr. 5* d'Oxford signalé par M. Faulhaber (*Ein Wertvolle Oxforder Handschrift*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXIII, 1901, p. 228 sq.) offre cette particularité : du ps. XXXI à la fin, on ne trouve exploité qu'un seul commentaire, celui qu'Antonelli avait attribué à Athanase et qui est aujourd'hui définitivement restitué à Hésychius; par contre, du début jusqu'au ps. XXXI, ce sont deux interprétations mises au compte du même Hésychius qu'on trouve à chaque verset. Le caténiste, en effet, trouva bon, dans cette première partie de son œuvre, de citer la double exégèse à lui connue du prêtre de Jérusalem. Et de place en place au cours de son ouvrage, il inséra — à moins que ce ne soit un travail postérieur — sur le fonds d'Hésychius, quelques scolies tirées d'autres auteurs, Eusèbe, Théodore, Diodore et d'autres avec eux. Cf. ci-dessous Hésychius, col. 1135.

Il y eût aussi des chaînes à trois auteurs, le *Coislin 12* en est un témoin. Trois noms s'y relaient pour ainsi dire : Athanase, Basile, Théodore de Mopsueste. A notre sens, ces collections à deux ou trois auteurs, quelle que soit la date des manuscrits qui nous les représentent aujourd'hui, pourraient bien être les premières en date dans la longue série des catènes.

Il est beaucoup plus aisé de suivre le développement littéraire d'une autre collection, à auteurs multiples, celle-là. Des commentaires en tradition directe des exégètes les plus réputés, Origène, Eusèbe, Théodoret, Didyme, Apollinaire, Cyrille, auxquels on adjoignit Basile et Asterius, on fit des extraits (*eclogæ exegeticæ*). Cette chaîne des grands auteurs est représentée pour le premier tiers du psautier par trois mss. : *le Vat. gr. 1789* (x s.), le *Barocc. 235*, le *Monac. 359* (xi s.). Le *Barocc. 235* est le seul complet et le seul qui donne le titre de la collection : τῶν εἰς τοὺς ψαλμοὺς ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν πρόλογος (le début manque dans les deux autres manuscrits.) — Pour la seconde partie du psautier, le seul manuscrit complet était probablement le *Taur. 221* (*b.* III, 32) magnifique volume du Xe-XIe siècle, écrit sur deux colonnes. On y trouvait les *eclogæ* d'Apollinaire, Didyme, Eusèbe, Origène et Théodoret : *Multum sane utilitatis esse potest hic codex, utpote qui uberrimam habeat commentariorum segetem, catenamque ceteris antea memoratis*, écrivait Pasini, p. 311. Il ne nous reste plus guère, hélas ! que ce souvenir. L'incendie de la bibliothèque de Turin, en 1907, a détruit à peu près complètement ce manuscrit

unique. — La dernière partie du psautier est représentée (ps. LXXXIII-CL) par l'*Ambros. F. 126, sup.* (XIII s.). Aux auteurs de base précédemment nommés s'ajoute, à partir du ps. CXIX, saint Jean Chrysostome. Il ne faudrait pas croire d'après ce qui vient d'être énoncé que les mss. signalés soient le commencement, le milieu et la fin d'un même volume. Non pas, la différence d'écriture, de disposition suffirait à écarter cette supposition. Nous voulons surtout indiquer, qu'ils proviennent d'une même collection, celle des *eclogæ*. Dans cette collection, le nombre des auteurs cités de façon continue était restreint. C'étaient Eusèbe, Théodoret, Didyme qui revenaient le plus souvent, puis Origène, Apollinaire ; les autres exégètes étaient moins bien représentés : Cyrille, Asterius, Basile n'étaient nommés que dans la première partie; saint Jean Chrysostome, on vient de le dire, n'apparaissait qu'au ps. CXIX. Quelques autres citations isolées de Grégoire de Nazianze, de Diodore et Théodore, de Sévère, ne dépassent pas l'unité. Nous ne craignons pas d'affirmer que c'est l'analyse complète des manuscrits de cette collection qui réglera le sort des éditions passées en ce qui concerne les grands exégètes qui viennent d'être nommés (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Cyrille, et Théodoret).

Dès le VI[e] siècle, Procope donnait un exemple qui devait être suivi et abusivement imité. Nous avons dit, col. 1087 et 1103, ce que sont les *eclogæ* et l'*epitome eclogarum*. Est-ce à Procope ou à ses successeurs qu'il faut attribuer le travail qui s'est effectué sur les *eclogæ* des commentaires? Nous ne saurions nous prononcer définitivement.

On possédait donc, enchaînée, l'explication qu'avaient donnée des Psaumes quelques fameux exégètes. Cette suite d'extraits ne couvrait pas totalement peut-être, mais égalait souvent, dans leur teneur originale, les commentaires d'où elle était tirée. Mais un lecteur, une école peut-être, trouva cette manière de présenter l'interprétation du psautier assez incomplète. D'un autre côté, faire entrer de nouveaux auteurs dans la collection, c'était, si on observait les mêmes méthodes de citations, doubler ou tripler le volume des feuilles de parchemin. On prit le parti le plus simple. Toutes ces exégèses, d'Origène jusqu'à Théodoret, devaient être assez connues, et les *codices* qui les contenaient avoir assez circulé : on les résuma. La date exacte de cette transformation n'est guère possible à fixer. Deux exemples de ce travail, cependant, sont offerts par l'*epitome* de Procope sur la Genèse et sur les Proverbes, et c'est déjà un point de repère. Il est facile de voir dans les chaînes des Psaumes l'application d'une méthode identique. Qu'on prenne donc les manuscrits qui viennent d'être énumérés du *Vat. 1789* à l'*Ambros. F. 126, sup.*, et qu'on les compare aux témoins de la famille III de Karo-Lietzmann ou à Cordier, plus abordable pour la majorité des lecteurs. On constatera que les textes donnés par le premier groupe de mss., sous les noms d'Eusèbe, Origène, Didyme, Théodoret, Asterius, Cyrille, sont résumés par le second groupe. J'ai donné un exemple de cette méthode des caténistes à propos d'Eusèbe (voir *Rev. bibliq.*, 1924, p. 69 et 70). Il serait facile de les multiplier : constatons seulement au passage que c'est cette exégèse raccourcie qui a été le plus souvent imprimée, quelquefois sous de faux noms et que c'est à elle qu'on se refère, maintenant encore, pour illustrer la pensée des commentateurs des Psaumes.

Était-ce uniquement pour posséder sous un format moindre l'interprétation des exégètes qu'on résumait ainsi leur œuvre? Quelquefois peut-être on s'arrêta à cette étape. Plus fréquemment le but visé était autre : on désirait plutôt doubler ou même tripler le nombre des commentaires. Le fonds restait presque partout identique; c'était le résumé des grands auteurs énumérés il y a un instant, mais on y ajoutait de longs extraits, quelquefois identiques à la teneur du texte que donnait la tradition directe pour Théodore de Mopsueste, Hésychius, Athanase et Diodore, voire même, quoique plus rarement, saint Jean Chrysostome. Ces derniers arrivés furent particulièrement bien traités, et les commentateurs du psautier étaient désormais représentés par les témoins les plus représentatifs de chaque école.

A ceux là vont s'ajouter, dans la suite, des citations isolées, quoique en nombre relativement modeste, d'autres auteurs. Mais l'important était fait. Les grands exégètes ne seront plus seuls à tenir le terrain; jusque-là, en effet, à part quelques intrus faciles à compter, seuls les professionnels de l'explication des Psaumes, qu'ils les aient commentés dans leur ensemble ou seulement en partie, se succédaient, ceux-là résumés, ceux-ci, les derniers venus, cités presque intégralement; désormais il en sera autrement. Nous arrivons ainsi à une nouvelle période de l'histoire des chaînes aux Psaumes.

Dans la famille précédente (Cordier), Hésychius, pour prendre un exemple, n'est représenté que par un commentaire qu'on trouve cité là où fait défaut l'exégèse de saint Jean Chrysostome; désormais, ce sont trois commentaires différents qui vont être cités sous le nom du prêtre de Jérusalem; les auteurs précédemment enchaînés seront utilisés eux aussi, mais une masse de nouveaux interprètes sera exploitée. Adrien va fournir des extraits de son *Isagoge*, Sévère, Maxime et beaucoup d'autres seront cités de place en place; à partir du ps. CXI, on trouvera des fragments d'Anastase. Le nombre des auteurs mis en chaîne égalera la trentaine. Ce type de chaîne à citations multiples est représenté par le *Vat. 1422* et les mss. de même contenu (Karo-Lietzmann, typus XV).

Il semble bien qu'il y ait encore un stade à franchir, celui où tous les auteurs, même ces nouveaux venus, seront eux-mêmes résumés; ce qui n'empêchera pas d'ajouter quelques nouveaux auteurs. Tel est, nous paraît-il, le cas présenté par le *Vat. gr. 2057*, et ce manuscrit, que nous n'avons pas encore retrouvé, d'où Pitra tirait l'exégèse des *Seniores Alexandrini*, sur le ps. XXXVII (cf. ci-dessous, col. 1122).

Les chaînes formées de deux auteurs, de trois auteurs, les chaînes à auteurs multiples qui s'accroissent, sont des variétés de réalisation d'une même idée : présenter du début à la fin du psautier l'interprétation de plusieurs exégètes. Il faut mettre tout à côté le travail qu'opèrent aux marges d'un commentaire ou d'une chaîne déjà constituée, des scoliastes amateurs de morceaux choisis; nous avons dit que c'est ainsi que s'est formée la plus grande partie des chaînes. Faut-il faire exception pour les Psaumes? Non, pas entièrement; la grande quantité de chaînes au psautier a permis de voir se développer les phases successives de plusieurs types de collections.

Deux exégètes des Psaumes ont vu leurs commentaires s'entourer de citations marginales, Hésychius et Théodoret. Le pseudo-Athanase d'Antonelli se trouve en effet, dans le *Reg. 40*, englobé dans une masse de fragments appartenant à différents auteurs (cf. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana*, p. 146, Karo-Lietzmann, p. 35). Théodoret a été l'objet de nombreuses tentatives de ce genre. Peut-être pourrions nous l'expliquer par le fait que son Commentaire était le seul complet dans la tradition directe. Quelquefois, comme dans le *Coislin 80*, les scoliastes se contentèrent de semer de place en place, sans même aller jusqu'au bout, des citations qui étaient loin de combler les marges entières. Souvent, au contraire, le

nombre des scolies fut imposant; dans les exemplaires qui suivirent, elles abandonnèrent la marge pour prendre place à l'intérieur du feuillet et qui sait si, de temps en temps, elles ne se sont pas mêlées à ce qui a été imprimé comme commentaire de Théodoret aux Psaumes (voir ci-dessous Théodoret, col. 1136).

Enfin, il y a un cas qui mériterait un examen profond, sans préjugés; c'est celui que nous fournit le *Coislin 275* au sujet duquel on a beaucoup écrit. On trouve là aussi des scolies marginales; mais le texte qu'elles entourent de place en place n'a pas encore été assez étudié pour qu'il soit permis de dire si nous sommes en présence d'un commentaire interpolé — dans ce cas il faudrait expliquer les interpolations par la présence de premières scolies marginales insérées ensuite dans le texte — ou en présence d'une chaîne dont la base pourrait être un commentaire ou une chaîne à deux auteurs. Tout est énigmatique dans ces feuillets, depuis le titre jusqu'au contenu (voir ci-dessous Diodore, Anastase, col. 1128-1130).

Une place à part doit être faite à la collection de *Nicétas de Serres*; de nombreux manuscrits la contiennent. (Cf. Karo-Lietzmann, p. 34.) Le plus ancien manuscrit signalé, aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'Université de Leyde, doit être de peu postérieur à l'auteur [*Voss. græc. in-fol. 42*, XI[e] s.; chaîne de Nicétas sur les ps. I-LXXV]. C'est, pourrions-nous dire, une chaîne orthodoxe; cf. note du *Coislin 190* (XIII[e] s.), dans Karo-Lietzmann, p. 34.

Telle est donc l'idée qu'on peut se faire avant d'entrer plus avant dans les chaînes des Psaumes. Plusieurs combinaisons sont possibles : 1. Deux commentaires, qu'ils appartiennent au même auteur ou à deux noms différents, dont les interprétations se suivent du début à la fin. 2. Chaîne à trois auteurs. 3. Chaîne primitive composée de morceaux choisis tirés de différents exégètes, puis résumée et augmentée par des apports tirés de nouveaux fonds, enfin résumée même dans ses nouvelles additions. 4. Chaîne marginale plus ou moins développée autour d'un auteur, le plus souvent, Théodoret.

Qu'on n'aille pas croire que nous voulions pour autant considérer avec malignité le classement de Karo-Lietzmann. Loin de là, mais nous demeurons persuadés qu'en essayant de refaire les étapes des collections, nous arriverons à fixer avec plus de précision les éléments qu'elles ont successivement absorbés, et à retrouver les pivots autour desquels elles ont évolué.

II. AUTEURS CITÉS. — *Philon.* — Les chaînes qui donnent des extraits de Philon sont assez rares. Celle de Nicétas en fournit trois à elle seule : sur ps. XXX, 3; CIV, 29, et CIV, 38. Un fragment sur CIII, 20-21, tiré du *Reg. gr. 40*, fol. 224, a été imprimé par Pitra, *Anal. Sacr.*, t. II, p. 310. Le *Laur. V, 14*, fol. 336, donne une scolie sur ps. CV, 24.

Josèphe. — Deux manuscrits, l'*Oxon. Misc. gr. 5* et le *Paris. 164*, donnent le nom de Josèphe en face d'une citation qui lui fut empruntée par Isidore de Péluse sur ps. LXXIII, 5 : *Tu siccasti fluvios Etham*; cf. *Archeol.*, II, 66.

Justin. — Rarement Justin est nommé dans nos chaînes. Quelquefois son nom se retrouve associé à celui de Philon en tête de prologues consacrés aux versions grecques de la Bible. Le *Vat. gr. 744* contient une scolie de « Justin philosophe et martyr » sur ps. II, 3, précédée de cette indication, ἐκ τοῦ β' περὶ τοῦ εἰ παθητὸς ὁ χριστός. Cf. Otto, *Corpus Apologetarum*, t. III, p. 264. Harnack-Preuschen, *op. cit.*, I, 1, p. 109 *h*.

Clément. — Le cardinal Pitra a édité d'après le *Palat. gr. 247* (Nicétas) deux petits fragments relatifs à ps. I, 5 et V, 7. *Anal. Sacr.*, t. II, p. 347-348. Un troisième fragment imprimé un peu plus loin (p. 443) d'après le *Cryptoferr. A. γ. 11*, reproduit la seconde partie du premier. Ce sont d'assez larges copies de *Paedag.*, I, 18, et I, 92. Édit. Stählin, p. 100 et 144. Un autre morceau qui commente ps. LXXVII, 30*b* dans le *Laur. V, 14* (édit. Bandini, *Catal. codd. mss. Bibl. Med. Laur.*, t. I, p. 35) provient de *Pædag.*, II, 12 (Stählin, p. 162). A ces extraits, il faut joindre quelques lignes du *Marc. 536*, fol. 122 v° (Nicétas) qui commentent ps. XXXIII, 16.

Hippolyte. — Le catalogue de la statue d'Hippolyte mentionne un écrit (εἰς τοὺς ψ) αλμούς. Jérôme qui danss a lettre CXII (voir ci-dessous Origène, col. 1121) ne mentionne pas de commentaire d'Hippolyte sur le psautier, vraisemblablement parce que l'œuvre du docteur romain ne s'étendait pas à tout le livre inspiré, connaissait cependant un ouvrage *De psalmis* dû à sa plume (*De viris ill.*, 61). Il devait consister en homélies, puisque c'est de λόγοι que Théodoret tirait les extraits sur ps. II, 7; XXII, 1; XXIII, 7, qu'il insérait dans son *Eranistes* (cf. *P. G.*, t. X, col. 608-609 et *P. G.*, t. LXXXIII, col. 173 C-176 A; 85 D-88 A; 176 A). Avec quelques mots sur ps. III, 8, empruntés par le *Barb. gr. 340* au *De Antechr.*, VIII (cf. Achelis, édition de Berlin, t. I, 2, p. 153), un fragment d'introduction au psautier conservé en syriaque (Achelis, p. 127) ces extraits sont tout ce qui nous reste de l'exégèse d'Hippolyte sur ce livre. Une ὑπόθεσις διηγήσεως εἰς τοὺς ψαλμούς contenue dans divers manuscrits, mentionnée dans la chaîne de Nicétas sur Hébr., X, 5, et reproduite dans *P. G.*, t. X, col. 712-721, est tout simplement un ramassis de divers bouts de préface dus à Eusèbe, Origène, Basile, Épiphane et Didyme. M. Achelis en a réédité le texte et signalé les sources (*op. cit.*, p. 136-145). Quant aux fragments réunis par S. de Magistris et réimprimés dans *P. G.*, t. X, col. 721-725, ils n'ont rien d'authentique (cf. Achelis, p. 149).

Origène. — Les témoignages sur l'œuvre entreprise par Origène sur le psautier sont fort nombreux, qu'ils viennent de lui-même, de défenseurs de sa mémoire ou d'ennemis; on en trouvera le plus grand nombre ramassés par de La Rue dans *P. G.*, t. XII, col. 1050-1052. Quelques-uns comportent plus qu'une simple mention, ils se grossissent d'extraits de première importance. Cette œuvre comportait : 1. Des homélies. Saint Jérôme en énumère la distribution (cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 132); bien peu sont parvenues jusqu'à nous, encore sont-elles arrangées dans la traduction qu'en a laissée Rufin (sur ps. XXXVI, XXXVII, XXXVIII, *P. G.*, t. XII, col. 1319-1410); un morceau sur ps. LXXXII a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, VI, XXXVIII). 2. Un commentaire en 46 livres sur 41 psaumes (cf. Bardenhewer, t. II, p. 141-142), d'où sont tirés quelques extraits donnés par la Philocalie (sur ps. IV, L). 3. Des scolies. Saint Jérôme parle (*Epist.*, XXXIII, 4, édit. Hilberg, t. I, Vienne, 1910, p. 255) d'*excerpta in psalmos a primo usque ad quintum decimum*, et d'*excerpta in totum psalterium*. Ces scolies semblent bien avoir reçu d'Origène un autre nom, celui d'*Enchiridion*. Le prologue des *Commentarioli in Psalmos* de saint Jérôme nous marque bien la différence entre les trois ouvrages : *Proxime cum Origenis psalterium, quod* ENCHIRIDION *ille vocabat strictis et necessariis interpretationibus adnotatum in commune legeremus, simul uterque deprehendimus nonnulla eum vel præstrinxisse de quibus* IN ALIO OPERE *latissime disputavit... Non quod putem a me posse dici quæ ille præteriit : sed quod ea quæ in* TOMIS *vel in* OMILIIS *ipse disseruit* (D. Morin, *Sancti Hieronymi presbyterii... Commentarioli in psalmos*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III, 1, p. 1-2). C'est vraisemblablement de ces *excerpta* que veut parler Jean Trithème, *De scriptor. eccles.*, § 30. Plus récemment, Mgr Batiffol a voulu voir dans le travail qualifié de *latissimum opus*, un quatrième produit de l'activité d'Origène sur le psautier, *Revue bibliq.*, 1898, p. 265-

269. Ailleurs enfin, saint Jérôme ne distingue plus à quel genre littéraire appartiennent les explications d'Origène sur le psautier. Dans sa lettre à Augustin, il nomme Origène au premier rang des commentateurs grecs et mentionne la traduction ou l'usage que firent de son travail et de celui d'Eusèbe, Hilaire de Poitiers, Eusèbe de Verceil et Ambroise de Milan. *Superfluum est te voluisse disserere, quod illos latere non potuit : maxime in explanatione Psalmorum, quod apud Græcos interpretati sunt multis voluminibus primus Origenes, secundus Eusebius Cæsariensis, tertius Theodorus Heracleotes, quartus Asterius Scythopolitanus, quintus Apollinaris Laodicenus, sextus Didymus Alexandrinus. Feruntur et diversorum in paucos Psalmos opuscula. Sed nunc de integro Psalmorum corpore dicimus. Apud Latinos autem Hilarius Pictaviensis et Eusebius, Vercellensis episcopus, Origenem et Eusebium transtulerunt, quorum priorem et noster Ambrosius in quibusdam secutus est. Epist.*, CXII, édit. Hilberg, t. I, 2, p. 390. Cf. *Epist.*, LXI, 2, Hilberg, t. I, p. 577.

Les textes que fournit la Patrologie (t. XII) nous offrent un mélange des trois essais d'Origène sur le psautier. Il a déjà été question des homélies. Pour le reste, c'est-à-dire la plus grosse partie, mis à part les extraits de la Philocalie, il s'agit de fragments plus ou moins longs provenant de sources diverses, et de valeur différente.

Certains ne sont que des résumés, d'autres doivent être rendus à Eusèbe, Didyme et Hésychius. Il ne faut pas oublier non plus que beaucoup de cette œuvre s'est perdu; dès le temps de saint Jérôme, on ne retrouvait plus, dans la magnifique bibliothèque de Pamphile, l'exégèse d'Origène sur le ps. CXXVI (S. Jérôme, *Epist.*, XXXIV, 1, 3, édit. Hilberg, t. I, p. 261 et 263).

D'autres fragments rassemblés par Gallandi, *ex Veneto XVII*, ont été réimprimés au t. XVII de la Patrologie (col. 105-137). Il s'en faut de beaucoup que tous ces morceaux reviennent à Origène. Certains se partagent entre Eusèbe, Cyrille et Théodoret. Ceux qui peuvent être revendiqués pour Origène ne sont que des résumés dont il est quelquefois possible de retrouver l'original; plusieurs d'entre eux ont passé dans la compilation du pseudo-Pierre de Laodicée; d'autres permettent de reconstituer, en quelques passages, le texte grec des trois homélies sur le ps. XXXVI, traduites par Rufin.

Au XIXe siècle, le cardinal A. Mai ajouta quelque chose aux fragments déjà ramassés. On trouve dans la *Nova Patr. bibl.*, t. VII, 2, praef., p. VI, un extrait tiré du *Vat. gr. 1519*, fol. 175-177, qui commente ps. L, 7-8 (*P. G.*, t. XVII, col. 137). Le dernier, Pitra, essaya de recueillir à travers les chaînes, la riche moisson des explications du psautier données par Origène; on trouvera dans ses *Anal. sacr.*, t. II, p. 444-III, 364, de nombreux fragments tirés de différents manuscrits du Vatican et dans ses *Anal. sacra*, t. III, p. 521, quelques suppléments fournis par le *Laur. V, 14*. Hélas! dans toutes ces pages l'ivraie recouvre largement le bon grain. Nous pensons qu'il serait facile de retrouver une bonne partie de l'œuvre d'Origène sur le psautier, et d'éviter surtout de tomber dans les pièges où ils ont donné. On n'y parviendra pas en courant après tous les lemmes qui portent le nom d'Origène, mais en fixant son attention sur les étapes des collections. Certaines ne peuvent donner que des résumés, d'autres donnent des lemmes faux. D'autres, par contre, offrent la vraie manne qu'il ne faut pas mêler au mauvais grain. En attendant que ce travail puisse être achevé, il faudra dans les fragments exégétiques d'Origène, puiser avec discrétion.

Et pour illustrer par un exemple cette dernière phrase, qu'il nous soit permis de faire allusion à un étude récente, diligente d'ailleurs, de M. Jouassard, sur l'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe-Ve siècles (*Revue des sciences religieuses*, t. V, 1925, p. 609 sq.). L'auteur veut qu'Origène soit au départ de l'exégèse grecque de l'*Ut quid me dereliquisti?* (ps. XXI, 2), et il cite à ce propos *P. G.*, t. XII, col. 1253. Or, ce texte n'est pas d'Origène. Il a été pris dans Cordier, *op. cit.*, t. I, p. 402, ce qui n'est pas une recommandation. Le *Vat. gr. 1789* l'attribue à Grégoire de Nazianze à qui il revient (*Orat. theol.*, IV, 5; *P. G.*, t. XXXVI, col. 108-109). Mais un scribe postérieur résumant tout ce que donnait la chaîne dont le *1789* nous offre une partie, mêla aussi les lemmes, et Cordier les inventa quand ses manuscrits ne les donnaient pas. C'est à des méprises de même ordre que nous devons également un prétendu commentateur du nom de *Georgius* dont le nom n'est autre chose qu'une mauvaise lecture du sigle qui désignait Origène.

Seniores Alexandrini. — Sous ce nom, le cardinal Pitra a publié, *Anal. sacr.*, t. II, p. 335-345, dix fragments de longueur variable qui commentent différentes péricopes du psautier. Il est à noter d'abord que nulle part on ne trouve le lemme *Seniores Alexandrini*. Si le cardinal avait voulu reproduire les passages où Origène nomme les anciens, sa liste et ses textes eussent été tout autres. Cf. G. Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rev. bibliq.*, 1925, p. 217 sq.; les *excerpta* donnés par Pitra (liste dans Preuschen-Harnack, t. I, p. 295-296) sont accompagnés d'indications sur les manuscrits qui les ont fournis : la plus grande partie de ces références est fausse.

Quant aux textes eux-mêmes, ils n'ont pas grande importance; le premier (ps. XXXVII) est un pâle résumé du IIIe commentaire d'Hésychius sur ce psaume, cf. *Rev. bibliq.*, 1924, p. 510, n. 1; le second (ps. XXXVI) renvoie à *P. G.*, t. XII, col. 1349, soit à la traduction rufinienne d'Origène; le troisième (même psaume) rapporte le témoignage d'un ancien, cf. *P. G.*, t. XII, col. 1334 B 5 sq.; les quatrième et cinquième consistent en gloses insignifiantes sur la fin des ps. XLIX et CII; le sixième (ps. CXV, 1) ne vient pas du *Reg. gr. 40*, comme l'indique son éditeur (*Vat. 16*), mais du *Vat. gr. 1683* qui le donne sous le nom d'Origène à qui l'attribuent pareillement d'autres manuscrits; le septième (CXVIII, 1) sur la métrique hébraïque, a été commenté par Preuschen, *Zeitschrift für d. altest. Wissench.*, t. XI, 1891, p. 316; t. XIII, 1893, p. 286, et par J. Ley, *ibid.*, t. XII, 1892, p. 212-217; le huitième (CXVIII, 127) donne une description de la topaze (déjà édité par Mai, *Nov. Patr. bibl.*, t. III, p. 433) le neuvième est composé de trois parties : la première revient à Eusèbe, la seconde à Origène, la troisième à Chrysostome, mais on trouve ailleurs des textes autrement développés, que les rapides abrégés publiés ici; quant au dernier (ps. CXXVII) donné également sous une fausse référence, c'est une copie assez défectueuse d'un passage qui revient à Hésychius de Jérusalem. On peut le lire en effet, dans le premier commentaire de celui-ci, longtemps attribué à saint Athanase, *P. G.*, t. XXVII, col. 1233. Cf. G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, p. 150. Sur l'ensemble, cf. notre article *Seniores Alexandrini*, dans *Rev. bibliq.*, 1928, p. 118-122.

Denys. — Voir ci-dessous, col. 1137, Denys l'Aréopagite.

Méthode. — Nous n'avons trouvé que deux citations de Méthode, l'une dans l'*Ambros. M. 47, sup.*, fol. 8 v° sur ps. IV, 5*b*, l'autre dans le *Barb. gr. 340*, fol. 194 v°-195 sur ps. LXVII, 25 (cf. *Vat. gr. 2057*, fol, 128 v°); c'est peut-être la même qu'on lit dans le *Vindob. 297*, fol. 137.

Eusèbe de Césarée. — Saint Jérôme, nous l'avons vu, nomme Eusèbe parmi ceux qui ont commenté tout le psautier. Hilaire et Eusèbe de Verceil avaient traduit

en latin cette interprétation. Gélase (Thiel, p. 547) cite son exégèse de ps. XVII, 10. Disons un mot des éditions. Le texte qu'on lit dans *P. G.*, t. XXIII, ne mérite qu'une confiance très limitée. (Cf. *Revue bibliq.*, 1924, p. 65-81.) Montfaucon, à qui nous sommes redevables de cette publication (*Collectio nova Patrum*, t. I), ayant trouvé dans un manuscrit de S. Taurin d'Évreux une première partie de commentaire aux Psaumes mise au nom d'Eusèbe puis, dans la Bibliothèque Coislin, une seconde partie attribuée au même auteur, crut qu'il n'y avait plus qu'à joindre les deux morceaux pour avoir l'exégèse d'Eusèbe sur les Psaumes I à CXVIII. Le manuscrit de S. Taurin avait des lacunes assez importantes; des fragments empruntés à deux chaînes de la Bibliothèque du Roi, aujourd'hui *B. N. 146* et *139* ou à Cordier comblèrent quelques vides. Au delà du ps. CXVIII, Montfaucon n'avait rien découvert. Le cardinal A. Mai espéra ne point moissonner sans profit dans les chaînes grecques du Vatican; de fait, il rapporta, *Nov. Patr. bibl.*, IV, 1, p. 67-107, un certain nombre de scolies sur les ps. CXIX-CL : on les trouvera reproduites, *P. G.*, t. XXIV, col. 9-76. Le dernier, Pitra, fut tenté par la reconstitution de l'exégèse eusébienne, et imprima une longue série de fragments qui se répartissent sur les psaumes I-CXVIII (*Anal. sac.*, t. III, p. 365-520). Et voilà comment se présente, faite de toutes sortes de pièces, l'explication des Psaumes qui se réclame d'Eusèbe.

Seule l'étude des chaînes a permis de remettre un peu d'ordre dans tous ces apports de provenances si diverses, et de juger ce qui peut être conservé et ce qui doit être absolument rejeté. Mettons de côté, pour n'en plus parler, le commentaire des psaumes L-XCV, 3, emprunté par Montfaucon au *Coislin 44*. Cette partie du texte d'Eusèbe, à part quelques lectures inattentives, représente la tradition directe et peut être consultée avec sécurité. Quant au ms. de S. Taurin, c'est une copie entre beaucoup d'autres d'un original aujourd'hui perdu dont il ne faut pas trop déplorer la perte. Les lacunes y sont nombreuses et importantes, le texte ne va pas au delà du ps. CXII et, à l'intérieur, beaucoup de psaumes ne sont aucunement commentés. Mais là où il y a un texte, que vaut-il? La question n'est intéressante que pour le groupe des ps. I-L et XCV à la fin, puisqu'entre les deux nous avons *Coislin 44*. Pour le premier tiers du psautier le texte du ms. de S. Taurin reproduit par Montfaucon, est totalement négligeable, de même que tous les suppléments fournis par les chaînes que consultait l'éditeur. Quelquefois, le texte est de bonne note — quand le manuscrit de S. Taurin reproduit la tradition directe, mais l'éditeur n'a pas pensé à en avertir — le plus souvent il s'agit tout simplement de résumés de cette tradition. Il faut pour ces 50 premiers psaumes recourir aux excellents manuscrits que nous avons signalés et dont nous reparlerons encore : le *Vat. gr. 1789*, le *Barocc. 235*, le *Monac. 359*. Beaucoup de ces textes ont été édités par Pitra, mais incomplètement, avec des omissions, des fautes quasi impardonnables, dont la moindre n'est peut-être pas d'avoir passé d'un feuillet à un autre sans s'apercevoir qu'il manquait une page entre les deux. Grâce aux données de ces manuscrits, il est possible d'éliminer à peu près tout ce que Montfaucon ou Pitra ont édité sur cette partie du psautier, et de remplacer leurs publications par des textes qui sont à mettre tout à côté de ceux que fournit la tradition directe.

Pour les psaumes XCV, 7, à CL, c'est-à-dire à partir de l'endroit où fait défaut le *Coislin 44*, le texte du manuscrit de S. Taurin sert de base à l'édition de Montfaucon, les chaînes devant, comme au début, combler les vides. Or à cet endroit — exactement du ps. XCV, 3 (*P. G.*, t. XXIII, col. 1221 D) à la fin du ps. CXII (*P. G.*, t. XXIII, col. 1353 A) — non seulement le texte du Taurinensis est un abrégé, mais il donne encore moins : c'est une chaîne sans lemmes où l'on rencontre démarqués et résumés : Théodoret, Athanase, Théodore de Mopsueste, Hésychius, Cyrille, Didyme, quelquefois même Eusèbe. Quant à la suite — jusqu'au ps. CXVIII — le prétendu commentaire d'Eusèbe n'existant plus, l'éditeur y a suppléé à l'aide des chaînes, de Cordier d'abord, puis de deux manuscrits de la Bibliothèque Royale, nommés ci-dessus. Or, aucune de ces trois autorités n'est capable de nous donner le vrai texte d'Eusèbe : Cordier est suspect et pour les lemmes et pour le texte; les deux manuscrits parisiens ne peuvent donner autre chose que des résumés. Quant aux extraits de Pitra, ils sont de la même valeur. Quant au reste, c'est-à-dire, aux extraits donnés par Mai sur les psaumes CXVIII-CL, Mgr G. Mercati a dit ce qu'il fallait en penser (*Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, ser. II, t. XXXI, 1898, p. 1036-1045) et comment on pouvait y suppléer.

Tel est donc le bilan : de toute l'œuvre attribuée à Eusèbe de Césarée sur le psautier, une seule partie est à retenir parmi les éditions, celle que Montfaucon a tirée du *Coislin 44* (ps. L-XCV, 3). Les chaînes, mieux exploitées, permettront de reconstruire, presque dans son intégrité, le Commentaire d'Eusèbe. On a dit comment la première partie pouvait être remise sur pied. La troisième partie sera fournie, quoique avec quelques lacunes, par l'*Ambros. F. 126 sup.*, qui paraît être jusqu'à ce jour un manuscrit unique. D'autres mss. seront utilisés, quand on aura, après confrontation avec les meilleurs témoins de la tradition, reconnu la place à leur assigner. Nous n'aurons peut-être pas tout le commentaire d'Eusèbe, mais ce que nous en posséderons sera authentique.

Eusèbe d'Émèse. — C'est à tort que l'éditeur de la Patrologie nomme Eusèbe d'Émèse (*P. G.*, t. LXXXVI, col. 549-550) parmi les auteurs que citent les chaînes. L'erreur est cependant partiellement corrigée puisqu'on est renvoyé presque immédiatement à *P. G.*, t. XXIII (Eusèbe de Césarée).

Théodore d'Héraclée. — Saint Jérôme plus fortuné que nous, connaissait ou du moins mentionnait un commentaire de Théodore d'Héraclée qui embrassait le psautier, du début à la fin. Les quelques bribes que nous avons recueillies de place en place sont fort modestes. Le *Coislin 80* — dans les marges du commentaire de Théodoret — nomme Théodore, évêque d'Héraclée, fol. 121, 140 v°, 232 (ps. XLIV, 3 *b*; L, 6*b*; LXXX, 6). Le *Laurent. VI, 3* et le *Vat. gr. 744*, le *Nan. 34* (cl. I, XLI) le citent sur ps. XXI, 11. Deux autres citations du *Barb. 340* sur ps. LXXV, 11, et LXXVII, 25, reviennent, en réalité, à Théodore de Mopsueste. Enfin, une dernière citation fournie par le *Vat. gr. 1747*, et relative à ps. LXXXIX, 17, pourrait bien revenir à Athanase (*P. G.*, t. XXVII, col. 100 B 11-12). Nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser de l'attribution à Théodore d'Héraclée d'un commentaire, ou mieux d'une chaîne sur les Psaumes imprimée par Cordier d'après le *Barb. gr. 525*. Notons, au passage, que plusieurs manuscrits attribuent à Théodore d'Héraclé un commentaire sur les Psaumes naguère revendiqué au compte de Diodore de Tarse (voir ci-dessous col. 1130).

Eusèbe de Nicomédie. — Le seul fragment rencontré sous son nom se trouve dans le *Coislin 80*, fol. 191 où il commente LXVIII, 13.

Éphrem. — Ebedjesu (Assemani, *Bibl. Orient.*, t. III, 1, p. 61) mentionne un commentaire d'Éphrem sur les Psaumes. Ce que les chaînes en ont conservé se réduit à quelques parcelles : une citation sur ps. XCIII, 23 dans le *Vat. gr. 752* (édit. Assemani, *Opera S. Ephræmi*,.. *græce latina*, t. II, p. 424) et deux fragments dans la chaîne de Nicétas sur ps. I, 4 et XLI, 1, d'une part, et

plus de 40 fragments qui se répartissent du ps. LI, 20 au ps. CXLIX dans le *Vat. gr. 2057*.

Athanase. — Le Commentaire d'Athanase sur les Psaumes ne nous est parvenu qu'en tradition indirecte. L'édition des Mauristes (*Op. Ath.*, t. I, p. 2-982, Paris, 1698 = *P. G.*, t. XXVII, col. 59 sq.) était formée par des fragments appartenant aux *Paris. B. N. 139, 140, 148, 165, 166, 167*. De nouveaux textes tirés de l'*Ambros. B. 134 sup.* (manuscrit d'époque récente contenant des scolies sur les Psaumes ramassées par Colvill dans diverses chaînes de l'Escurial) et allant jusqu'au ps. LXXV, furent publiés par Montfaucon (*Collectio nova Patrum*, t. II, p. 72). On les retrouve dans l'édition de Migne placés entre crochets. Une nouvelle série de fragments tirés de la chaîne de Nicétas (*Pal. gr. 247*) par Felckmann, a été réimprimée par Migne, t. XXVII, col. 547-590. Ces fragments ne vont pas au delà du ps. LXXII, 25. A ce même volume puisa le cardinal Pitra, *Analecta sacra et classica*, 1888, p. 3-20. Enfin Migne a ajouté à leur place respective quelques morceaux donnés par Barbaro.

Le commentaire publié par les Mauristes a joui de la plus grande vogue; on le paraphrasa en arabe; les citations marginales de la Syro-Hexaplaire viennent d'un exemplaire de même contenu (cf. Mercati, *Note*, p. 173). A ce même commentaire se rapportent aussi, du moins dans leur majeure partie, des fragments coptes récemment publiés par M. David, *Revue de l'Orient chrétien*, 1924, p. 3-57. Vers la fin, ce Commentaire — si on peut appeler de ce nom les fragments mis bout à bout — est lacuneux. On peut y suppléer à l'aide de l'*Ambros. M. 47 sup.* (Mercati, *ibid.*) De l'exemplaire idéalement restitué proviennent encore les morceaux publiés par Felckmann, et découverts une fois de plus par Pitra, mais ils sont arrangés et diminués, négligeables somme toute. Est-ce à dire que l'édition Mauristes-Montfaucon telle qu'on la trouve imprimée dans Migne, soit parfaitement sûre? Non pas. Nous pourrions indiquer quelques fragments qui reviennent indubitablement à Eusèbe, Théodore de Mopsueste, Hésychius et Théodoret.

Il a été abondamment prouvé (Faulhaber, Mercati) qu'Athanase s'est vu, à injuste titre, attribuer deux autres commentaires sur les Psaumes. Cf., ci-dessous Hésychius, col. 1135-6. Nous devons noter cependant qu'en dehors des ressemblances qu'on peut trouver dans la brièveté des scolies et leur tournure extérieure, ces deux auteurs se trouvent dans plusieurs collections de chaînes alterner ensemble. Ainsi en est-il dans le *Barocc. 118*, le *Cromwell. 5* et le *Laurent. V, 30*. M. Faulhaber avait pensé à une réédition du Commentaire d'Athanase. A deux reprises, *Ein wertvolle Oxforder Hdschrift*, dans *Theolog. Quart.*, t. LXXXIII, 1901, p. 228 sq., et dans une communication faite au congrès des savants catholiques de Münich, en 1901 (Compte rendu, p. 163-164), il est revenu sur la question. Le commentaire de tradition directe étant disparu, il faut donc recourir aux seules chaînes. Nous venons de dire comment se présente l'exégèse d'Athanase dans les chaînes; Athanase alterne quelquefois avec Hésychius (ces mss. de chaînes à deux auteurs sont généralement de très bonne venue). Quelquefois Athanase est le troisième élément d'une chaîne à trois noms, par exemple dans le *Coislin 12* où il se trouve cité avec Basile et Théodore de Mopsueste. Dans la majorité des chaînes il fait partie de cette série de commentateurs qu'on ajouta aux commentaires résumés d'Origène, Eusèbe et Théodoret.

Didyme l'Aveugle. — Les extraits de Didyme qu'on trouve dans Migne proviennent de divers manuscrits du Vatican utilisés par Mai (*A = 1789*; *B = 1682-1683*; à ces mss. s'ajoutent à partir du ps. CXIX, *C = Reg. 40*; *D = 754*; *E = 1685*) qui en a reproduit le contenu dans *Nov. patr. bibl.*, VII, 2, p. 131 sq. De là vient l'édition de Migne, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1155-1616; à celle-ci s'ajoute (col. 1717-1721) quelques fragments tirés par Mingarelli du *Nan. 23* (*App. I, 30*).

Pour qui est un peu habitué aux manuscrits de chaînes, une surprise est inévitable rien qu'à parcourir la liste des manuscits dépouillés par le cardinal : c'est de voir mis sur un même plan tous les manuscrits qui portent des fragments de Didyme. Dans la première partie (ps. I à L), Mai semble s'être attaché à reproduire avant tout les textes que fournissait le *Vat. gr. 1789*, suppléant à ses lacunes par le *Vat. gr. 1682*. Laissons de côté les mauvaises lectures : il ne s'agit pas seulement, en effet, de mots, de lignes omises ou ajoutées; on retrouve ici des passages qu'on lisait déjà dans Origène et dans Eusèbe; ailleurs, Mai n'a pas semblé s'apercevoir qu'il manquait un feuillet ou deux à son manuscrit, et il a continué ou laissé continuer la transcription sans remarquer que l'interprétation passait d'un verset à un autre assez distant du passage commenté l'instant d'auparavant; il en est résulté qu'il imprimait pour exégèse de Didyme des explications de Théodoret. Par ailleurs, si le *Vat. 1789* ne portait point à un endroit donné, pour une raison ou pour une autre, le lemme qui désigne Didyme, Mai se contentait de transcrire ce que fournissait pour ce verset du psautier le *1682*. Or, ce *Vat. 1682*, pour Didyme comme pour Eusèbe, est simplement un résumé.

L'édition du Commentaire de Didyme est donc, pour le premier tiers du psautier, incorrecte d'une part, et d'autre part, le texte qu'elle présente est le plus souvent un résumé. Il est aisé d'y remédier. De ce manuscrit *1789*, on peut tirer autre chose que de bonnes lectures ou des corrections de détail et voici pourquoi : Mai n'a édité le texte de ce manuscrit, nous venons de le dire, que lorsque ce texte était précédé du lemme Διδ. Or, il arrive fréquemment qu'après une lacune, feuillets attachés, quaternion disparu, le début du folio qui suit cette lacune donne une longue citation, évidemment dépourvue de son début, et par conséquent de toute note permettant de la restituer à son auteur. C'est alors que les résumés du *Vat. 1682* et autres manuscrits de même espèce sont utiles : à travers les résumés, la pensée demeure assez nette pour qu'il soit permis de la comparer aux morceaux acéphales du *Vat. 1789* et de restituer à leur auteur les fragments mutilés. Bon nombre d'extraits seront ainsi rendus à Didyme; le *Barocc. 235* permettra de compléter ce qui manque au *Vat. 1789*.

Ce qu'on trouve pour la suite du Commentaire, c'est-à-dire pour les psaumes L à CL ne mérite guère plus de confiance. On rencontrera dans *P. G.*, t. XXXIII, col. 1587-1628, sous le nom de Diodore, des fragments relatifs aux psaumes LI-LXXIV de contenu à peu près identique à ceux qu'on lit, *P. G.*, t. XXXIX, au compte de Didyme; le cardinal Mai qui les a édités, *Nov. Patr. bibl.*, t. VI, 2, p. 240, d'après le *Reg. gr., 40*, a été trompé par les lemmes de ce manuscrit. Cf. ci-dessous Diodore de Tarse, col. 1128. Malheureusement l'incendie de Turin nous a privés du manuscrit qui aurait permis de reconstituer l'exégèse de Didyme jusqu'au psaume C. Grâce à l'*Ambros. F. 126 sup.*, cette lacune pourra être comblée à partir du ps. LXXXIII.

Eustathe d'Antioche. — Les chaînes nomment à plusieurs reprises le livre d'Eustathe sur le titre des psaumes (εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῆς στηλογραφίας). La chaîne de Nicéphore, Théodoret ont gardé quelques passages de cette œuvre d'Eustathe. Cf. *P. G.*, t. XVIII, col. 685, et LXXXIII, 176 B, 289 B. A Théodoret, nous devons encore deux citations d'Eustathe sur les ps. XV et XCII (*P. G.*, t. XVIII, col. 685, et t. LXXXIII, col. 88 D, 89 C et 289 C; cf. également *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1840 C.

Basile. — Le seul supplément qui ait été donné aux éléments que fournit la tradition directe pour l'édition des homélies de Basile sur les Psaumes est dû au cardinal Pitra. Les fragments qu'il édita, *Anal. Sacr.*, t. v, p. 76-103, sont tirés de la chaîne de Nicétas (*Pal. gr. 247*). Seules les chaînes pourront, croyons-nous, dire si Garnier eut raison de suspecter quelques homélies que les mauristes croyaient authentiques. Une citation sur le ps. LIX, *P. G.*, t. XXIX, col. 460, dans l'*Eranistes* de Théodoret, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 93 B.

Grégoire de Nysse et *Grégoire de Nazianze.* — Nous n'avons rien à ajouter à la mention de leurs noms dans diverses chaînes. Du premier nous avons un traité, *In psalmorum inscriptiones* et une explication du ps. VI (*P. G.*, t. XLIV, col. 431-616).

Évagre. — Nous pensons que c'est à Évagre le Pontique que reviennent deux textes précédés du lemme Εὐαγρίου, dans le *Reg. gr. 40;* ces deux textes commentent ps. V, 4 et V, 10 *c*. Le *Vat. gr. 2057*, fol. 254 v°, l'associe à Origène, Cyrille, Athanase et Didyme dans une explication de ps. CXVIII, 13. Enfin, son nom se trouve dans le *Vindob. 297*, fol. 262 v°.

Apollinaire. — L'œuvre exégétique d'Apollinaire était considérable. Jérôme le nomme parmi les six grecs qui avaient commenté l'ensemble du psautier. On le trouve cité dans de nombreuses chaînes. Mais nous attachons une importance spéciale aux extraits abondants que fournit sous son nom l'*Ambros. F. 126 sup.* Apollinaire est en effet un des rares auteurs dont ce manuscrit, d'un intérêt exceptionnel, ait enregistré l'exégèse. Dans sa préface, Nicétas déclare qu'il l'a exclu de sa compilation.

Asterius l'Arien. — Contemporain de Constantin le Grand, sophiste de grande habileté contre lequel bataille ferme saint Athanase, Asterius avait une belle réputation de science. Le pseudo-Anthime de Nicomédie notait ses emprunts à Hermès Trimégiste; plus tard Théodore de Mopsueste éprouvait encore le besoin de le réfuter. Nous croyons qu'il faut l'identifier avec cet Asterius de Scythopolis qui avait commenté tout le psautier (Jérôme, *epist.*, CXIII, ci-dessus, col. 1121; cf. *De viris. ill.*, 114. De son commentaire il est resté bien peu de chose. Sous le lemme 'Αστερίου 'Αρειανοῦ nous avons trouvé un fragment sur le ps. I, 1, abrégé dans Cordier, p. 8 et quatre citations dans le *Coislin 80*, fol. 15, 21, 38, 49 v°. A ces quelques bribes il faut adjoindre le commentaire d'une partie du ps. IV ajouté à l'exégèse d'Eusèbe (*P. G.*, t. XXIII, col. 112-113).

Asterius d'Amasée. — Il nous est parvenu sous le nom d'Asterius plusieurs homélies sur les Psaumes. Cinq commentent le ps. V, une le ps. VI et une le ps. VII (Cotelier, *Græcæ Ecclesiae Monumenta*, t. II, p. 516). On répète que Cotelier emprunta ces homélies au *Reg. gr. 2402*, aujourd'hui *B. N.*, *915*. C'est une erreur : le *Paris. 915* contient autre chose. Le ms. dont se servait Cotelier était de contenu analogue au *Paris. 654* qui contient, en effet, sous le nom de Chrysostome, les homélies d'Asterius. Elles ont été réimprimées dans *P. G.*, t. XL, col. 389-478). Il faut reconnaître que les fragments des chaînes permettraient d'authentiquer les homélies si elles avaient besoin d'un tel appui. Une remarque est nécessaire pourtant. Il existe une double tradition de ces fragments; ceux qu'on lit dans Cordier appartiennent à la recension résumée dont nous avons parlé précédemment. D'autre part, il semble bien que nous n'ayons pas toutes les homélies d'Asterius sur le psautier. Les fragments découverts vont fort au delà du psaume VII; le dernier commente ps. XXXVIII, 2. Sur les vaines tentatives de Bretz, *Studien und Texte zu Asterios von Amasea* dans *Texte. u. Untersuch.*, t. XL, 1, 1914, voir ci-dessous col. 1134, Adrien.

Épiphane. — On trouve dans plusieurs chaînes un prologue d'Épiphane. Il a été édité, en partie bloqué avec plusieurs autres comme préface d'Hippolyte au psautier (voir ci-dessus col. 1120). C'est en réalité, comme l'a noté Achelis, un extrait du *De mensuris et ponderibus*, c. V (*P. G.*, t. XLIII, col. 244 D-245 A); on en possède de nombreuses recensions. Celle de Nicétas a été reproduite, *P. G.*, t. LXIX, col. 713. Une autre fut traduite en arménien, cf. Sargisean, *Dei tesori patristici e biblici...*, Venise, 1897, p. 13 sq. C'est peut-être aux mêmes textes que fait allusion Fabricius-Harles, *op. cit.*, t. VIII, p. 276. Enfin une citation relative au ps. XCVIII, a été signalée dans le *Misc. gr. 5* d'Oxford, fol. 263.

Aetius. — Ce nom ne figure pas dans l'inventaire de Karo-Lietzmann, à tort pensons-nous. Nous proposons, en effet, de lire 'Αετίου ἀντιοχ (είας) là où les éditeurs de l'estimable catalogue ont lu *Augustus*. Le Γ supposé n'est pas très net dans les manuscrits, l'ι est au moins aussi plausible et la lecture 'Α(ε)τίου s'impose quelquefois. Il s'agirait donc de l'antiochien, mort vers 365, auquel Épiphane a consacré de si longues pages. Ce qui nous est resté de son exégèse est peu de chose. Nous ne connaissons, en effet, que cinq scolies qui commentent les psaumes XXVIII, 10; XXXII, 7; XLI, 8; LXVIII, 14; CXLVIII, 4. L'exégèse d'Antioche s'y trouve vigoureusement exprimée.

Théophile d'Alexandrie. — Sous ce nom on trouve un fragment dans le *Paris. gr. 139*, fol. 315 v°. Il correspond au fragment anonyme qui commente ps. XCII, dans Cordier, t. II, p. 914-915. Cf. *P. G.*, t. LXV, col. 65.

Diodore de Tarse et Anastase de Nicée. — Diodore de Tarse est ce que nous pourrions appeler un auteur à la mode. Des fragments sur l'Octateuque mis à son nom dans diverses chaînes ont été signalés plus haut. Au moment où ils paraissaient, M. L. Mariès avait déjà revendiqué pour Diodore un ouvrage plus considérable, le Commentaire sur les Psaumes contenu dans le *Coislin 275* (*Revue de philologie*, janvier 1911, p. 55-70 : *Aurions nous le Commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse?*) L'auteur comparant les fragments donnés par quelques chaînes sous le nom de Diodore à l'exposition d'allure suivie contenue dans le *Coislin 275*, remarquait leur parenté étroite et en concluait que nous avions toutes chances de posséder encore le Commentaire des Psaumes de Diodore. A cette attribution, il y avait une première difficulté : des fragments sur les psaumes LI à LXXIV publiés par le cardinal Mai sous le nom de Diodore dans *P. G.*, t. XXXIII, col. 1587-1628, ne s'accordaient aucunement avec le Commentaire du *Coislin 275*. M. Mariès, à quelques années de là, remarquait que ce prétendu Diodore publié par Mai était en réalité Didyme (*Recherches de science religieuse*, t. V, 1914, p. 73-78), un Didyme sujet à revision, avons-nous remarqué (col. 1126).

La seconde difficulté à attribuer le Commentaire du *Coislin 275* à Diodore vient de ce que le titre de l'ouvrage contenu dans ce manuscrit n'est pas très net : Ὑπόθεσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλτηρίου τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ψαλμῶν ἀπὸ φωνῆς 'Αναστασίου μητροπολίτου Νικαίας.

Que vient faire cet Anastase de Nicée? « Le *Coislin 275*, dit M. Mariès, est *une espèce de chaîne*. Dans le milieu des pages... ce manuscrit contient le Commentaire en question, et autour dans les marges... il contient avec des renvois au texte biblique inséré dans le Commentaire, des fragments d'autres commentateurs, presque toujours sans noms d'auteurs. Ce fait suggère l'explication suivante : la construction de cette chaîne marginale autour du commentaire médian serait la part personnelle de l'Anastase de Nicée mentionné dans le titre. [Ce titre] pourrait dès lors [s'] interpréter comme il suit : « Sujet et explica-

tion du psautier des cent cinquante psaumes, par un auteur anonyme, comportant un « surtravail » d'Anastase, métropolite de Nicée, surtravail qui a précisément consisté à réunir la collection des extraits marginaux... L'initiative de l'intermédiaire Anastase a été dans le cas, et fort heureusement pour nous fort restreinte : elle s'est bornée à reproduire sans l'altérer un commentaire anonyme en y ajoutant seulement une couronne d'extraits ». (*Revue de philologie*, 1914, p. 171-172.)

Depuis ce temps-là, M. Mariès a précisé quelques-unes de ses idées (*Recherches de science religieuse*, 1914, p. 246-251) et publié (même revue, 1919, p. 79-101) la préface de l'ouvrage et le Prologue du psaume CXVIII. Enfin, dans une thèse complémentaire (*Le Commentaire de Diodore de Tarse, sur les Psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*, Paris, 1924), l'auteur s'est occupé des différents témoins de la tradition manuscrite.

Nous avons dit, *Revue bibliq.*, 1925, p. 605-606, ce que nous pensions de cet examen et de ce classement. Il nous faut aujourd'hui, brièvement, parler du fonds même de la thèse et de l'attribution du commentaire du *Coislin 275* à Diodore de Tarse. Prenons d'abord l'examen des faits, laissant à part les fragments donnés par Cordier, la plupart étant de faibles résumés d'auteurs différents. Les chaînes exégétiques mettent au compte de Diodore près de cent extraits qui se répartissent de façon fort inégale : on en trouve une douzaine du ps. I à LIV; 80 environ de là au ps. XCI, 5. C'est entre ps. LXXX, 11 et XCI, 5, que la proportion est la plus forte. Le dernier scholion se trouve dans Agellius, *op. cit.*, p. 466 (sur ps. CIII, 3). Beaucoup de ces fragments sont communs à l'ensemble des manuscrits; certains ne sont présentés que par une seule autorité, le *Vat. gr. 1617*.

Les fragments donnés sous le nom d'Anastase de Nicée sont au moins aussi nombreux. On en trouve qui commentent ps. XVIII, 2; LXXVI, 3 *b*; CIII, 18; CVI, 42, puis une longue série du ps. CVII au psaume CXLVIII. Voilà donc les scolies de nos deux auteurs distribuées en des parties différentes du psautier; une seule fois semble-t-il, (ps. XXXIII, 4) leurs exégèses se rencontrent sur un même verset. D'autre part, la majorité de ces deux séries d'extraits, qu'elles soient patronnées par Diodore ou par Anastase, se retrouve dans le commentaire médian du *Coislin 275*, et dans les exemplaires de même contenu, l'*Athos s. Athanasii* Θ 70 et le *Paris. 168*, auxquels il faut ajouter les *Vat. gr. 627, 718*, l'*Ottob. gr. 74* (XVI s.) et le *Messan. 38* (XI-XII s.), les uns et les autres lacuneux au début et ne dépassant pas le ps. CXVIII.

Quel est cet Anastase de Nicée? N'était l'insistance, des manuscrits, nous pourrions supposer une erreur et être tentés de lire un autre nom. Il faut donc choisir à travers la liste des patriarches de Nicée; il semble qu'on ait le choix entre deux personnages de ce nom, le premier, dans la première moitié du VI[e] siècle, signataire du Concile de Constantinople de 536, le second placé par Le Quien, *Oriens christianus*, t. I, p. 644, à la fin du VII[e] ou au début du VIII[e] siècle.

Mgr Giovanni Mercati, frappé de la ressemblance qu'il y a entre la pensée qu'exprime Anastase et celle de Théodore de Mopsueste, avait cru que cet Ἀναστ (c'est l'abréviation la plus usuelle des scoliastes) et la plupart des lemmes qui commencent par Ἀν avaient chance de précéder très souvent des fragments de Théodore (*Istituto lombardo di scienze e lettere*, Rendiconti, série II, t. XXXI, p. 1046-52. Réimprimé en partie dans les *Varia Sacra*, I, p. 105-112). M. Mariès a tranché la difficulté de façon différente. Anastase, pour lui, c'est l'auteur de la chaîne marginale qui entoure le commentaire médian du *Coislin 275*, rien d'autre. Tous les fragments, qu'ils soient signés Diodore ou Anastase, reviennent à Diodore, de même que le commentaire suivi où on le retrouve.

Nous n'avons pu nous convaincre encore de cette double équation : Anastase égale Diodore, d'une part, *Coislin 275* et manuscrits de même contenu sont le commentaire perdu de Diodore, d'autre part. C'est là que nous ne suivons plus M. Mariès. Anastase, quel que soit le personnage, conserve autant de droits que Diodore. Les tentatives faites pour passer des fragments Diodore et des fragments Anastase à un ensemble uniquement diodorien, ne sont pas autre chose que des hypothèses. La tradition Anastase est aussi bien documentée que l'autre, et Anastase a le titre de l'ouvrage pour lui (les *Vat. gr. 627, 718*, l'*Ottob. 74* donnent, comme le *Paris. 168*, le nom de Théodore d'Héraclée; le *Mess. 38* ne nomme aucun auteur). L'expression ἀπὸ φωνῆς, d'autre part, si élastique soit-elle, ne doit pas être tourmentée. Nulle part, dans une vingtaine d'exemples, ramassés de part et d'autre, je ne lui ai trouvé le sens que lui attribue M. Mariès : elle désigne l'intermédiaire, mais elle désigne aussi bien l'auteur. A notre avis, le titre est incomplet. On a remarqué que le *Coislin 275* (nous parlons uniquement du texte médian) contient du Théodoret et d'autres fragments qui sont entrés dans le commentaire supposé diodorien. Quand on aura extrait ces scories, assez nombreuses d'ailleurs, le commentaire pourrait bien se trouver quelque peu réduit. Nous supposons donc, livrant notre hypothèse à la discussion, que le titre de l'ouvrage comprenait comme d'autres chaînes (voir ci-dessous Cantique, saint Paul) quelques autres noms à la suite de l'expression ἀπὸ φωνῆς, quelque chose comme ceci : Ὑπόθεσις καὶ ἑρμηνεία... ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας, Διοδώρου, Θεοδωρήτου, Θεοδώρου κ.τ.λ. Ce qui nous fait songer encore à cette hypothèse, c'est que le commentaire du *Coislin 275* est suivi d'une chaîne sur les Cantiques. En dehors du commentaire de Théodoret, le fait est inouï; les chaînes sur les Cantiques suivent toujours les chaînes sur les Psaumes. Somme toute, nous voyons, jusqu'à ce jour, dans les manuscrits que nous venons de signaler, une sorte de chaîne sans lemmes où l'école de l'exégèse littérale aura versé le meilleur de sa pensée sur le psautier. C'est là tout de même une belle découverte. Reste à l'exploiter sans parti pris.

Théodore de Mopsueste. — De son commentaire sur les Psaumes, œuvre de jeunesse qu'il regretta, il nous est resté tout d'abord, et cela seulement pendant longtemps, quelques extraits tirés des Actes du V[e] concile, relatifs aux psaumes VIII, XV, XXI, LXVIII, Mansi, t. IX, col. 76 B-79 A et 211 B-213 C. A cette documentation officielle, il faut ajouter plusieurs citations de Facundus d'Hermiane sur le ps. XLIV, *Pro defensione trium capitul.*, *P. L.*, t. LXVII, col. 737-742. Léonce de Byzance rapporte que Théodore rejetait les titres des Psaumes, les remettait tous, à l'exception de trois, à l'époque d'Ézéchias et de Zorobabel (*P. G.*, t. LXXXVI, 1, col. 1365 D; cf. 1384 C D, où il donne le texte grec du fragment sur ps. VIII, et Gunther, *Collectio Avellana*, t. I, p. 255). Dans son commentaire aux petits Prophètes, Théodore fait allusion à cette première œuvre, *P. G.*, t. LXVI, col. 124 A; cf. col. 556 D et 372 C.

On a pu longtemps la croire perdue; aujourd'hui il est permis d'en entrevoir la reconstitution, à tout le moins partielle. Le premier effort dans ce sens a été celui de deux auteurs qu'il faut toujours nommer quand il s'agit de chaînes sur les Psaumes, Cordier et Mai (*Nov. Patr. bibl.*, t. III, p. 453-456, et t. VII, p. 390-395). On trouvera au t. LXVI de la Patrologie grecque,

une bonne partie de leur récolte : une partie seulement, car, sans en donner la raison, Migne a négligé de reproduire un grand nombre de citations mises au nom de Théodore dans Cordier. Dans ces colonnes de Migne, il importe, avant tout, d'élaguer une liste de fragments qui appartiennent à Théodoret ou à d'autres exégètes; cette liste est assez longue. Le même travail est à faire sur les extraits donnés par Barbaro et par Cordier. De cette besogne de déblaiement, les morceaux rassemblés par Migne et ses devanciers, sortent fort diminués. Heureusement, les découvertes des trente dernières années permettent de suppléer abondamment à ce qu'il a fallu amputer des fragments ramassés par les chercheurs de scolies qui ont été nommés. Il faut d'abord mentionner le rapide commentaire étudié par Bæthgen, *Der Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung*, dans *Zeitschrift f. d. alttest. Wissensch.*, t. v, 1885, p .53-101; t. vi, p. 261-288; t. vii, p. 1-60. Cf. F. Nau, *Note sur un manuscrit syriaque... appartenant à M. Delaporte*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. xi, 1906, p. 313-317. L'auteur de l'article a traduit les psaumes xiv et lxxxii. A ces sources orientales il faut ajouter les fragments d'*Išodad de Merv*, édit. Diettrich, dans *Beihefte zur Zeitschrift f. die altestamentliche Wissenschaft*, t. vi, 1902, p. 104-162.

En 1896, Mgr G. Mercati, dans une communication à l'Académie des sciences de Turin (*I frammenti inediti dell' antica versione latina del commento di Teodoro Mopsuesteno ai Salmi*, reproduit *Varia Sacra*, i, p. 93-105), montrait quelle aide pouvait fournir à la reconstitution de l'œuvre de Théodore sur les Psaumes un commentaire à gloses celtiques contenu dans l'*Ambros. C. 301 inf.*, faussement attribué à saint Jérôme (édité par Ascoli, *Archivio Glottologico italiano*, t. v, 1877-1889; traduction des gloses celtiques par W. Stokes et J. Strachan, *Thesaurus paleohibernicus*, Cambridge, 1901). Depuis ce temps-là, on a essayé de voir dans le texte milanais une œuvre ou tout au moins une adaptation du travail de Théodore qui reviendrait à Julien d'Éclane (Vaccari, *Civilta cattolica*, 1916, p. 578-593). Tout récemment, D. G. Morin, (le *Liber S. Columbani in psalmos* et le *Ms. Ambros. C 301 inf.*, dans *Rev. bénéd.*, 1926, p. 164-177) y reconnaissait outre les pensées de Julien peut-être mêlées à un fonds théodorien, le commentaire ou mieux la compilation sur les Psaumes due à Colomban.

Que le commentaire publié par Ascoli offre des ressemblances passagères avec certains écrits de Julien d'Éclane ou avec Columban, c'est possible : c'est un texte qui a tant voyagé et subi tant de remaniements, qu'on ne saurait s'en étonner. Il reste pour l'attribution à Théodore d'une bonne partie du texte glosé par les Irlandais, des arguments irréfutables, croyons-nous : c'est d'abord qu'on y retrouve le texte des citations empruntées par les conciles à l'œuvre de l'évêque de Mopsueste; ensuite, que là où les chaînes grecques nous ont conservé des extraits authentiques de Théodore, les fragments qu'elles fournissent s'accordent souvent de façon très serrée avec le commentaire milanais. Non pas qu'il faille voir dans ce texte de l'Ambrosienne une pierre de touche infaillible. A partir du ps. xvi, 11, plus encore à partir du psaume l, la longueur des interprétations est fort diminuée et la pensée de l'auteur ne s'est guère conservée que dans les prologues. Remarquons encore qu'Ascoli n'a pas reproduit les premiers feuillets (4-13) du manuscrit, parce qu'ils ne contenaient pas de gloses celtiques, mais seulement une explication du psautier. L'heureux chercheur qu'est Mgr Mercati a trouvé du texte contenu dans ces feuillets un autre représentant, quelquefois même plus complet, le *F. IV, 1*, n. 5-6, de l'Université de Turin. L'ensemble de ces feuillets donne des fragments qui se distribuent du ps. xiv au ps. xl, 13. Ainsi, en combinant ensemble les données du manuscrit de Turin et des premiers feuillets de l'*Ambros. C 301 inf.*, et en replaçant leurs données aux lieux qui conviennent, on peut reconstituer dans une très large mesure l'exégèse de Théodore sur le premier tiers du psautier. Bien plus, grâce à cette version latine, on peut retrouver certains textes grecs authentiques cachés dans les chaînes. Cette cueillette est d'autant plus utile que sur les ps. i-xxxii, le texte grec de Théodore a disparu presque totalement. Mais à partir du ps. xxxii, la question change un peu d'aspect. C'est ici que prennent place, en effet, les longs fragments, disons davantage, le commentaire suivi ou à peu près des psaumes xxxii-l, puis des extraits répartis des psaumes l à lxxii contenus dans le *Coislin 12*. Nous devons à H. Lietzmann cette belle découverte (*Der Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia*, dans *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1902, p. 333-346).

Les extraits sur les ps. l — très espacés à partir de lxi à lxxii — ne doivent pas être considérés comme les uniques morceaux qui nous restent du commentaire de Théodore. (On peut avoir une première idée du matériel théodorien fourni par les chaînes dans les pages de W. Bright et Robert L. Ramsay, *Notes on the Introductions of the Westsaxon Psalms*, dans *Journal of theol. studies*, t. xiii, 1912, p. 250 sq.) Nous avons retrouvé ailleurs ces extraits du *Coislin 12* augmentés de beaucoup d'autres, l'ensemble permettant de reconstituer l'interprétation continue des psaumes liv à lxxx par Théodore. A partir de là, il y a un vide. Cordier n'en a pas moins pour la suite, jusqu'au psaume cxxi, 6, de nombreux fragments mis au nom de l'*Interprète*. Il n'y a aucun compte à en tenir : pas un seul n'est authentique. Le cas échéant, nous indiquerons leur provenance et leur valeur.

Ainsi donc, l'aide des versions latines, l'appoint des chaînes grecques permettent, en toute sécurité croyons-nous, de reconstituer l'exégèse de Théodore sur les psaumes i-lxxx. Nous ne parlons pas — car ceci nous entraînerait trop — des sources orientales, mais les éléments qu'elles fournissent sont très importants. Pour la suite du psautier, la question est plus délicate. Il y aura lieu, avant d'y donner une solution définitive, de liquider le problème Diodore-Anastase.

Jean Chrysostome. — On trouvera au tome lv de la Patrologie les interprétations de saint Jean Chrysostome sur une partie du psautier; il sera question plus loin (Hésychius) de quelques *spuria* contenus dans le même volume de Migne. Nous possédons le commentaire des psaumes iv-xii, xli, xliii-xlix, cviii-cxvii, cxix-cl. Chrysostome a-t-il expliqué d'autres psaumes?

Montfaucon avait déjà remarqué que dans son homélie sur le ps. cxl, Chrysostome semblait faire entendre qu'il avait déjà commenté le psaume lxii, 3; mais il pouvait s'agir tout simplement d'une pensée livrée au hasard sur ce verset. Photius ne connaissait point d'exégèse de Chrysostome sur les psaumes xiii-xlii et l-cxix (note du *Coislin 12* éditée par Lietzmann, *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, 1902, p. 334); il se disait d'ailleurs assez peu renseigné sur l'histoire de ce commentaire (cod. 174, *P. G.*, t. ciii, col. 504). La question de l'étendue primitive du Commentaire chrysostomien aux Psaumes a été l'objet d'une petite étude de D. C. Baur (Χρυσοστομικά, i, 235-242). L'auteur se ralliait à l'opinion de Montfaucon et concluait que rien ne permettait d'affirmer que le commentaire de Chrysostome sur les Psaumes

ait été plus complet que celui que nous possédons aujourd'hui. Sans vouloir ouvrir un débat, il nous faut cependant mentionner quelques points qui devraient être éclaircis avant de conclure que l'exégèse de Chrysostome sur le psautier, n'allait pas au delà des limites que lui assigne l'édition de Montfaucon reproduite par Migne. Il y a d'abord les deux fragments sur ps. CIII, 9 et CVI, 23-24, tirés par Haidacher du Florilège de Maxime, dans *P. G.*, t. XCVI, col. 49 AC (*Byz. Zeitschrift*, t. XVI, 1907, p. 184). Par ailleusr, il faut noter des *eclogæ* sur les psaumes LXI et I (*Messan. 71*, Catalogue de Mancini, p. 129), un extrait sur le psaume XCII, 1, donné par le *Paris. 1115*, fol. 210 (cf. Schermann, *op. cit.*, p. 95). Citons un autre fait. Des chaînes qui contiennent entre les ps. CVIII et suivants des extraits tirés directement des homélies chrysostomiennes sur ces psaumes et précédés du nom de Chrysostome, nous fournissent sur CIII à CVI d'importants fragments mis également au nom de Chrysostome. Faut-il écarter ces fragments? Ne serait-il pas mieux de reprendre l'examen de l'ampleur primitive des homélies aux Psaumes?

Nestorius. — Le *Veronensis 118* dont le fonds est fourni, nous l'avons dit, par le commentaire de Théodoret donne, fol. 33, sous le lemme Νεστορίου, une explication du ps. XXXIV, 1. Cf. Loofs, *Nestoriana*, p. 223, *ex Fabric.-Harl.*, t. X, p. 531.

Sévérien de Gabala. — Avons-nous quelques reliques de commentaires aux Psaumes qui reviennent à Sévérien ? L'*Ambros. F. 12. sup.* donne, à quatre reprises, le nom de Sévérien ; quelques mots exceptés, toute cette exégèse est de Théodoret. On trouve dans Pitra, *Anal. sac.*, t. III, p. 470, un fragment attribué à Origène et Sévérien sur ps. LXXVI, 17.

Jérôme de Jérusalem. — On trouve dans *P. G.*, t. XL, col. 847-860, deux petits ouvrages attribués à Jérôme de Jérusalem. Dans son florilège contre les Iconoclastes, saint Jean Damascène cita notre auteur (*P. G.*, t. XCIV, col. 1409 B; cf., t. XL, col. 865). Ce Jérôme de Jérusalem est-il le même que cet auteur auquel les chaînes ont attribué, souvent à tort d'ailleurs, de nombreux fragments sur l'exégèse des Psaumes? Nous ne saurions le dire. La date même de son activité est indécise. Sur l'auteur et son époque cf. P. Batiffol, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*, dans *Revue des Questions historiques*, t. XXXIX, 1886, p. 248 sq. Collection des fragments de Jérôme dans Zahn, *Forschungen*, III, 197 et D. Morin, *Anecd. Mareds.*, III, 1904, p. 122 sq. La majeure partie de ces fragments semble revenir à Athanase, cf. D. Morin, *A propos des fragments grecs de Jérôme...* dans *Rev. bénédictine*, 1907, p. 110-111.

Arsenius. — Une vingtaine de citations se trouvent éparses en diverses chaînes, mises au compte d'Arsenius. La dernière que nous connaissions commente ps. CXXIII, 5. Sur l'auteur, cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. IV, p. 94-95.

Isidore. — Isidore de Péluse est à compter parmi les exégètes les plus connus des scoliastes. Il semble bien que ses lettres soient avant tout des lettres exégétiques. Il sera intéressant un jour de comparer avec leur texte la teneur des fragments que donnent les chaînes sous le nom d'Isidore. On a déjà signalé qu'il connaissait Josèphe. Les scolies Ἰσιδώρου qui commentent le psautier sont rarement précédées du numéro de la lettre d'où elles proviennent.

Nil. — C'est encore à un épistolographe que nous renvoient les chaînes quand elles nous présentent des extraits de Nil, le plus souvent appelé Nil le Moine. Peut-être ces scolies seront-elles utiles quand on voudra reprendre l'examen critique des lettres de Nil. Les extraits connus commentent les psaumes XXXIII, 3; XLI, 4; LXXIV, 8*b*; LXXVII, 60 *b*;LXXX, 11 *c*.

Cyrille d'Alexandrie. — Éphrem d'Antioche (dans Photius, cod. 229, *P. G.*, t. CIII, col. 989) connaissait une interprétation du ps. VIII par Cyrille; la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, cite le commentaire du ps. V (Édit. Diekamp, p. 186; cf. Schermann, *op. cit.*, p. 49; *P. G.*, t. LXIX, 741). Le commentaire complet du psautier est aujourd'hui perdu. Le premier, le cardinal A. Mai, *Nov. Patr. bibl.*, t. III, 1845, p. 139-434, a réuni ensemble des fragments de Cyrille tirés de divers manuscrits du Vatican; ce sont les mêmes mss. qui fournirent les extraits de Didyme dont il a été question ci-dessus, col. 1125; l'éditeur y adjoignit quelques extraits de la chaîne de Nicétas (*Pal. gr. 247*) et deux fragments sur les psaumes XIX et XXVII donnés par la chaîne de Ghisler (I, 59) sur Jérémie. Il suffisait au cardinal de trouver le sigle de Cyrille pour aussitôt en conclure la découverte d'un nouveau fragment qu'il faisait imprimer. Certains des extraits qui entrèrent dans cette collection de scolies cyrilliennes aux Psaumes erraient déjà dans les morceaux attribués à Origène par Gallandi (voir ci-dessus) col. 1121.

Aux extraits publiés par Mai, les éditeurs de la Patrologie (t. LXIX, col. 717-1274) ont ajouté entre crochets les fragments que donne Cordier. Tout ce fatras, même quand le texte est emprunté à la meilleure tradition des chaînes, demande examen et attention avant qu'on s'en serve. La majorité des morceaux consiste souvent en des résumés qu'il est parfois possible de remplacer par les originaux à partir desquels ils ont été diminués; d'autres fragments sont inauthentiques, et reviennent à d'autres exégètes.

Adrien. — M. Bretz dans le mémoire consacré à Asterius d'Amasée dont nous avons parlé ci-dessus (col. 1127) a émis plusieurs opinions bizarres. La première consistait à vouloir faire d'Asterius le Sophiste, l'auteur des homélies que nous possédons sous le nom d'Asterius d'Amasée. La seconde n'est pas d'apparence moins violente. Le nom Ἀδριανός, selon M. Bretz (p. 23 n. 2) ne se trouve pas, d'après le catalogue de Karo-Lietzmann, dans d'autres chaînes que le *Coislin gr. 10*, fol. 29 v° et 189 v° (ps. XX, 13, XXII, 11). « Ce nom, ajoutait-il, vient de Ἀρειανοῦ, et les deux scolies qu'il patronne, de même que celles devant lesquelles on trouve le nom d'Asterius, reviennent à l'arien fameux. » Cette gageure a été relevée par Mgr G. Mercati (Pro Adriano, *Revue bibliq.*, 1914, p. 246-255). Les chaînes contiennent, en effet, près de vingt scolies précédées du lemme Ἀδριανοῦ (et M. Bretz a omis deux autres scolies du *Coislin 10* précédées du nom d'Adrien, l'une d'elles du lemme Ἀδριανοῦ Ἀντιοχ, fol. 51 et 52 sur XXVIII, 3 et 10); seize d'entre elles furent publiées par Pitra dans *Anal. sac.*, t. II, p. 130-136 et le catalogue de Karo-Lietzmann nomme notre auteur sous la lettre H (Hadrianus). Tous ces extraits ne sont pas authentiques. Ce qui reste montre que l'*Isagoge* d'Adrien d'où viennent les textes authentiques nous est parvenue dans un état de mutilation étonnant. Il n'est guère douteux que les chaînes rendent de nombreux passages de l'œuvre d'Adrien, plus complets que les notes rapides qu'on lit aujourd'hui dans l'édition (*P. G.*, t. XCVIII, col. 1273-1312).

Victor d'Antioche. — Nous n'avons lu son nom qu'une seule fois; encore est-il associé à celui d'Hésychius dans le *Vat. gr. 2057*, fol. 93, sur ps. XXI, 1.

Hésychius de Jérusalem. — Contemporain des grandes controverses théologiques du V[e] siècle, Hésychius est l'un des auteurs le plus souvent cités par les caténistes; c'est peut être le plus fécond des commentateurs du psautier. Voici une vingtaine d'années, M. Faulhaber, aujourd'hui cardinal archevêque de Munich, et Mgr G. Mercati lui ont restitué

un commentaire du psautier édité à tort sous le nom d'Athanase et réimprimé dans *P. G.*, t. XXVII, col. 849-1344. L'éditeur de ce commentaire, avait une excuse, c'est que certains manuscrits donnent l'ouvrage sous le nom d'Athanase. Ailleurs les deux auteurs alternent dans l'explication du psautier (cf. ci-dessus, col. 1116; liste de mss. dans Rahlfs, *op. cit.*, p. 402-403). Il faut également restituer à Hésychius une seconde interprétation du psautier; une recension de cette exégèse a été éditée voici quelques années par le célèbre slavisant V. Jagić sous le titre : *Incerti auctoris explanatio psalmorum græca*, Vindobonæ, MDCCCCXVII. Ce second commentaire d'Hésychius nous est parvenu en trois états différents, tantôt seul, tantôt augmenté de quelques additions, tantôt alternant avec le premier, par exemple dans le *Vat. gr. 752*. Enfin, les citations marginales de la Syro-Hexaplaire, quelques citations isolées soit d'Euthyme Zigabène soit de chaînes sur le Nouveau Testament (Actes, Épîtres catholiques), de très nombreux fragments des chaînes sur les Psaumes nous mettent en présence d'un troisième commentaire d'Hésychius de dimensions comparables à ceux que nous ont laissés les noms les plus célèbres dans l'exégèse des Psaumes, alors que les deux précédents étaient de dimensions assez restreintes. A ce troisième commentaire appartiennent — quand ils sont authentiques — les fragments imprimés par Cordier et reproduits dans *P. G.*, t. XCIII, col. 1179-1340. Mais nous avons mieux que des fragments. Il n'est pas rare, en effet, que dans les collections qui nous ont conservé l'exégèse de saint Jean Chrysostome sur le psautier, Hésychius tienne la place de l'évêque de Constantinople là où les homélies de celui-ci font défaut. Et c'est ainsi que nous pouvons tirer du *Paris. B. N. 654* le commentaire suivi d'Hésychius sur les psaumes IX, XXXVI-XLVII; des *Vat. gr. 525* et *1223* celui des psaumes LI-LXXVI; du *Th. Rœ 13* celui des psaumes LXXVII-CVII et du ps. CXVIII (commentaire de LXXVII-XCVII édité par Montfaucon = *P. G.*, t. LV, col. 711-784). On en trouve de très larges parties dans les *palimpsestes 29* et *30* de Messine. Là où la tradition directe fait défaut, on y pourra remédier en très large part à l'aide des manuscrits qui forment la famille III dans le catalogue de Karo-Lietzmann. Cf. notre étude sur Hésychius commentateur des Psaumes et l'édition du commentaire sur le psaume XXXVII, dans la *Rev. bibliq.*, 1924, p. 498-521. Nous avons constaté depuis, en lisant la pénétrante dissertation de Wolf, *Exercitatio in Catenas Patrum græcas*, Wittemberg, 1712, (imprimée dans Cramer, t. I, p. VII-IX) que plusieurs de nos arguments avaient déjà été indiqués.

Theodulus. — Ebedjesu (Assemani, *Bibl. Orient.*, t. III, 1, p. 37) mentionne parmi les rares œuvres conservées sous le nom de Theodulus un *Tractatus de proprietatibus psalmorum Davidis regis, qua scilicet ratione et quam ob causam singuli sunt recitandi.* Nous avons trouvé dans plusieurs manuscrits le lemme Θεοδούλου χωρεπισκόπ(ου) devant une explication du ps. LXXIII, 5 (cf. Pitra, *Anal. sac.*, t. III, p. 470.) Une autre citation sur XLVIII, 9, est mentionnée dans le catalogue de Karo-Lietzmann, p. 48.

Théodoret. — L'édition du commentaire de Théodoret qu'on trouve au tome LXXX de Migne, col. 857-1998, est une reproduction de l'édition de Schulze, t. I, 601-1586 (1769). Les manuscrits utilisés par Schulze furent le *Monac. 359*, chaîne du XIe siècle de même type que le *Vatic. 1789* et le *Barocc. 235*; il donna le texte de ps. IX, 16-L (moins ps. XXVII, ps. 3-XXX, 22; XXXIII, 12— XXXIV, 14; XXXV, 11— XXXVII, 13; XLIX, 4— L, 3); ce manuscrit est désigné dans l'édition par l'abréviation cod. 3. Le second manuscrit, cod. 1, est le *Monac. 478* (XIIe s.), commentaire sur les Psaumes (début et ps. LXXV-LXXVIII, 1, manquent) avec de place en place des notes marginales; le troisième manuscrit sur lequel se fonde l'édition est le *Monac. 527* (XVe s.) qui cesse à XLIV, 8 (cod. 2). En dehors de ces mss., Schulze se servit de deux chaînes florentines, le *Laur. VI, 3* (ps. V-XXXV) du XIe siècle (= *Vat. gr. 1422*) et le *Laur. V, 14*, XI-XII s., (ps. LXXVII-CII), mais on en trouve seulement deux citations dans Schulze. Des fragments tirés de la chaîne de Nicétas (*Palat. gr. 247*) ont été édités par Garnier, *Beati Theodoreti episcopi Cyri operum t. V nunc primum in lucem editus... opus posthumum*, Paris. MDCLXXXIV, p. 7-27, et reproduits dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 19-32. Cette édition du commentaire de Théodoret n'inspire donc qu'une confiance limitée; il y aurait lieu de la reprendre sur des manuscrits plus anciens et donnant un texte continu. La liste de ces manuscrits se trouve dans Rahlfs, *op. cit.*, p. 405-406.

Si nous examinons quelques manuscrits, qu'ils contiennent le texte de la tradition directe ou qu'ils appartiennent aux chaînes, on peut faire quelques remarques. Aucun texte n'a été plus souvent reproduit. Dans beaucoup de cas, les marges des mss. où il était transcrit ont été dotées de citations empruntées à d'autres auteurs; c'est le cas pour le *Coislin 80*, pour le *Monac. 478*. Ailleurs, le texte de Théodoret est entremêlé de citations tirées d'un commentaire d'Hésychius, par exemple dans le *Marc. 19*; ailleurs il est entrecoupé de citations de deux commentaires d'Hésychius (*Vat. gr. 752*), ailleurs de citations des trois commentaires d'Hésychius et de fragments d'autres auteurs (*Vat. gr. 1422*), ou bien encore il est transcrit en partie aux marges inférieures d'un manuscrit de contenu différent (*Nan. 6*); et la copie qui en est ainsi faite montre que l'archétype présentait à l'intérieur du commentaire quelques citations d'autres auteurs. Dans un manuscrit d'époque plus récente, le *Vallicell. D. 35*, Théodoret alterne avec Euthyme Zigabène.

C'est de cette façon encore que nous nous représentons d'autres chaînes sur les Psaumes : un exemplaire du commentaire de l'évêque de Cyr et tout autour des citations, que celles-ci soient demeurées en marge ou qu'elles soient rentrées dans le texte du centre peu importe. Ainsi nous figurons-nous l'origine de compilations comme le *Marc. I, XLI* (*Nan. 34*), l'*Ambros. H. 112 sup.* (447), *Ven. App. cl. I. 30* (*Nan. 23*) le *Veron.*, *118*, avec cette note cependant que pour introduire de nouveaux auteurs sans trop augmenter les dimensions du volume, le commentaire de Théodoret fut mis en petits morceaux ou même résumé. Ceci nous amène à dire un mot de la façon dont il a été traité par les caténistes. Ce que nous avons dit déjà à propos de beaucoup d'auteurs se vérifie une fois de plus. Il y a trois façons de citer un commentaire. On peut le reproduire tout au long (ὑπόμνημα, κατὰ πλάτος), on peut le couper en morceaux choisis (ἐκλογαί), on peut résumer ces morceaux choisis (ἐπιτομὴ ἐκλογῶν). Ce n'est pas aux chaînes qu'il faut, de façon générale, demander le commentaire suivi complet. Quant aux morceaux détachés de l'ὑπόμνημα, ils nous sont correctement fournis par les quatre manuscrits que nous avons cités pour Eusèbe, Origène, Didyme et Théodoret, les *Vat. gr. 1789*, *Barocc. 235*, *Monac. 359*, *Ambros. F. 126 sup.* Quand on voulut doubler ou tripler ou même multiplier davantage encore le nombre des auteurs, on résuma ces données de la chaîne initiale. Inutile d'ajouter, une fois de plus, que ce sont les résumés qui se lisent le plus souvent. On trouve même dans une famille de manuscrits, par exemple le *Vat. gr. 1682*, le cas suivant : quand au début (jusqu'au milieu du ps. XVII), on cite Théodoret, il s'agit uniquement du résumé de

son commentaire, mais le texte long en est rapporté tout à côté sous le lemme Θεοδώρου; c'est à cette source que nous devons la plus grande partie des fragments imprimés au compte de Théodore de Mopsueste par Mai et reproduits dans *P. G.*, t. LXVI, et c'est d'après elle qu'on a quelquefois exposé l'opinion de Théodore sur des passages du psautier. Notons enfin que dans beaucoup de manuscrits, le commentaire de Théodoret est suivi d'une chaîne sur le Cantique. (Cf. Rahlfs, *op. cit.*, p. 405-406.)

Théodote d'Ancyre. — Nous ne connaissons sous ce lemme qu'une seule citation; elle est rapportée par le *Coislin 10*, fol. 23, et commente en quelques mots ps. VII, 15.

Le pseudo Denys l'Aréopagite. — Pour les caténistes, c'est Denys ou saint Denys, plus rarement Denys l'Aréopagite. Ils le citent d'ailleurs dix fois à peine.

Gennade. — Les citations ramassées par Migne, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1665-1668, viennent de Cordier. Le seul fragment que nous ayons rencontré provient de l'*Ambros. M. 47 sup.*, fol. 8, où il commente ps. IV, 1.

Cosmas. — Plusieurs manuscrits donnent un commentaire du psautier sous le nom de Cosmas (cf. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. d. byzant. Literatur*, 2ᵉ édit., p. 128; Rahlfs, *op. cit.*, p. 404. Nous n'avons point trouvé son nom dans les chaînes, mais seulement dans quelques citations d'Agellius (p. 21, 26, 69, 83) et dans quelques prologues.

Hypatius. — On connaît quelques fragments d'Hypatius sur les petits Prophètes et sur le IIIᵉ évangile (voir ci-dessous col. 1146 et 1192). Peut-être, en découvrira-t-on sur le psautier. Mais il faudra les contrôler sérieusement. En tout cas, celui que le catalogue de Karo-Lietzmann mentionne dans le *Laur. V, 14* (sur ps. LXXVII, 45) est à retrancher; il s'agit en effet de l'abréviation ὑπ(= ὑπόδειγμα) qui signale souvent, en marge des manuscrits, une comparaison : ὥσπερ... La chaîne de Barbaro donne sous le lemme Hypatius (p. 39 et 44) deux rapides explications du ps. IV, 3 et 6; il est cité dans le *Barocc. 223* (Fabricius-Harl. t. VIII, p. 658).

Olympiodore. — Les scolies rencontrées au nom d'Olympiodore sont peu nombreuses; on en trouve trois dans le *Vat. gr. 1747* (sur ps. XVIII, 13 *b*; LXXIII, 14; CXIII, 8), dans le *Laur. VI, 3* (sur ps. XXXIII, 17), dans le *Vat. 752* (sur ps. CXVIII, 127 *b*). Le catalogue de Karo-Lietzmann mentionne encore le *Misc. gr. 5* d'Oxford, le *Vindob. 8*, et une citation dans les mss. de la famille XVII (Karo-Lietzmann, p. 48).

Sévère d'Antioche. — La première citation mise au compte de Sévère se rattache à ps. LIX, 5 *b*; de là à ps. CXLV, 4, on trouve de très nombreux, quelquefois assez amples fragments. Rarement, ils sont précédés de l'indication des sources. Indiquons seulement quelques références : Cordier, t. II, p. 598, sur ps. LXVI, 16 = ἀπὸ λογ. ξς'; Cordier, t. III, p. 45, sur ps. CII, 21 = ἀπὸ οβ'; Cordier, t. III, p. 118, sur ps. CIV, 15 = ἐκ τῆς πρὸς Ἡρακλίαν; Cord., t. III, 187, sur ps. CVI, 19 = ἀπὸ λογ. ριε'. Beaucoup de citations sévériennes ont été recueillies par Daniel de Salah. Cf. Ludwig Lazarus, *Ueber einem Psalmenkommentar der ersten Hälfte des VI Jahrhunderts p. Christ*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes*, Bd. IX, 2, 3, Hette, 1895.

Ammonius. — Les rares fragments que nous connaissons sont tirés du *Coislin 189*, fol. 19 vº et 20 vº, où ils expliquent en quelques mots ps. III, 7 et 9; on en rapprochera *P. G.*, t. LXXXV, col. 1361 (d'après Cordier).

Grégoire d'Agrigente. — Le *Vat. gr. 754*, fol. 338, donne sous le lemme Γρηγορίου Σικε(λιώτου) quelques lignes de commentaire sur ps. CXXXIX, 8. Elles se retrouvent dans le *Pii II. 26*, fol. 92 vº.

Jean de Scythopolis. — Cité dans le *Vindob. 8*, fol. 47 (Karo-Lietzmann, p. 29).

Euloge d'Alexandrie. — Un manuscrit de Venise (*class. I, XLI*, ancien *Nan. 34*) donne une citation d'Euloge d'Alexandrie sur ps. XXX, 1. Un fragment sur ps. XXXI, 1-2, donné par plusieurs manuscrits a été édité par Mai, *Nov. Patr. bibl.*, t. III, p. 104.

Dorothée. — La chaîne de Nicétas contient au nom de Dorothée quatre extraits sur ps. XXIX, 9; XXX, 9, 14, 15. Ils ont l'air d'appartenir à une œuvre d'ascèse; peut être reviennent-ils à Dorothéel 'Archimandrite. Cf. Ehrhard dans Krumbacher, *op. cit.*, p. 145-146, et *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1609, notice de Gallandi.

Jean d'Alexandrie. — Le *Paris. gr. 139*, fol. 336, lui attribue sur ps. CII, 1, les deux extraits qu'on lit dans Cordier, t. III, p. 66-67, sur cette même péricope.

Job. — On trouve dans quelques rares chaînes (*Ott. gr. 398; Vat. gr. 752; 1685; Ambros. C 98 sup.*), deux scolies au nom de Job. Elles se rapportent aux psaumes LXXXIX, 8, et CXLIV, 4. Peut-être sont-elles une partie du commentaire aux Psaumes dont nous avons la préface (*P. G.*, t. CLVIII, col. 1053-1056) et l'explication des ps. I-XV (dans le *Taur. 178. b.* II, 32)? Sur l'auteur, nous ne possédons aucun renseignement. Les deux fragments signalés sur ps. LXXXIX et CXLIV ne peuvent être mis au compte du moine Job le Iasite (*Échos d'Orient*, 1912, p. 40-48; 1914, p. 54-55). L'âge des mss. qui nous les rapportent s'y oppose radicalement.

Modeste. — L'*Oxon. Misc. gr. 5*, fol. 159, donne un fragment sous le nom de Modeste. D'autres plus nombreux se trouvent dans le *Taur., 342.* (*b.* I. 10) à partir du fol. 207 (cf. Ehrhard-Krumbacher, *op. cit.*, p. 164). Ce manuscrit a été très abîmé par l'incendie de la bibliothèque de Turin.

Maxime. — Maxime avait commenté le ps. LIX (*P. G.*, t. XC, col. 857). Les chaînes donnent sous son nom du début à la fin du psautier de nombreuses citations; il semble que beaucoup soient tirées des questions à Thalassius.

André. — Nous possédons sous le nom d'André des scolies qui commentent ps. XVIII, 4; LXVII, 25, 31*b*; LXXIII, 11; LXXVIII, 12; XC, 4 *b*. Peut-être reviennent-elles à André de Cappadoce dont nous aurons à parler plus longuement au sujet de l'Apocalypse.

Germain. — Nous avons rencontré trois scolies précédées du lemme Γερμάνου; elles commentent ps. LIV, 24 *b*; LXXII, 10; CI, 25. On a signalé un fragment sur le ps. CXVIII, dans l'*Oxon. Misc. gr. 5*, fol. 265.

Saint Jean Damascène. — Deux citations sont mises à son nom dans le *Pal. gr. 247* (Nicétas); on en trouve une autre dans le *Barocc. 223*, fol. 6.

Tarasius. — L'*Oxon. misc. gr. 5*, contient quelques scolies à son nom sur les psaumes IX, XIII, LVIII, CXVIII. Le *Paris.*, *164*, qui est un psautier augmenté de rares fragments, nomme Tarasius sur ps. IX, 34; XIII, argument; XIV, 4 *c*; XXXIII, 10; LVIII, 14 *c*; CXVIII, 4, 38, 46, 56, 115.

Nicétas David. — La chaîne de Nicétas nomme Nicétas ὁ καὶ Δᾶδ dont le nom est une fois réduit à Δᾶ(υειδ). Ailleurs, (*Ven. 536*) f. 156, on cite Nicétas Paphlago (sur le personnage cf. Ehrhard-Krumbacher, *op. cit.*, p. 167-168). Le *Barb. gr. 340*, possède, fol. 12-15, une sorte d'introduction au psautier mise au nom Νικήτα ἀνθυπάτου πατρικίου καὶ μαγίστρου. Les Nicétas, hommes de cœur, grands personnages officiels, ne manquent pas vers la fin du Xᵉ siècle (cf, Mgr G. Mercati, *Dagli epistolografi del cod. Vat. gr. 306.* dans *Mélanges de l'École Française de Rome*, t. XXXV, 1915, p. 127-137).

Josèphe. — Plusieurs prologues de chaînes empruntent à l'Hypomnesticon de Josèphe quelques phrases, sur le nombre des versions de la Bible par exemple (cf. *P. G.*, t. CVI, col. 124-125).

Aréthas. — Il sera question de lui plus longue-

ment dans la dernière partie de cette étude, consacrée à l'Apocalypse. Une dizaine de fragments mis sous son nom dans les chaînes, semblent tous tirés d'un commentaire sur Osée. Une fois même, dans le *Vat. 1422*, fol. 39, le caténiste écrit en tête de la citation : 'Αρέθ(α) ἀρχιεπισκοπ(ου) ἐκ τοῦ ὠσηέ.

Photius. — Les deux seules scolies que nous ayons relevées, sous le lemme du patriarche, sont tirées du *Vat. gr. 2057;* elles commentent en quelques mots ps. L, 6 et LXXVI, 1. Par ailleurs, Photius semble être l'auteur de la chaîne contenue dans le *Coislin 12*, à laquelle nous sommes redevables de si précieux morceaux de l'exégèse de Théodore de Mopsueste sur le psautier.

Psellos. — Pour être renseigné sur l'exégèse que Psellos donnait du psautier, il faudrait recueillir les très nombreux lemmes du *Coislin 189* (XVe s.) qui donne une chaîne sur les psaumes I-LXXV. Psellos y est très abondamment cité. D'autres fragments sont épars dans Cordier, mais nous n'en avons point rencontré dans les manuscrits de même nature, ce qui pourrait bien être une preuve que les lemmes Psellos sont une invention de l'éditeur.

II. CHAINES SUR LES CANTIQUES. — De nombreux manuscrits de chaînes aux Psaumes, d'autres qui renferment le commentaire de Théodoret, quelques exemplaires du commentaire attribué à Anastase de Nicée ou du premier commentaire d'Hésychius aux Psaumes, se terminent par une chaîne sur les cantiques des deux Testaments (sur ces manuscrits, cf. Rahlfs, *op. cit.*, p. 339 sq.).

Les textes ainsi expliqués par une série de scolies sont les suivants :

1. Le premier cantique de Moyse (Exode, XV, 1-19).
2. Le second cantique de Moyse, « la grande ode » (Exode, XXXII, 1-43).
3. Le cantique d'Anne (I Reg., II, 1-10).
4. La prière d'Habacuc (III, 2-19).
5. La prière d'Isaïe (XXVI, 9-20).
6. La prière de Jonas (II, 3-19).
7. La prière d'Ézéchias (Isaïe, XXXVIII, 10-20).
8. Le premier cantique des trois enfants (Daniel, III, 26-45).
9. Le second cantique des trois enfants (Daniel, III, 52-88).
10. Le *Magnificat* (Luc., I, 46-55).
11. Le *Benedictus* (Luc., I, 68-79).
12. Le *Nunc dimitis* (Luc., II, 29-32).

Deux chaînes imprimées donnent ces cantiques accompagnés d'exégèses. La première les joint à une édition du commentaire de Théodoret sur les Psaumes : *Beati Theodoreti episc. Cyri interpretatio in omnes Davidis Psalmos ab Antonio* CARAFA *e Græco in latinum sermonem conversa. Cathena explanationum veterum sanctorum Patrum in omnia tum V., tum N. T., cantica ab eodem conversa*, Patavii, 1565 [p. 265-299, d'après le *Vat. gr. 1232*, ms. du XVIe siècle]. Cette chaîne fut réimprimée par Zéphyrus à la suite de sa chaîne sur le Pentateuque.

La seconde forme la dernière partie du IIIe volume de la chaîne aux Psaumes de Cordier (1646, p. 853-962).

Nous pensons que ces différentes explications des cantiques par fragments séparés, faisaient partie tout d'abord de diverses chaînes qui contenaient les morceaux de l'Écriture que nous venons d'énumérer; plus tard, elles vécurent de leur vie propre et subirent des transformations que ne connurent point les collections d'où elles provenaient.

Les cantiques de Moyse sont tirés du type de la chaîne de Nicéphore; dans ces deux pièces, de même que dans le cantique d'Anne dont l'origine est moins nette, dominent les interprétations de Théodoret, le plus souvent anonymes. Les autres auteurs sont saint Basile, Eusèbe, Cyrille, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Didyme et Sévère. Sur Exode, XXXII, 39 *b*, le *Vat. gr. 2057*, fol. 306 v°, cite Macarius Magnès (Μαγνητ μο΄).

Les deux prières d'Isaïe et d'Ézéchias, les cantiques de Daniel, sont extraits d'un archétype de contenu égal au *Vat. gr. 1154* (chaîne d'André).

Les cantiques d'Habacuc et de Jonas semblent se rattacher au second type des chaînes aux petits Prophètes. Sur Habac., III, 1 *b*, 2, plusieurs manuscrits citent une scolie de Méthode de Patara.

Les cantiques du Nouveau Testament nous paraissent se rattacher au *Vat. gr. 1933*. Une partie de leurs gloses se retrouve dans le pseudo commentaire de Pierre de Laodicée sur saint Luc; cf. col. 1183.

IV. LES CHAÎNES SUR JOB. — On possède trois chaînes imprimées sur Job. La première en date est une traduction faite par le jésuite Comitolus d'un manuscrit du cardinal Caraffa (*Vat. gr. 1231*). Ce premier travail était à peine achevé et édité à Lyon (*apud Johannem Stratium a. 1585*) que Comitolus trouva le moyen de le compléter avantageusement en joignant à chaque chapitre des notes et des appendices qu'il empruntait à un manuscrit de Vinc. Pinelli (*Ambros. B 117 sup.* [137]). Tel quel, l'ouvrage ainsi augmenté, parut en 1587 sous le titre suivant : *Catena in Beatissimum Job absolutissima e quattuor et viginti Græcia Doctorum explanationibus contexta a Paulo* COMITOLO, *Perusino, societatis Jesu e græco in latinum conversa, atque ab eodem nunc iterum edita, nec non multarum magnarumq. rerum quas tertia pagina indicabit accessionibus locupletata. Adiecto Indice rerum et verborum uberrimo. Venetiis, apud Iolittas, MDLXXXVII.* Cf. Ittig, *Liber de bibliothecis patrum et catenis*, p. 658 sq.

A cinquante ans de là, l'anglais Young faisait imprimer une chaîne attribuée à Nicétas d'Héraclée, et l'accompagnait d'une traduction latine. L'ouvrage, texte et traduction, fut édité sous ce titre : *Catena græcorum patrum in beatum Job collectore Niceta Heraclea Metropolita ex duobus mss. bibliothecæ codicibus, Græce nunc in lucem edita et Latine versa e studio Patricii* JUNII *Bibliothecarii Regii... Londini. Ex typographo Regio MDCXXXVII.* La liste des auteurs cités par Young, est donnée dans Fabric.-Harl., t. VIII, p. 649-650.

On a reconnu que les deux manuscrits de base sont les *Bodl. Barocc. 176* et *178* (XVIe s.); deux fragments du début ont été empruntés aux *Laud. gr. 20* (XIIIe s.) et *Laud. 86* (XVIe s.). Le texte grec de cette chaîne devait être réimprimé à Venise en 1792 : Σειρὰ τῶν πατέρων εἰς τὸν μακάριον 'Ιὼβ συλλεχθεῖσα παρὰ Νικήτα μητροπολίτου 'Ηρακλείας νεωστὶ μετοτυπωθεῖσα σπουδῇ καὶ δανάνῃ τοῦ ἐξ 'Αθηνῶν 'Ιωάννου Μαρμαροτούρη καὶ μετὰ ἀκριβοῦς ἐπιμελείας διορθωθεῖσα παρὰ Γεωργίου χρυσοφοῦ τοῦ ἐξ εὐρίπου, προφωνηθεῖσα δὲ τῷ ὑψηλοτάτῳ ἐκλαμπροτάτῳ τε καὶ μεγαλοπρεπεστάτῳ 'Αυθέντῃ καὶ ἡγεμόνι πάσης Οὐγγροβλαχίας, κυρίῳ, κυρίῳ 'Ιω. Μιχαὴλ Σούτῳ.

Ces trois chaînes, quelques variantes mises à part, reproduisent ou supposent un même texte grec. A tout prendre pourtant, Comitolus semble préférable : son manuscrit de base, le *Vat. gr. 1231* (XIIIe s.), était de meilleure époque que ceux de Young; les lemmes, croyons-nous, étaient mieux distribués. De plus, en imprimant des appendices tirés du manuscrit de Pinelli — témoin d'une autre famille — ou en insérant de place en place des notes relatives au texte de ce manuscrit, Comitolus introduisait dans sa traduction des éléments qui sont souvent de première valeur.

Young et sa réimpression de Venise attribuent la chaîne à Nicétas d'Héraclée, Comitolus en revendiquait la paternité pour Olympiodore (sur cette contro-

verse, cf. Fabricius-Harles., t. VIII, p. 647-648 et les préfaces des ouvrages mentionnés).

Que faut-il penser de ces attributions? Nous ne saurions nous prononcer pour l'une ou pour l'autre. Ce que nous constatons c'est que Comitolus avait pour lui une raison de premier ordre : pas une seule fois, il n'avait lu dans ses manuscrits le nom de Nicétas reproduit à plusieurs reprises par Young et la σειρὰ mais, d'un autre côté, si les lemmes d'attribution manquaient, tous les textes imputés par ailleurs au métropolite d'Héraclée, se retrouvaient à leur place, dans le ms. du cardinal Caraffa.

La chaîne de Job, et par là nous entendons l'ensemble des diverses familles de manuscrits, était peut-être la plus difficile à étudier. La raison de cette difficulté est fort simple : la plus grande partie des textes imprimés provient de la chaîne dite de Nicétas (Young) et, par ailleurs, les commentaires manuscrits suivis sur Job attribués l'un à Olympiodore, l'autre à Origène puis à Julien d'Halicarnasse, manquent de preuves d'authenticité. L'auteur le plus fréquemment cité dans les chaînes est vraisemblablement Olympiodore. Un manuscrit, le *Vat. 745* (xe s.) présente sous son nom un commentaire sur Job. Or ce commentaire putatif ne renferme pas tous les textes mis par l'ensemble ni même par un groupe particulier de chaînes au compte du diacre alexandrin (cf. P. Vaccari, *Un commento a Giobbe*, p. 128-129).

Ce manuscrit mériterait, pourtant, une analyse complète qui s'étendrait même aux notes postérieurement ajoutées dans les marges : peut-être s'agit-il tout simplement d'une chaîne sans lemmes dont Olympiodore formerait le fonds autour duquel se seraient accrochés par la suite des extraits qui, à l'origine, n'en faisaient point partie intégrante.

Il nous faut mentionner, en second lieu,un pseudo-Origène *in Job* représenté par plusieurs manuscrits et que M. Usener avait identifié avec Julien d'Halicarnasse (dans Lietzmann, *Catenen.*, p. 28-34. Cf. du même. *Aus Julian von Halicarnass*, dans *Rheinisches Museon für Philologie*, t. LV, 1900, p. 321-340). Ce commentaire est attribué à Origène par trois manuscrits : *Paris. 454*, *Vat. 1518*, *Berol. Philipp. 1406*, les deux derniers étant une copie du premier; une traduction latine de Perionius fut éditée par Génébrard dans le tome I des œuvres d'Origène [Paris, 1604, reproduite dans *P. G.*, t. XVII, col. 371-522]. Le *Coislin 194*, fol. 146 v°, attribue à Julien un prologue sur Job, la suite du manuscrit donne la chaîne de Young. La démonstration de M. Usener a été récemment mise à mal par M. Draguet; celui-ci nous paraît avoir établi que le pseudo-Origène était aussi un pseudo-Julien, et que l'*Anonymus in Job* était dû à un arien inconnu. R. Draguet, *Un commentaire arien sur Job*, dans *Revue d'hist. eccl. de Louvain*, t. XX, 1924, p. 38-65.

Voici donc deux auteurs, Olympiodore et Julien d'Halicarnasse abondamment cités dans les manuscrits dont on pouvait espérer tirer parti en débarrassant d'abord de leurs citations les chaînes sur Job; force est de les laisser momentanément de côté : ils ne donnent que de mauvaises clefs.

Je crois bien que l'avance la plus sérieuse vers une solution définitive s'est trouvée réalisée, sans qu'il s'en doutât peut-être, par M. Dieu. Dans un article consacré au commentaire de saint Jean Chrysostome sur Job, (*Revue d'hist. eccl. de Louvain*, t. XIII, 1912, p. 640-658), M. Dieu a établi que le commentaire sur Job attribué à Chrysostome par le *Laur. IX, 3*, était bien l'œuvre du saint docteur : les plus anciens manuscrits de chaînes, les citations marginales de la Syro-Hexaplaire, un extrait donné par saint Jean Damascène se trouvent correspondre exactement au texte de ce manuscrit de Florence dont Bandini avait déjà donné quelques phrases, reproduites dans *P. G.*, t. LXIV, col. 503-506. Le P. Vaccari a noté que ce commentaire de la Laurentienne semble s'appauvrir vers la fin comme si le copiste avait été fatigué par sa besogne; peut-être ne faut-il y voir qu'un simple relevé de citations tirées des chaînes. Quoi qu'il en soit, la question de l'attribution à Chrysostome paraît définitive. De plus, et ceci importe, je crois bien que M. Dieu nous a mené à la porte d'entrée des chaînes sur Job en découvrant une partie authentique de la tradition directe des exégèses grecques sur ce livre. Ce premier anneau étant retrouvé, nous devons maintenant dire quelques mots des diverses familles de manuscrits et tenter de faire un peu de lumière dans ce domaine.

On distingue généralement deux types principaux des chaînes sur Job. Disons tout de suite pour n'y point revenir que les chaînes imprimées — à l'exception des appendices de Comitolus — appartiennent au second type. Le premier est constitué par une série de manuscrits qui s'apparentent de plus ou moins près au *Vat. gr. 749* (IXe s.). Les manuscrits du Vatican, les seuls que nous ayons étudiés avec quelque loisir, nous paraissent pouvoir se classer ainsi. Tout à côté du *749*, il faut mettre le *Vatic. gr. 750* qui en est peut-être une copie (il omet les prologues cependant) et le *Vatic. gr. 338* qui donne les prologues, mais intervertit quelquefois l'ordre des lemmes et des scolies qui leur correspondent; le catalogue de Karo-Lietzmann mentionne à côté du *Vat. 338*, le *Marc. 538* dont Wattenbach a reproduit un feuillet (Wattenbach et Velsen, *Exempla codicum graec. litteris minusc. scriptorum*, 1878, tab. IV, Job, IX, 28-30). Immédiatement après, viendrait le *Vat. gr. 697*, sensiblement de même contenu que les précédents, sauf qu'il omet quelques lemmes, bloque certains extraits, en omet d'autres : il faut constamment le contrôler avec les manuscrits qui viennent d'être cités, mais le texte qu'il offre ne s'éloigne pas sensiblement de celui de ces manuscrits. A cette même famille pourrait appartenir le *Patm. 171* (VIIIe s.), cf. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, 1891, p. 90-92.

Dans ce premier type, Karo-Lietzmann ont fait une place à part au *Pii II. 1*; M. U. Bertini a voulu le placer entre cette famille et les chaînes imprimées (*La catena in Giobbe* dans *Biblica*, 1923, p. 129-142). Il faut aller plus loin : le *Pii II. 1*, constitue une unité irréductible aux deux autres groupes de chaînes sur Job. Grâce à ce manuscrit unique, nous semble-t-il, nous pouvons nous faire une idée de la formation des chaînes sur Job. Voici comment on peut en reconstruire l'histoire : Au début, le commentaire de Chrysostome sur Job. Nous avons, en effet, retrouvé dans le *Pii II. 1*, tous les extraits, et d'autres en plus, donnés par M. Dieu du ms. de Florence, le passage emprunté pasaint Jean Damascène, les extraits de la Syro-Hexaplaire. De plus ce manuscrit, quoique de tradition indirecte, semble avoir un grand avantage sur celui de Florence, c'est que tous les extraits se répartissent de façon à peu près égale, du début à la fin, alors que le *Laurentianus*, s'arrête à XL et que son copiste a paru présenter des signes de fatigue. Nous pensons donc qu'autour du commentaire de Chrysostome, on aura mis en marge d'abord des extraits — le plus souvent indiqués par le signe σχό (λιον) — qui se laissent identifier avec ce que nous croyons l'œuvre d'Olympiodore, puis progressivement d'autres extraits — beaucoup même avec le lemme ολ — la chaîne augmentant sa longueur sans perdre aucun de ses anciens anneaux.

Cette chaîne est donc à séparer des autres, elle est de première autorité pour la reconstruction du commentaire de saint Jean Chrysostome sur Job. De son

excellence et de son antiquité, nous verrions encore une nouvelle preuve dans les fréquents rappels du κείμενον ou verset. Quand le copiste note ainsi le κείμενον c'est qu'il n'a, généralement du moins, qu'une seule ἑρμηνεία à indiquer. Dans l'état primitif, l'ἑρμηνεία c'était le commentaire de saint Jean Chrysostome. Une autre preuve de l'excellence de cette chaîne et de l'ancienneté de son archétype, c'est que, comparée aux deux autres familles, elle contient un nombre restreint de scolies : pour chaque verset, le plus souvent, un seul extrait en dehors du fonds chrysostomien.

Ce fonds chrysostomien était le plus sujet à l'émiettement, on le conçoit aisément. Fragmenté en courtes citations, augmenté d'emprunts à d'autres commentateurs, il aboutit au type de chaîne que représente le *Vat. 749* et les manuscrits qui en dérivent. Enfin, un nouveau travail de remaniement, avec de nouveaux auteurs introduits dans la collection déjà élargie, des lemmes brouillés, des citations arrangées : telle nous apparaît la famille II; encore faut-il noter que les manuscrits les plus récents et les plus corrompus ont été précisément ceux que reproduit Young; c'est de là que procèdent la plus grande partie des exégèses fragmentaires sur Job qui nous sont présentées dans les éditions. Le meilleur sort qu'on puisse leur faire sera donc de ne jamais s'en servir pour illustrer la pensée des Pères grecs sur le livre de Job.

A quel type faut-il ramener les scolies du *Taur.* (*330, c.* II, 33), fol. 48-58 (xve s.) ? Nous ne saurions le dire. Par contre, il faut nous arrêter un instant au cod. palimpseste *Ste Croix 36* du patriarchat orthodoxe de Jérusalem (VIII-IXe s.). Il s'agit de l'écriture sous-jacente, laquelle est un texte de Job dont une partie a été publiée par Mgr E. Tisserant (*Rev. bibliq.*, 1912, p. 481-503, avec reproduction du fol. 185 v°; 1919, p. 1-23), texte entouré sur trois de ses côtés de quelques données hexaplaires, mais surtout de scolies patristiques. Ces scolies s'apparentent manifestement au type I (*Vat. 749*) des chaînes sur Job et non au type de Young. Il faut noter cependant que ces scolies sont moins développées que dans le type I.

Nous n'avons pu jusqu'à ce jour que donner un premier coup d'œil à cet ensemble de manuscrits, essayer de les répartir de façon judicieuse. Il nous faut maintenant et pour conclure examiner dans quel état les chercheurs qui nous ont précédé ont laissé la recherche des fragments ou des commentaires grecs sur Job.

Trois tentatives ont été tentées autour de l'œuvre d'*Origène* sur cet ouvrage. (Elle consistait en homélies : Hilaire les avait traduites en latin, Jérôme, *Epist.*, LXI, 2, édit. Hilberg, t. I, p. 577; quelques lignes plus loin, Jérôme s'adressant à Vigilance, donne quelques détails sur des *tractatus in Job*, Hilberg, p. 578.) De la Rue édita des scolies que donnait un ms. de Paris (*P. G.*, t. XII, col. 1029-1050), Gallandi d'après des mss. de Venise (*Marc. 21. 538*, *App. I, 43*), Pitra enfin d'après des mss. du Vatican (*Anal. sacr.*, t. II, p. 361-391). Au premier coup d'œil, la mosaïque présente cet aspect : de la Rue donne les textes de la Ire famille, Gallandi ceux de la seconde, Pitra de l'une et de l'autre, puis de la IIIe (*Pii II. 1*). Si l'on passe au détail, il est intéressant de comparer ces séries de scolies là où elles commentent un texte parallèle. Ainsi le fragment sur ps. II, 2, se retrouve dans les trois chaînes imprimées sous le nom d'Olympiodore; si nous regardons de près le fragment XV de Gallandi (*P. G.*, t. XVII, col. 60 D 7-61 B) on remarque qu'il se divise en deux parties : la première est attribuée par les chaînes imprimées à saint Jean Chrysostome (= *P. G.*, t. LXIV, col. 565 B 1-7), la seconde se retrouve également sous son nom (*op. cit.*, col. 565 B 9-C 7). On pourrait trouver tout au long du poème des fragments ainsi divisés : il arrive même quelquefois que trois auteurs se disputent la même exégèse. Ainsi sur ps. XIX, 6 (*P. G.*, t. XVII, col. 72 BC) Young et la σειρά donnent le nom de Polychronius, Comitolus celui d'Olympiodore, nos meilleurs manuscrits celui d'Origène.

Inutile de prolonger l'épreuve davantage. Une chose est à ajouter cependant : comme le texte de Young sur Olympiodore est celui qu'a malencontreusement reproduit Migne (*P. G.*, t. XCIII), il ne faut pas s'étonner de retrouver dans ces colonnes des morceaux à restituer à Origène ou à d'autres auteurs : nouvelle preuve que les matériaux de l'exégèse grecque jusqu'ici rassemblés ont besoin de contrôle.

Le même jugement pourrait être porté sur d'autres auteurs en dehors d'Origène. Pour saint Jean Chrysostome, par exemple, Haidacher a bien pu reconnaître une partie des citations mises à son compte par la chaîne de Young et reproduites au tome LXIV de Migne, mais le nombre des morceaux non identifiés demeure considérable. Les fragments reconnus par Haidacher appartiennent à quinze ouvrages différents de Chrysostome (*Chrysostomus, Fragmente zum Buche Job*, dans Χρυσοστομικά, p. 217-225). D'autres se retrouveraient parmi les extraits attribués à Origène. C'est assez dire que de tout cet ensemble on ne peut rien tirer qui représente pertinemment l'exégèse du grand évêque sur Job. Il faut aller ailleurs, nous l'avons dit.

Faut-il parler des autres auteurs le plus souvent cités dans les chaînes imprimées? Ce qu'on en dira ne peut que confirmer l'impression donnée par les lignes qui précèdent. Là, par exemple, où d'excellents témoins du premier groupe de chaînes, les *Vatic. gr. 749* et *750* citent Apollinaire (sur III, 8*a*-9*a*), une partie de la citation correspondante est donnée par les chaînes imprimées sous le nom d'Olympiodore ou plus loin (v. 9*b*-10*c*) sous celui de Polychronius. Ainsi en ira-t-il de Cyrille d'Alexandrie, de Sévère et de tant d'autres pour ne pas dire de tous. Non pas qu'il faille en conclure qu'il n'y a rien de bon dans les chaînes imprimées ni dans les textes reproduits par Migne, mais les explications de Job qui sont données ici et là doivent avant d'être mises à contribution, subir un rigoureux contrôle. Et qu'on ne s'imagine pas qu'il suffirait de piller à la suite tous les fragments mis dans les manuscrits au nom d'un auteur. Cette déplorable manie peut donner de temps à autre quelques bons résultats; le plus souvent, presque toujours, elle aboutira à augmenter les confusions. Pour les chaînes de Job comme pour les autres, c'est la chaîne entière qu'il faut étudier; après cela, seulement, on pourra voir ce qu'il est possible d'en tirer pour l'histoire de l'exégèse grecque du livre inspiré.

Il faudrait d'abord une analyse sérieuse du *Pii II. 1* et dégager de ce manuscrit tous les fragments de Chrysostome; on s'aiderait pour cela du *Laurentianus* mis en valeur par M. Dieu et des extraits contenus dans les manuscrits du type I. En même temps, on verrait comment ces morceaux chrysostomiens, écourtés dans le type I ont été arrangés dans le type II (chaînes imprimées). Ce premier travail donnerait une idée de la technique des fabricants de chaînes.

Il y aurait lieu ensuite, de dégager peu à peu, en utilisant ensemble les trois groupes de manuscrits, les fragments attribués à Olympiodore, Polychronius; pour le premier, ce travail de déblaiement devrait aller parallèlement avec une analyse du *Vat. gr. 745*; quant au second, on trouverait une aide dans les fragments édités par le P. Vaccari pour illustrer l'exégèse de Julien d'Éclane (*op. cit.*, p. 131 sq.). Viendraient ensuite Origène et Julien d'Halicarnasse (fragments tirés du *Vat. 749* édités par Mai, *Spicileg., Rom.*, t. X, p. 206-211).

Les fragments mis au compte de Méthode ont été deux fois recueillis. L'essai de Pitra, *Anal. sacr.*, t. III, p. 603-610, manque de critique : il suffisait à l'éditeur de trouver un lemme pour conclure à l'authenticité du texte qui suivait; dès lors, qu'on ne s'étonne pas si certaines scolies se trouvent ailleurs, soit imprimées, soit manuscrites, sous les noms de Didyme (sur IX, 5 = *P. G.*, t. XXXIX, col. 1141-1144; IX, 7 = col. 1144 C) d'Origène, de Sévère ou d'Olympiodore. Une nouvelle édition (XXV fragments) due à Bonwetsch a paru dans le *Corpus* de l'Académie de Berlin, 1917, p. 511-519.

Deux citations de Clément d'Alexandrie données par Young, l'une sur I, 21, l'autre sur XXIV, 7, ont été reproduites dans *P. G.*, t. IX, col. 739-741; quelques mots de la première (740 B4-7) appartiennent à *Stromat.*, IV, 160; quant à la seconde, il y a quelque probabilité qu'elle soit à restituer à Cyrille d'Alexandrie.

Les chaînes donnent quelques citations au compte d'Athanase. Deux d'entre elles provenant de Nicétas ont été réimprimées dans *P. G.*, t. XXVII, col. 1343-1345. Quatre autres tirées du *Pii II. 1*, se trouvent dans *Anal. Sacr.*, t. V, p. 21-26 et 219; la dernière de celles-ci (sur XLII, 6) est introduite par les mots : ἐκ τῆς εἰς τὸ ἕκτον βιβλίον τοῦ Ἰὼβ ἑρμηνείας.

Parmi les auteurs le plus souvent nommés, il faut citer Sévère d'Antioche (le type I des chaînes sur Job fournit le plus souvent la source d'où sont tirés les fragments), Apollinaire et Évagre; les scolies de ce dernier étaient précédées d'un numéro d'ordre dans un exemplaire de Patmos. Cf. G. Mercati, *Intorno a uno scolio creduto di Evagrio*, dans *Rev. bibliq.*, 1914, p. 534-542).

Une citation d'Eusèbe ἐκ τοῦ εἰς Ἡσαίαν ὑπομνήματος est donnée sur XL, 14. Cf. Young, p. 576.

Une scolie mise au compte de Cyrille d'Alexandrie par les manuscrits de la famille I (sur III, 8) se trouve remaniée dans Young, p. 130, et attribuée à saint Jean Chrysostome; les mêmes exemplaires donnent une autre citation (sur XXXIV, 7). Cf. Young, p. 502.

L'un des passages du livre de Job qui réunit le plus d'explications est, à coup sûr, I, 6, « et voici que vinrent les anges de Dieu » : plusieurs fragments mis successivement sous le nom de Denys archevêque des Athéniens, l'Aréopagite ou saint Denys l'Aréopagite, ou simplement saint Denys, ont laissé quelques traces dans Young (p. 22-24, réédités d'après Young, dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. IV, p. 439-454), où on les trouve remaniés et noyés dans une série d'autres interprétations étrangères à Denys; quelques-unes reviennent à saint Basile. Sur cette même péricope nos manuscrits nomment Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, et donnent un extrait du commentaire de Théodore de Mopsueste sur Zacharie qu'on ne retrouve pas dans l'ouvrage indiqué.

Le *Pii II, 1*, fournit quelques citations isolées mises au compte de Nil ἐν τῷ ἀσκητικῷ (sur IV, 11), de Basile de Séleucie (sur XXXVIII, 7, cf. ci-dessus, Genèse, col. 1113), de Grégoire le Thaumaturge (sur III, 16); de Cyrille de Jérusalem (sur XLII, 6) de Sévérien de Gabala (sur III, 6) le Maxime et d'Adrien περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῆς θείας γραφῆς. Sur cette dernière citation, cf. Mgr G. Mercati, *Rev. bibliq.*, 1914, p. 251.

La plupart des noms cités dans les colonnes qu'on vient de lire se retrouvent dans les chaînes imprimées. Ces dernières cependant ajouteront deux auteurs : Éphrem (sur I, 8; une citation sur II, 10, tirée du *Palat. gr. 230*, fol. 34 dans Assemani, *Opera S. Ephrem, græce latine*, t. II, p. 424) et Isidore (sur III, 23; XXXVIII, 28; XXXIX, 12); elles diminueront, bloqueront les lemmes et les citations, ou encore distribueront un même extrait sous plusieurs noms.

V. Les chaines sur les prophètes. — *I. Les petits prophètes.* — Nous connaissons deux types de chaînes aux petits Prophètes. Le premier type, qui occupe généralement la première partie des collections sur les livres prophétiques — la seconde étant réservée à Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel — a été l'objet d'une étude de M. Faulhaber (*Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften*, Fribourg, 1899, p. 1-39). Les manuscrits de ce premier groupe semblent venir tous d'un archétype aujourd'hui perdu, à partir duquel on peut distinguer deux directions, l'une représentée par le *Chis. R. VIII. 54*, et les mss. apparentés, l'autre par l'*Ottob. 452* et autres témoins de même contenu. L'auteur de cette première famille ou type est un certain Φιλόθεος (cf. Faulhaber, p. 39). Deux auteurs sont à la base de cette compilation sur les petits Prophètes : Théodoret et Hésychius de Jérusalem. Le Commentaire de Théodoret est cité dans toute son étendue : c'est le texte qu'on lit dans *P. G.*, t. LXXXI, col. 1548-1988. De même en est-il des explications d'Hésychius, mais à cette différence près qu'il ne s'agit pas ici des rapides κεφάλαια qu'on trouve dans *P. G.*, t. XCIII, col. 1347-1370, exégèse d'authenticité douteuse (cf. Faulhaber, p. 28-29). Les textes que nous offrent les manuscrits rappellent la manière d'Hésychius dans le premier de ses commentaires du psautier; pour en donner une idée, M. Faulhaber a publié des scolies sur Abdias (p. 21-26). Notons que quelques-uns de ces textes seront plus tard résumés, par exemple dans l'*Ambros. II 45 sup.*, fol. 3-4 v°, cf. Wattenbach, *Scripturæ græcae Specimina*, 2e édit., tab. XVII. Chaîne à deux auteurs, l'un représentant tardif de l'école d'Antioche un peu mitigée, l'autre rappelant l'exégèse allégorique, ainsi se présentent ces témoins de la première famille, quelles que soient les variantes, peu importantes d'ailleurs, que puissent offrir certains manuscrits. Les autres exégètes y occupent une place fort restreinte. Saint Cyrille d'Alexandrie est nommé cinq fois (cf. Faulhaber, p. 33-34). En dehors de lui, on trouve un lemme Théodote : ce Théodote est une déformation du nom de Théodore de Mopsueste; le fragment qu'il patronne est emprunté au commentaire de Théodore sur Osée, II, 16 (*P. G.*, t. LXVI, col. 141 B. cf. Faulhaber, p. 34).

Le catalogue de Karo-Lietzmann distingue, avec raison, un second type de chaîne aux petits Prophètes, représenté par le *Laurentianus XI, 22* (*op. cit.*, p. 334). Sur ce manuscrit (XIIIe s.), cf. Bandini, t. II, p. 516. Une reproduction du fol. 159 [Zach., V, 5] dans Vitelli, *Collezione Fiorentina*, tav. X, IV. C'est de ce manuscrit que Pusey a tiré des fragments de saint Cyrille d'Alexandrie sur les petits Prophètes (*S. Cyrilli arch. Alex. in XII prophetas post Pontanum et Aubertum, ed. Ph. E. Pusey*, 2 vol., Oxonii, 1868).

Nous avons découvert dans un manuscrit de la Vaticane, un nouveau témoin de cette collection, malheureusement incomplet; le *Vat. gr. 582* (XIIIe s.) contient, en effet (fol. 86-146), le commentaire de Théodoret sur Osée, Joël, Amos, Abdias et Jonas, entremêlé de scolies attribuées à une demi-douzaine d'auteurs. Le plus fréquemment nommé est Cyrille; viennent ensuite Hésychius, Hypatius, Gennade, Tarasius et Grégoire de Nazianze; il faut ajouter un long scholion sur les opinions d'Origène. L'impression qui résulte de l'ensemble est très nette : l'original dut être un exemplaire du commentaire de Théodoret auquel vinrent s'ajouter peu à peu quelques scolies marginales.

Il nous faut mentionner enfin les deux cantiques de Jonas et d'Habacuc contenus dans les chaînes aux Cantiques (voir ci-dessus, col. 1139). Les auteurs qu'on y rencontre sont saint Cyrille d'Alexandrie, Nicolas le

Prêtre, Sévère, Hésychius. Sur Habacuc, III, 1 *b*, plusieurs manuscrits donnent une scolie attribuée à Méthode de Patara.

II. ISAIE. — *Différentes chaînes.* 1. *La Chaîne de Jean.* Cette chaîne est représentée par de nombreux manuscrits. Une partie d'entre eux, appartenant aux bibliothèques romaines, a été décrite avec beaucoup de soin par M. Faulhaber, dans la monographie que nous avons déjà citée. Les autres sont cités par Karo-Lietzmann, *op. cit.*, p. 335-339. Des extraits par *incipit* et *desinit* des *Paris. gr. 159* et *155* tirés de la Préface, du début du c. I, des chapitres XXVI, 13 sq.; XXX, 6-15 *a*; XLII, 10 sq. et de la finale sont donnés par Lietzmann, *Catenen*, p. 71-74. Tous ces manuscrits semblent venir, quelques variantes éparses mises de côté, d'un archétype aujourd'hui disparu. Quatre auteurs sont à la base de la compilation : Basile, Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée et Théodoret. Peut-être même ce qu'on pourrait appeler la chaîne primitive ou du moins le bloc premier ne comprenait-il point d'autres auteurs. D'autres scolies vinrent s'adjoindre à celles-là. L'auteur de la chaîne croit devoir se disculper d'avance d'introduire dans sa collection des noms qui pourraient mal sonner aux oreilles orthodoxes, comme ceux d'Origène, d'Eusèbe, de Théodore d'Héraclée, d'Eusèbe d'Émèse, d'Apollinaire et de Théodoret. Il se rappelait le conseil de saint Cyrille d'Alexandrie : tout n'est pas hérésie dans les ouvrages signés par les hérétiques. Bien plus, il n'hésita pas à puiser abondamment aux livres et aux lettres de Sévère dont le nom est souvent cité précédé d'un qualificatif de vénération. Une étude de détail dira s'il est possible de distinguer à travers les divers manuscrits plusieurs étapes de cette collection ou si nous devons — hypothèse moins probable, croirions-nous — la considérer comme un tout arrivé du premier jet à l'état que nous représentent les manuscrits. Il semble que le caténiste puisait aux sources, c'est-à-dire avant tout aux commentaires d'Eusèbe, de Théodore d'Héraclée, de saint Basile, de saint Cyrille et de Théodoret; seule la comparaison directe des extraits qu'il présente et des commentaires aujourd'hui encore existants pourrait définir sans hésitation sa méthode de travail.

L'auteur de la chaîne pourrait être ce Jean Drungarios que nomme le prologue du *Paris. 159 :* Πρόλογος τοῦ λογιωτάτου καὶ πανευγενεστάτου κυριοῦ Ἰωάννου τοῦ τῆς Δρουγγαρίας εἰς τὸν μακάριον Ἡσαίαν. On ne sait rien de lui, mais divers indices permettent de placer son activité dans la seconde moitié du VIIe siècle. Le prologue de Jean a été publié par Montfaucon, *Coll. nov. Patrum*, t. II, p. 350 (= *P. G.*, t. XXIV, col. 81); plus récemment Klostermann, *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien*, dans *Texte u. Untersuch.*, N. F., I, 3, p. 36, et Faulhaber, *op. cit.*, p. 192, l'ont à leur tour réédité. Son œuvre s'étendait aux quatre grands Prophètes.

2. *La chaîne d'André.* — Le seul exemplaire que nous ayons vu jusqu'à ce jour est celui que décrit minutieusement M. Faulhaber (p. 80-86) : l'*Ottob. gr. 7.* Ce manuscrit (an. 1543) contient à partir du fol. 146 le commentaire de Cyrille *a*) sur Is., VIII, 5-8*b* (= *P. G.*, t. LXX, col. 225-B 14-229 A 4), *b*) sur Is., VIII, 19-20 (= *P. G.*, t. LXX, col. 240 D 6-241 D 9). Ayant donné ces deux extraits, l'un précédé des mots κυρίλλου ὁμιλία, l'autre des mots τοῦ αὐτοῦ, le copiste poursuit son travail en transcrivant une chaîne sur Is., IX, 6, (fol. 148) à XIX, 6 (fol. 223). Nous avons comparé cette chaîne aux extraits des *Paris. B.N. 159* et *155*, puis à de nombreux passages du *Vat. 755 :* quelques rares variantes mises à part, l'*Ottob. gr. 7* est une copie médiocre de ce qu'on appelle la chaîne de Jean, et nous pensons que c'est la même collection qu'on retrouve dans tous les manuscrits qui ne donnent ni la chaîne de Procope, ni celle de Nicétas, ni celle de N. Muzalon. Le nom de chaîne d'André adopté par M. Faulhaber et par Karo-Lietzmann vient de ce qu'à la fin de cette chaîne (fol. 223-223 v°), on trouve les lignes suivantes : εἰς τρεῖς βίβλους τὴν προκειμένην γραφὴν τοῦ θεσπεσίου προφήτου Ἡσαίου διελεῖν δοκιμάσας τοῦτο τῇ πρώτῃ δίδωμι πέρας. Ἀνδρέου δὲ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἐλεηνοῦ (*sic*) καὶ ταπείνου πρεσβυτέρου τοῦ συναγαγόντος καὶ παραθεμένου τὰς ἐμφερομένας τῇ βίβλῳ ταύτῃ γραφὰς οἱ ἐντυγχάνοντες ὑπερεύχεσθε... Pareille souscription se lit dans l'*Oxon. nov. coll. 41* (XVIe s.). Ailleurs, par exemple, dans le *Vindob. theol. gr. 24* (XIIIe s.), (*Lambec. 26*), c'est à la fin du volume sur une feuille ajoutée au XVIe siècle qu'on lit le nom d'André τοῦ συναγαγόντος καὶ παραθεμένου τὰς ἐμφερομένας τῇ βίβλῳ ταύτῃ παραγραφάς... Ces manuscrits pourraient venir d'un exemplaire aujourd'hui conservé à la Nationale, le *Paris. 156* (Xe s.) où sont marqués en des termes identiques à ceux qu'on vient de lire le début du livre II (fol. 102 : Is., XX, 1), du livre III (fol. 197 : Is., XLII, 10) et fol. 492 v°, la souscription finale : Ἀνδρέου θεοῦ ἐλέει...

Ce nom se lit ailleurs précédant l'indication d'une même qualité de travail : A. τοῦ συναγαγόντος καὶ παραθεμένου τὰς ἐμφερομένας τῇ βίβλῳ ταύτῃ παραγραφάς, dans le *Coislin 25* (Actes et épîtres catholiques). Nous pensons qu'il s'agit tout simplement d'un scribe dont on aura répété plus tard les titres. Les caractéristiques des différents manuscrits mis sous les rubriques chaînes de Jean ou chaînes d'André, s'accordant avec le prologue signé dans le *Paris 159* de Jean Drungarios, nous tiendrons comme très probable que Jean est l'auteur d'une chaîne, reproduite à de nombreux exemplaires, où il n'est pas anormal de trouver des variantes; l'un des copistes de ces exemplaires fut André qui divisa l'ouvrage en trois volumes.

A ce même type nous rattachons le *Laurent. V, 9* (XIe s.). Cette chaîne n'est appelée *chaîne de Nicétas* que pour une seule raison : un prologue en vers sénaires qui précède la collection de scolies, dans lequel on lit le nom de Nicétas. Nous ne connaissons ce ms. que par la reproduction de la *Collezione fiorentina*, tav. 29. Le feuillet photographié contient la chaîne sur Is., XLIV, 17-24 : sauf l'omission de deux petits lemmes de Théodoret, le reste est identique au contenu du *Vat. gr. 755*, fol. 164-165, sur cette même péricope. Les autres passages donnés par Bandini, *op. cit.*, I, 19-22, ne laissent aucun doute sur la place à donner au *Laur. V, 9 :* c'est un nouveau témoin de la chaîne dite de Jean. Il y aurait lieu de voir si les autres manuscrits classés sous le titre de Nicétas sont de même nature.

3. *La chaîne de Procope.* — J. Curterius a publié en 1580 un commentaire de Procope de Gaza sur Isaïe (réimprimé. *P. G.*, t. LXXXVII, 2, col. 1817-2718). Ce travail de Procope se rattache à la série des *Epitome eclogarum* du même auteur. Photius le mentionne à la suite de l'*epitome* sur Octateuque-Paralipomènes (cod. 207). Le *Marc. gr. 24* (XIe s.) donne le vrai titre : Ἐπιτομὴ τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἡσαίαν καταβεβλημένων διαφόρων ἐξηγήσεων Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ. Les autres manuscrits appartiennent au XVIe siècle. L. Eisenhofer (*Procopius von Gaza*, p. 52-84) s'aidant des sources imprimées, a réussi l'identification de nombreux passages : ils reviennent aux quatre grands commentateurs d'Isaïe : saint Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Théodore d'Héraclée et saint Basile. Une étude plus attentive devra dire si cet *epitome eclogarum* permet de retrouver les *eclogæ*, quels rapports existent entre

Procope et Jean, et si les *eclogæ* ne sont point la base autour de laquelle sont venus se fixer les nombreuses scolies qui n'appartiennent point aux quatre grands commentateurs d'Isaïe qui viennent d'être cités.

4. *La chaîne de Nicolas Muzalon.* — Cette chaîne est représentée par une demi-douzaine de manuscrits dont le plus ancien est le *Laurentianus V, 8*, presque contemporain de l'auteur puisque celui-ci occupa le siège de Constantinople de 1147 à 1151. Les scolies ne dépassent pas Is., XVI, 14. On trouvera dans Karo-Lietzmann (p. 341-342) la liste des auteurs et celle des manuscrits.

Ajoutons que dans deux manuscrits d'époque récente, l'*Ambros. S. 12. Sup.* (729) et le *Barb. gr. 568* (XVI s.), le commentaire de Basile sur Isaïe est entouré de nombreux extraits qui se partagent entre Eusèbe, Théodore d'Héraclée, Cyrille et Théodoret, les principaux commentateurs d'Isaïe.

Une chaîne arménienne, contenue dans le *Casanatensis 2027*, nomme Chrysostome, Éphrem, Cyrille et Grégoire.

AUTEURS CITÉS. — *Josèphe.* Un fragment est précédé du lemme Ἰωσήπου (sur Is., XLV, 1). Cf. Faulhaber, p. 58.

Irénée. — Une citation commentant Is., XLII, 5, est tirée d'*Adv. Hæres.*, V, XII, 2 (Harvey, t. II, p. 350; *P. G.*, t. VII, col. 1152 B).

Hippolyte. — Théodoret cite un court fragment d'Hippolyte sur Is., XIX, 1, avec la référence ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἡσαίου (*Eranistes, Dial.*, I; *P. G.*, t. LXXXIII, col. 88 B C; édit. Achelis, I, 2, 180). Deux autres fragments donnés par les chaînes sur Is., XXXVIII, 5, 7, 8, appartiennent, au commentaire *in Danielem*, I, 7 (Achelis, p. 181-182).

Origène. — Nous possédons neuf homélies d'Origène sur Isaïe (*P. G.*, t. XIII, col. 219-254; édit. Bæhrens dans le *Corpus* de Berlin, 1925, p. 242-289). Le seul fragment grec conservé par les chaînes (sur Is., XXXIX, 7) a été édité par Mai, *Nov. Patr. bibl.*, VI, 2, p. 239, et Pitra, *Anal. Sacr.*, t. III, p. 538. Deux autres ont été sauvés dans l'*Apologie* de Pamphile (*P. G.*, t. XIII, col. 217-220).

Eusèbe de Césarée. — Montfaucon avait trouvé dans un ms. de Saint-Taurin d'Évreux le commentaire d'Eusèbe sur les seize premiers chapitres d'Isaïe; le *Reg. 2438* (auj. *B. N. 157*) lui fournit l'interprétation suivie du même auteur sur les chapitres XXVIII à XLI; le reste était emprunté aux *Reg. 1891* (*155*), *1892* (*159*), *2437* (*156*). Le rapport des textes fournis par les chaînes au commentaire donné par la tradition directe est assez étroit, pour qu'on puisse croire que le caténiste puisait directement au texte même aujourd'hui en partie perdu. L'édition de Montfaucon, *Coll. nov. patr.*, t. II, p. 347, a été reproduite dans *P. G.*, t. XXIV, col. 89-528.

Eusèbe d'Émèse. — Un fragment sur Is., I, 9 tiré du *Val. gr. 755* a été publié, dans *Nov. Patr. bibl.*, t. VI, 2, p. 239. Un autre a été signalé par Faulhaber (*op. cit.*, p. 63, sur Is., XXVI, 1.)

Théodore d'Héraclée. — Mai a édité (*Nov. Patr. bibl.*, t. VI, 2, p. 214-239) d'après le *Vat. gr. 755*, de très nombreux fragments de Théodore d'Héraclée. Cette édition n'est point parfaite (cf. Faulhaber, p. 61-63); les mêmes défauts se retrouvent dans la réimpression de *P. G.*, t. XVIII, col. 1307-1378. Ces reliques sont une notable part du commentaire de Théodore. Une miniature du *Vat. gr. 755* donne la figure de Théodore d'Héraclée, avec celles de Basile, de Cyrille et de Théodoret, les quatre grands commentateurs d'Isaïe. Dans la chaîne de Nicolas Muzalon, on trouve une fois Théodore cité ἐκ τῶν σχολίων.

Athanase. — Une scolie (sur Is., VII, 3) est accompagnée de sa référence : τ. ἁγ. Ἀθ. ἐν ὁμιλίᾳ μυσταγωγικῇ (édit. Mai, *Nov. Patr. bibl.*, VI, 2, p. 239).

Didyme. — Saint Jérôme (*De vir. ill.*, 109; *prol. in Isaiam*, *P. L.*, t. XXIV, col. 21) mentionne une explication de Didyme sur Isaïe. Rien n'en est resté, croyons-nous, à part une citation ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἡσαΐαν γʹ recueillie dans le florilège de Léonce et Jean, *P. G.*, t. LXXXIX, 2, col. 2065 B.

Basile. — On possède sous le nom de Basile une explication des 15 premiers chapitres d'Isaïe (*P. G.*, t. XXX, col. 117-658). Garnier ne croyait pas à son authenticité. Maran, au contraire, la soutenait. Plus récemment M. J. Wittig (*Des hl. Basilius des Grossen geistliche Uebungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374-5 in Anschluss an Isaias*, I-XVI, Breslau, 1922) a exposé que saint Basile aurait commencé près de Césarée et continué à Dazimon une série de conférences ou d'allocutions dans lesquelles, le texte d'Isaïe lui servant de cadre, il aurait répondu aux accusations de ses ennemis. Des notes sur ces entretiens recueillies par un de ses compagnons de voyage auraient circulé, qu'on regarda peu à peu comme une interprétation d'Isaïe.

Le caténiste notait dans son prologue que déjà, de son temps, on ne s'entendait pas sur l'authenticité de ce commentaire : ἥτις ἑρμηνεία παρὰ πολλοῖς ἀμφιβάλλεται. Procope y puisa largement (cf. Eisenhofer, *Procopius von Gaza*, p. 52-64), de même notre caténiste : M. Faulhaber a constaté que la proportion de ses extraits par rapport au texte édité sous le nom de Basile était d'environ 2 pour 7. Tant qu'on n'aura pas déterminé le lien qui existe entre les fragments des chaînes et le commentaire attribué à Basile, d'une part, les interpolations certaines et leur source d'autre part, la question de l'authenticité reste entière.

Apollinaire. — Saint Jérôme (*prolog. in Isaiam*) a mentionné l'exégèse d'Apollinaire sur Isaïe. On trouve sous son nom 74 scolies, la plupart très rapides; Mai les a éditées, d'après le *Vatican 755*, dans *Nov. Patr. bibl.*, VII, 2, p. 128-130.

Grégoire de Nysse. — A quelques citations latines sur Is., IX, 6; XXXV, 4; VIII, 14-16, données d'abord par Gallandi, *Bibl. Patr.*, t. VI, p. 711-713, d'après Euthyme Zigabène, les chaînes permettent d'ajouter un nouveau fragment sur Is., LXVI, 7 (Faulhaber, p. 67-68).

L'abbé Apollon. — M. Faulhaber a édité, p. 68, un court fragment donné par les chaînes romaines sur Is., XLII, 3. Il est précédé du lemme Ἀββᾶ Ἀπολλῶ ἐν τῷ Γεροντικῷ.

Jean Chrysostome. — Il semble bien que saint Chrysostome a commenté tout Isaïe; les sources arméniennes ont conservé la traduction de cet ouvrage. Par contre, la tradition directe grecque ne nous a transmis des homélies que sur Is., I, 1-8, 10 (*P. G.*, t. LVI, col. 11-94) et sur le c. VI, (*In Seraphim*, col. 95-142). Les chaînes ne citent Chrysostome que cinq fois (sur VI, 2; XXXVII, 33; XLIX, 15; LVII, 17 et 18) et très rapidement. Cf. Faulhaber, p. 68-69.

Sévérien de Gabala. — Une citation mise sous son nom a été éditée par A. Mai, *Nov. Patr. bibl.*, t. VI, 2, p. 239, d'après le *Vat. gr. 755*; elle commente Is., VI, 3.

Hésychius. — Sous le titre, *De Sticheron duodecim prophetarum et Isaiæ et Danielis, cum appositis difficilium locorum interpretationibus*, Hésychius avait donné de nombreuses interprétations de passages des petits Prophètes, d'Isaïe et de Daniel. Le prologue de l'ouvrage se trouve dans *P. G.*, t. XCIII, col. 1339-1344. Quant à la partie concernant Isaïe (col. 1369-1385) elle ne représente qu'une faible part des explications d'Hésychius. M. Faulhaber a retrouvé dans le *Vat. gr. 347*, fol. 65 v°-143 v°, l'ouvrage complet et l'a publié :

Hesychii Hierosolymitani Interpretatio Isaiæ prophetæ, Fribourg, 1900.

Cyrille d'Alexandrie. — On comprend aisément que Cyrille soit l'auteur le plus fréquemment cité sur Isaïe. Presque toutes les scolies proviennent du commentaire sur Isaïe (*P. G.*, t. LXX, col. 9-1450). Les autres sont tirées soit du commentaire sur saint Luc (liste dans Faulhaber, p. 72, édition de Mai, *Class. auct.*, t. X, p. 605-607; *Script. Vet. nova Collectio*, t. IX, p. 741; *Nov. Patr. bibl.*, t. II, 1, p. 119, 126, 280, 296, 322, 345, 393) soit du commentaire sur saint Matthieu, soit du commentaire sur saint Jean ou des *Glaphyra* (Faulhaber, p. 73-74).

Théodoret. — Nous ne possédons que des fragments du commentaire de Théodoret sur Isaïe (*P. G.*, t. LXXXI, col. 215-494); ces fragments viennent des chaînes. Cf. Faulhaber, p. 74-75.

Sévère d'Antioche. — 97 scolies sont mises au nom de Sévère, généralement sous la forme : τοῦ ἁγιωτάτου Σευήρου. Le plus souvent l'indication de la source est fournie par le caténiste; ces extraits sont tirés des discours, des lettres, des ouvrages de polémique. Ils ont été édités en partie par Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. IX, p. 725-737. Le fait que Sévère soit si amplement mis à profit, alors que l'auteur de la chaîne faisait au début de solennelles déclarations d'orthodoxie, n'a rien d'étonnant si l'on suppose que Sévère faisait partie d'une seconde étape de la chaîne, la première étant représentée uniquement par les quatre grands commentateurs peints au frontispice du *Vat. gr. 755* : Basile, Cyrille, Théodore d'Héraclée et Théodoret; autrement, il faudrait croire — c'est peut-être l'hypothèse la plus juste — que l'auteur du prologue est différent de l'auteur de la chaîne.

A ces auteurs, la chaîne de Nicolas Muzalon ajoute Denys, Grégoire de Nazianze, Isidore de Péluse, Maxime, Œcumenius et Théodore de Mopsueste.

III. JÉRÉMIE. — Y a-t-il plusieurs chaînes de Jérémie? les auteurs les plus qualifiés (Faulhaber, Lietzmann, Dieu) ont reconnu deux types : A et B. Le premier est représenté par deux manuscrits, les *Vat. gr. 675* et *1204*, le second par la chaîne dite de Jean dont il a été question plus haut.

Disons un mot des manuscrits du type A. Le *Vat. gr. 675* est un manuscrit sur papier (XIII-XIVe s.) qui contient, fol. 122-208, à la suite du commentaire de Théodoret sur Daniel, le commentaire du même auteur sur Jérémie (moins XVIII, 19-XX, 10 et XXIV-XXV, 2); le *1204* (XVIe s.) donne le texte de Théodoret sur les 16 premiers chapitres. Dans ces deux manuscrits, jusqu'au c. IV, 30, le commentaire de Théodoret est parsemé de scolies attribuées à Chrysostome. La dernière (*Vat. 675*, fol. 139 v°; *1204*, fol. 40 v°) se lit dans Ghisler, t. I, p. 247, précédée d'un astérisque.

Les deux types A et B se retrouvent mélangés dans l'ouvrage de Ghisler, *Michælis* GHISLERII *Romani in Jeremiam prophetam commentarii...*, Lugduni, 1623, 3 vol. Ce n'est pas une chaîne à proprement parler, mais une série d'explications de Jérémie selon l'histoire et la philologie, puis selon le sens mystique et moral, à quoi s'ajoute une double chaîne; la première — en latin — est tirée d'auteurs du Moyen Age et de l'antiquité, la seconde — latino-grecque — est celle dont nous avons à parler avec quelque détail. Le fonds des scolies grecques qu'on y rencontre est emprunté à la chaîne dite de Jean (B). Cette chaîne donne pour Théodoret un texte identique à celui du type A, mais pour Chrysostome, il en est autrement. Ghisler doutait un peu, dans le début de sa publication, de l'authenticité des fragments chrysostomiens de A et soupçonnait qu'ils pourraient bien appartenir à Hésychius; tout de même, il les inséra à leur place dans l'édition qu'il donnait de B, mais en les faisant précéder d'un astérisque. L'impression du commentaire de Ghisler était déjà avancée (c. I-IV), quand l'auteur rencontra un manuscrit de la Bibliothèque d'Altemps (aujourd'hui *Ottob. 7*) qui donnait, fol. 1-49, sous le nom de Chrysostome, une série d'exégèses correspondant aux fragments épars en marge des *Vat. 675* et *1204*, et allant jusqu'au bout de la prophétie. Les doutes n'étaient plus possibles : le commentaire de Chrysostome était retrouvé, les fragments douteux recevaient une consécration d'authenticité. « [Ghisler] publia le texte des chapitres VIII-X et XX-LII du manuscrit d'Altemps à la fin des sections correspondantes des tomes I et II de son commentaire, et il intercala à la fin du tome I (c. I-VI) et II (c. XI-XIX) les nouveaux fragments que lui fournissait le ms. d'Altemps pour les chapitres I-VI, XI-XIX; car même pour les chapitres I-IV dont le texte était déjà imprimé d'après la chaîne du type I, il y avait quelques omissions ». De ce commentaire nous aurons à parler en nommant Chrysostome.

La chaîne de Nicétas. — Cf. ci-dessus Isaïe, col. 1148.

LES AUTEURS CITÉS. — *Hippolyte.* — Sous le lemme τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης, la chaîne de Jean donne une citation qui commente Jér., XVII, 11 (Ghisler, t. II, p. 449). Cette citation provient du *De Antichristo*, c. LIV (cf. Faulhaber, p. 103).

Origène. — Cassiodore (*Inst.*, I, 3) connaissait 45 homélies d'Origène sur Jérémie. La Philocalie cite des passages tirés de la XXXVe et de la XXXIXe. La moitié à peine de toute cette exégèse est parvenue jusqu'à nous. 20 homélies existent encore en grec; pour 12 d'entre elles, nous avons une traduction assez large de saint Jérôme (*P. G.*, t. XIII, col. 256-525; Klostermann, *Origenes Werke*, t. III, p. 1-194). Deux autres homélies n'existent plus qu'en latin (*P. G.*, t. XIII, col. 525-542; Baehrens, *Origenes Werke*, t. VIII, 1925, p. 290-317). Ainsi donc à partir de Jérémie, XXVIII, 9 (fin de la XXIIe homélie) la tradition directe des homélies d'Origène est perdue. Les chaînes, dans la mesure du possible, permettent de combler l'immense lacune. Les fragments réunis par Ghisler nomment 148 fois Origène. Sur ce nombre d'extraits, 78 correspondent aux 22 homélies gréco-latines qui viennent d'être nommées. Restent 70 fragments qui ont toute chance de représenter tout ce qui subsiste — avec les quelques lignes conservées par la *Philocalie* — des 23 dernières homélies d'Origène sur Jérémie (*P. G.*, t. XIII, col. 544-605, *Selecta in Jeremiam* [Klostermann, p. 199-235], col. 606-661, *Selecta in Threnos;* Klostermann, *op. cit.*, p. XXIX-XXXIII, donne le tableau des fragment tirés des chaînes).

Grégoire le Thaumaturge. — On trouve sous son nom cinq scolies publiées par Ghisler (rééditées par Ryssel, *Gregorius Thaumaturgos, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880, p. 55-59; nouvelle édition par Pitra, *Anal. sacr.*, t. III, p. 591-595). Elles commentent IX, 4, 8, 23, 25; X, 2.

Eusèbe de Césarée. — En dehors d'un prologue, Eusèbe de Césarée patronne 19 scolies sur Jérémie; on les trouvera énumérées dans Faulhaber, p. 105.

Basile. — Quatre citations mises à son compte, sont tirées du commentaire sur Isaïe, à l'exception d'une seule (sur Jér., XXII, 30; dans Ghisler, t. II, p. 553) qui reste douteuse.

Didyme. — M. Faulhaber signale, p. 107, quatre scolies de Didyme sur Jer., I, 4; XXXI, 31; XXXIV, 21 et XXXV, 13.

Jean Chrysostome. — On a vu, il y a un instant que Ghisler a imprimé deux sortes d'exégèse sous le nom de saint Jean Chrysostome. Sa première cueillette comprend les extraits donnés par le type B; à la seconde correspondent les quelques fragments de A

et le commentaire donné par l'*Ottob. gr. 7* dont les parties furent logées au mieux dans le gros ouvrage consacré à expliquer Jérémie. Il nous faut revenir à ce commentaire. Bandini, Fabricius, qui connaissaient d'autres manuscrits de même contenu, Montfaucon ont refusé de reconnaître en Chrysostome l'auteur de cette exégèse. Les éditeurs de la Patrologie plus accommodants, ont introduit sans distinction les fragments venant de A et B, dans le dernier tome des œuvres chrysostomiennes (*P. G.*, t. LXVI, col. 740-1037).

Ce commentaire, de même que les mss. du type A qui en contiennent des fragments, est représenté par différents manuscrits. Le plus ancien est certainement le *Laur. IX 13*, déjà signalé, qui contient fol. 124 v° sq., le commentaire de Chrysostome sur Job. Le commentaire sur Jérémie occupe les fol. 78 v°-124 v°. M. Dieu qui a consacré une diligente étude à ce commentaire a conclu qu'il ne peut être considéré comme authentique; il a pensé que l'auteur pourrait en être Polychronius d'Apamée (*Le Commentaire sur Jérémie du pseudo-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronius d'Apamée?* dans *Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain*, t. XIV, 1913, p. 685-701). Quant aux fragments du type B (au nombre de 760), nous pensons qu'il faut les maintenir au nom de Chrysostome, en attendant une étude plus complète.

Victor d'Antioche. — C'est avec Olympiodore et Chrysostome, l'auteur le plus fréquemment cité; le mode de répartition des 159 scolies mises sous son nom donne l'impression de reliques éparses d'un commentaire sur l'ensemble de la prophétie. M. Faulhaber, *op. cit.*, p. 108-110, a attiré l'attention sur la méthode de l'auteur, sa science de l'histoire et sa connaissance des versions bibliques.

Théophile d'Alexandrie. — Les quatre scolies τοῦ ἁγίου Θεοφίλου Ἀλεξανδρείας commentent Jér., II, 36; III, 2, 4. Faulhaber, p. 111.

Polychronius. — M. Dieu, nous venons de le voir, propose de voir en Polychronius d'Apamée, frère de Théodore de Mopsueste, l'auteur du commentaire pseudo-chrysostomien. Quant aux huit extraits précédés du lemme Πολυχρονίου qu'on trouve rassemblés dans Ghisler, les auteurs qui les ont étudiés (Bardenhewer, Faulhaber, Dieu) s'accordent pour les refuser à l'évêque d'Apamée.

Isidore de Péluse. — Une scolie sur II, 18 (Ghisler, t. I, p. 171).

Cyrille d'Alexandrie. — La chaîne de Jérémie cite trente fois Cyrille. Bon nombre d'extraits sont précédés d'une indication sur la source qui les a fournis. Cf. Faulhaber, p. 112-113; ces précisions manquent dans la réimpression de la *P. G.*, t. LXX, col. 1451-1457.

Théodoret. — L'édition du commentaire de Théodoret sur Jérémie qu'on trouve dans *P. G.*, t. LXXXI, col. 495-760, reproduit celle de Sirmond (t. II, 145-299). Le manuscrit utilisé est le *Monac. 117*, le plus récent de la demi-douzaine de témoins connus du commentaire de Théodoret sur Jérémie. Les nombreuses scolies des chaînes, au nombre de 124, mériteraient d'être comparées au texte imprimé de Théodoret; elles suggèrent à tout le moins des améliorations possibles au commentaire.

Sévère d'Antioche. — On trouvera dans Faulhaber, p. 114-116, l'indication des 24 fragments de Sévère donnés par la chaîne.

Olympiodore. — Plus de 800 extraits sont précédés du nom d'Olympiodore. Ils ont été réimprimés dans *P. G.*, t. XCIII, col. 627-726. Sur les rapports de ces scolies au commentaire suivi d'Olympiodore contenu dans le *Barb.*, *gr. 549*, cf. Faulhaber, p. 117-118.

Il nous faut signaler enfin un groupe de 107 scolies anonymes précédées du lemme ἐξ ἀνεπιγράφου. Certaines reviennent à Théodoret, d'autres à Didyme, Cyrille et Origène. Ces exceptions mises à part, M. Faulhaber, p. 125-128, a pensé que l'auteur pouvait être Polychronius d'Apamée. La principale raison alléguée en faveur de cette identification est une ressemblance constatée entre le prologue de la chaîne de Jérémie mis au compte d'un anonyme (ἐξ ἀνεπιγράφου) et le prologue de la chaîne d'Ézéchiel mis à celui de Polychronius. A lire les deux textes, on constate que le prologue de Jérémie résume celui d'Ézéchiel (textes dans Faulhaber, p. 126-127). M. Dieu (*op. cit.*, p. 700-701) me paraît avoir montré très justement les invraisemblances de cette hypothèse.

IV. BARUCH. — Les manuscrits romains issus du *Chis. R. VIII, 54*, donnent quelques scolies sur Baruch. Cf. chaîne de Ghisler, t. III, p. 225-254. Olympiodore est nommé 124 fois, l'ἀνεπίγραφος patronne 46 citations. Athanase, Cyrille de Jérusalem et Sévère sont nommés chacun une fois. Cf. Faulhaber, p. 129-130.

Lamentations. — C'est encore le groupe des chaînes romaines qui a fourni à Ghisler (t. III, p. 1-224) les citations qu'il reproduit de place en place. A la même source (*Vat. gr. 1154*), Agellius avait puisé une trentaine d'années auparavant, *In Lamentationes Ieremiæ commentarium ex auctoribus Græcis collectum edidit Antonius AGELLIUS*, Rome, 1589. La plus importante masse d'extraits est mise au compte d'Olympiodore. 117 sont précédés du nom d'Origène (réimprimés d'après Ghisler, dans *P. G.*, t. XIII, col. 605-662). Eusèbe de Césarée est cité une seule fois (Ghisler, t. III, p. 6). Sur Thren., I, 2 et 17, on trouve deux scolies d'Apollinaire (Ghisler, p. 15 et 54). Victor d'Antioche est nommé sur I, 2, 4, 19; II, 1 (Ghisler, p. 16, 21, 58, 69). Trois extraits de Théodoret sur I, 11, 12; II, 1 se retrouvent avec de légères variantes dans son commentaire des Lamentations (*P. G.*, t. LXXXI, col. 779-806). Deux scolies tirées de Sévère, τοῦ ἁγιωτάτου Σευήρου ἐκ τῆς πρὸς τοὺς μονάζοντας ἐπιστολῆς commentent I, 4 (Ghisler, p. 20 sq.) Enfin, 18 fragments sont précédés de l'indication ἐξ ἀνεπιγράφου.

V. ÉZÉCHIEL. — M. Faulhaber a remis à sa vraie place l'ouvrage de Pradus-Villalpandus, *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani commentario et imaginibus illustratus*, 3 vol., Rome, 1596-1604. Ces volumes peuvent avoir quelque importance pour la topographie biblique, ils n'ont rien à voir avec la littérature des chaînes. Ce sont encore les manuscrits de chaînes romaines issus du *Chisianus* qu'il nous faut parcourir. Le catalogue de Karo-Lietzmann leur ajoute d'une part le *Coislin 17* (XIIIe s.) et l'*Ambros. E. 46 sup.* (Xe s.), d'autre part les deux *Laur. V, 9* (XIe s.) et *XI, 4* (XIe s.).

Le caténiste, vraisemblablement Jean Drungarios, a fait précéder sa collection d'un prologue dans lequel il déclare avoir en vain cherché des commentaires des saints Pères sur Ézéchiel (ὅτι πολλὰ ἐπιζητήσας ὑπομνήματα τῶν ἁγίων πατέρων... εὑρεῖν οὐκ ἠδυνήθη); il ne découvrit guère que quelques passages du prophète rappelés ou expliqués par eux, au hasard, dans l'un ou l'autre de leurs ouvrages. A défaut des saints Pères, il chercha ailleurs des éléments pour sa collection; les « hérétiques » Théodoret, Polychronius, Origène lui fournirent des scolies (Θεοδωρήτου τε καὶ Πολυχρονίου τῶν αἱρετικῶν εὗρον οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ὠριγένους, ἃ καὶ ἐνέθηκα τῆδε τῇ βίβλῳ). Mais il rencontra aussi dans une première chaîne, semble-t-il, des fragments anonymes; ceux-là, il les fit passer dans sa collection en les faisant précéder du lemme Ἄλλος. Εὗρον δὲ καὶ ἑτέρας παραγραφὰς μηδαμῶς φερούσας τοῦ συγγραψαμένου, ἃς καὶ παρέθηκα ἐπιθήσας ταῖς αὐταῖς παραγραφαῖς τὸ « ἄλλος ». Faulbaher, p. 141-142. Les sources de la chaîne de Jean — nous l'appelons ainsi pour plus de commodité — sont donc les suivantes : des scolies anonymes, reste d'une chaîne

primitive, précédées du lemme ἄλλος, des interprétations détachées sur quelques passages du prophète, des fragments tirés d'auteurs en soupçon d'orthodoxie. Tout ce matériel a été traité avec quelque liberté. Quel est cet ἄλλος incorporé par le caténiste à sa collection de scolies? M. Faulhaber, a remarqué que les extraits ἄλλος étaient très fortement apparentés aux scolies de Polychronius. Ces fragments doivent provenir d'une chaîne primitive formée autour du commentaire de Polychronius, cf. *op. cit.*, p. 142-153.

Notons, au passage, que dans l'*Ambros. E. 46 sup.* (xe s.) on trouve le commentaire de Théodoret entouré de scolies.

LES AUTEURS CITÉS. — *Origène.* — Il nous est raconté dans l'histoire d'Eusèbe (V, XXXII,1-2) qu'Origène avait commencé à Césarée et achevé à Athènes un commentaire (τόμοι) sur Ézéchiel; l'ouvrage comprenait 25 livres. De ce commentaire, il reste un fragment tiré du XXe livre, conservé par la Philocalie (*P. G.*, t. XIII, col. 663-666; éd. Robinson, p. 60).

Le commentaire n'était pas la seule exégèse qu'Origène eût tentée du prophète. Une traduction de saint Jérôme nous a transmis 14 homélies (*P. G.*, t. XIII, col. 665-768; édit. Bæhrens, *Corpus* de Berlin, 1925, p. 318-454). Il n'est question, ni dans saint Jérôme, ni dans Eusèbe, qu'Origène ait laissé des σχόλια ou des *excerpta* sur Ézéchiel. Les fragments que donnent les chaînes (233 dans l'*Ottob. 452*, selon M. Faulhaber, p. 153) sont tirés des homélies. On en trouvera une édition dans *P. G.*, t. XIII, col. 695-787, d'après de la Rue. L'*Ottob. 452* exploité par Mai en fournit quatre nouveaux (*Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, præf., p. V [1] = *P. G.*, t. XVII, col. 288). Les mss. *Vatican 1153* et *Ottob. 452* permirent à Pitra de poursuivre la cueillette et de découvrir quelques nouveaux textes (*Anal. sac.*, t. III, p. 541-550 : le premier extrait déjà édité par de la Rue, le dernier et l'avant-dernier par Mai). L'édition de Bæhrens donne les fragments tirés de l'*Ottob. 452*, du *Vatic. 1153*, du *Laur. V, 9*, mais on sait que les homélies qui font l'objet de cette publication s'attachent à des passages choisis de la prophétie et ne dépassent point XLIV, 2. Le reste des scolies est peut-être ce qui reste des homélies et du commentaire perdus. L'étude de ces fragments devra d'abord consister à en établir d'après les meilleurs témoins la liste complète, puis à voir leur rapport avec les textes conservés par la tradition directe.

Hippolyte. — On trouvera dans l'édition d'Achelis (I, 2, p.183 sq.) un certain nombre de fragments (52) attribués à Hippolyte, répartis jusqu'à IX, 6 (édités par Pitra, *Anal. sacr.*, t. IV, p. 41-47 d'après une source syriaque). La plus grande partie de ces fragments revient à saint Éphrem. Seul le premier, conservé par Anastase, *Quæst.*, XLIV, dans *P. G.*, t. LXXXIX, col. 596 A B et *P. G.*, t. X, col. 631) est authentique. C'est probablement tout ce qui reste de ce qu'Eusèbe connaissait d'exégèse d'Hippolyte sur certains passages d'Ézéchiel (*H. E.*, VI, XXII).

Eusèbe. — M. Faulhaber (p. 155) mentionne deux fragments sur Ézéch., XXXII, 2 et XLIII, 13.

Basile. — Un fragment lui est attribué dans l'*Ottob. 452*, sur Ézéch., I, 27. Faulhaber, p. 155.

Apollinaire. — Mai a tiré de l'*Ottob. 452*, 159 scolies mises au nom d'Apollinaire (*Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 82). Quelques autres ont été omises dont on trouvera la liste dans Faulhaber, p. 156.

Grégoire de Nysse. — Un fragment provenant du περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (*P. G.*, t. XLIV, col. 224) commente Ézéch., XXXVII, 4.

Hésychius de Jérusalem. — On trouve dans *P. G.*, t. XCIII, col. 1385-1388, un scholion d'Hésychius sur Ézech., IX, 6; ce scholion vient de Pradus-Villalpandus, t. I, p. 30. Sur cette édition, cf. Faulhaber, p. 156 157, où l'on aura la teneur des quelques phrases d'Hésychius.

Polychronius. — Plus de 600 scholies sont précédées du nom de Polychronius. Il s'agit donc bien des restes notables d'un commentaire important. L'édition de Mai, *Nov. Patr. bibl.*, t. VII, 2, p. 92-127, est incomplète, et M. Faulhaber a indiqué un certain nombre de fragments non publiés (*op. cit.*, p. 157-158).

Cyrille d'Alexandrie. — Il est peu probable que saint Cyrille ait écrit un commentaire sur Ézéchiel. Des 11 fragments mis sous son nom, 4 sont précédés de l'indication des sources (évangiles de Matthieu et de Jean, commentaire sur Isaïe). Peut-être ne serait-il pas impossible de retrouver la provenance des sept autres. Édités par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. III, p. 137-138, ils ont été reproduits dans *P. G.*, t. LXX, col. 1457-1460. Cf. Faulhaber, p. 158-159.

Théodoret. — Sur le rapport des très nombreuses citations (730) au commentaire de tradition directe réimprimé d'après Schulze, dans *P. G.*, t. LXXXI, col. 807-1256, cf. Faulhaber, p. 160.

Sévère. — Comme dans les chaînes d'Isaïe et de Jérémie, le caténiste allait aux sources sévériennes puiser les extraits du patriarche qu'il insérait dans sa collection. 31 de ces extraits ont été édités par Mai (*Script. Vet. nov. collect.*, t. IX, p. 737-741). Deux ont été omis qui commentent Ezech., XXVIII, 17 et XXXII, 22. Sur ces extraits et une correction à apporter à Mai, p. 739 (sur Ézéch., XXXII, 22) cf. Faulhaber, *op. cit.*, p. 161.

VI. DANIEL. — Aux témoins de la dernière partie de la chaîne de Jean, s'ajoutent des scolies mises en marge du commentaire de Théodoret sur Daniel (*Vat. gr. 675*, XVe s.) et un abrégé de cette chaîne contenu dans le *Vat. gr. 561* (cf. Faulhaber, p. 162-164) et dans le *Vat. gr. 1890*, fol. 398-431. L'auteur déclare, dans le prologue,continuer la méthode qu'il a suivie dans les livres des autres prophètes, s'attachant avant tout à reproduire l'exégèse des saints et des orthodoxes, mais ne craignant pas d'amener quelquefois l'opinion de gens moins réputés ou même hérétiques. Cette dernière pensée l'amène à rappeler la phrase de saint Cyrille à Euloge, que tout ce que disent les hérétiques n'est pas hérétique.

La première chaîne imprimée sur Daniel se trouve dans un commentaire, publié sous le titre suivant : *Commentarius in Danielem primum anglice scriptus ab Hughone Brughtono, nunc latinitate donatus per Joannem Boreel*, Bâle, 1599; de la page 109-119 on trouve des *fragmenta Græcorum ad illustrandum ea, quæ de quarto regno dicuntur a Daniele sæpius, et Theologorum libris manuscriptis*. Le manuscrit utilisé était peut-être le *Monac. 472*.

Deux éditions de la chaîne de Daniel furent publiées par le cardinal Mai, d'après le *Vat. gr. 1154*. La première, augmentée d'une traduction latine et de quelques remarques, parut en 1825 (*Script. Vet. nova collectio*, t. I, 2, p. 161-221); la seconde (*Script. vet.*, t. I, 2e édit., 2, p. 27-56), sans traduction et diminuée de la grosse partie des notes, fut imprimée en 1837; les extraits que distribue Migne selon chaque auteur viennent de cette dernière édition. Le travail de Mai ne représente pas toute la chaîne sur Daniel; le dessein de l'auteur était moins vaste et ne visait qu'à publier les scolies inédites; il y a des réserves à apporter sur la réalisation. Cf. Faulhaber, p. 165-166.

Enfin une chaîne sur Susanne d'après les *Vat. gr. 1153* et *Ottob. 421* a été publiée par Pitra, *Anal. sacra*, t. II, p. 253.

LES AUTEURS CITÉS. — *Hippolyte.* — Le commentaire d'Hippolyte sur Daniel a été reconstitué par morceaux depuis une vingtaine d'années. On ne possédait

jusqu'en 1885 que des fragments grecs, syriaques et slaves. En 1885-1886, Georgiades publiait le premier et le dernier livre retrouvés par lui. En 1897, Bonwestch donnait dans le *Corpus* de Berlin les second, troisième et quatrième livres d'après les sources grecques et slaves. Enfin en 1911, Diobouniotis découvrait de nouveaux fragments grecs dans le ms. *573* du Méteoron (*Texte und Untersuch.*, t. XXXVIII, 1, p. 45-58). Sur ces découvertes, cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 587-590. Les fragments des chaînes s'accordent étroitement avec la tradition directe, qu'on la retrouve en grec ou dans la tradition slave. Cf. Faulhaber, p. 173-174.

Julius Africanus. — Sur un extrait commentant Dan., IX, 24, cf. Faulhaber, p. 174-175. Cet extrait est tiré d'une citation d'Africanus donnée par Eusèbe (*P. G.*, t. XXII, col. 608 D-612 A). Ajoutons que l'histoire de Susanne, qui forme une petite section à part dans la chaîne de Daniel (cf. Faulhaber, p. 167-168) est précédée de la lettre d'Africanus à Origène et de la réponse de celui-ci (*P. G.*, t. XI, col. 41-86).

Origène. — En dehors de cette réponse, Origène patronne deux extraits sur Dan., I, 8, et IV, 25. Pitra les a réédités après Mai, dans *Anal. sacr.*, t. III, p. 550.

Eusèbe. — Nous devons au caténiste l'unique fragment qui reste des dix derniers livres de la *Démonstration évangélique.* Mai, en dehors de la chaîne éditée dans *Script. Vet.*, a réimprimé ce morceau dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, p. 314-316 (*P. G.*, t. XXII, col. 791-792). Les fragments, au nombre de 24, se répartissent de VII, 13 à 18 et de IX, 22 à 27. Deux d'entre eux (sur IX, 22 et IX, 24) viennent ἐκ τοῦ η' τόμου τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως. Le premier, en effet, (sur III, 49) n'est pas d'Eusèbe, mais de Basile (= *P. G.*, t. XXIX, col. 292 A 11-B 4, sur ps. XXVIII, 7). Les autres fragments viennent-ils d'un commentaire d'Eusèbe sur Daniel? Le nombre des scolies le laisserait croire mais on doit remarquer que ces citations se groupent autour d'une portion biblique fort restreinte. Mgr G. Mercati a publié un fragment ἐκ τοῦ εἰς τὸν Δανιὴλ ὑποδείγματος dans *Theologische Revue*, 1907, p. 221.

Athanase. — Un court extrait sur Dan., IV, 14, a été publié par Mai, *op. cit.*, p. 189 [2e éd., p. 41].

Titus de Bosra. — On trouve le nom de Titus devant neuf scolies. La première de ces scolies commente Dan., II, 36; la seconde est tirée du commentaire sur Luc. Les autres expliquent Dan., VII, 4-6; la dernière attribuée à tort à Titus, revient à Hippolyte, *In Dan.*, IV, 8, 4-8. Éditées d'abord par Mai, ces scolies ont été publiées à nouveau, après un examen des manuscrits par J. Sickenberger (*Texte und Untersuch.*, N. F., t. VI, 1, p. 246-248).

Basile. — Un seul fragment porte le nom de saint Basile: il commente Dan., VII, 10 (édit. Mai, p. 204 [p. 48]). Sur un autre extrait du ps. XXVIII, 7, cf. ci-dessus *Eusèbe.*

Apollinaire. — 72 scolies lui sont attribuées qui se répartissent du premier au dernier chapitre de Daniel, et laissent l'impression d'avoir été empruntées à un commentaire suivi aujourd'hui perdu. Cf. Faulhaber, p. 178-179.

Didyme. — Deux rapides extraits sur Dan., II, 34, se lisent dans les manuscrits. Ils ont été édités par Faulhaber, p. 179.

Polychronius. — C'est l'auteur le plus fréquemment nommé : plus de 500 extraits sont précédés de son nom. Plusieurs furent édités par Fl. Nobilius, *Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum*, Rome, 1588 (Faulhaber, p. 181). D'autres furent publiés par Hugo Broughton. L'édition de la chaîne de Daniel donnée par Mai les donne à peu près tous (réimprimés dans Migne, t. CLXII). Mais là, comme ailleurs, le travail n'a pas été terminé, et on ne trouve pas dans les deux éditions des *Script. Vet.*, t. I, tous les fragments Πολυχρονίου donnés par les manuscrits. Cf. Faulhaber, *op. cit.*, p. 181-183, et Bardenhewer, *Polychronius*, p. 36 sq.

Jean Chrysostome. — On trouve environ 250 scolies précédées du nom de Chrysostome; ces scolies se trouvent éparses à travers tout le livre. Quelques-unes viennent de différents ouvrages de Chrysostome, par exemple, de l'homélie sur le ps. CXXXVIII et du commentaire sur Jérémie pour ne citer que les ouvrages intéressant d'abord l'exégèse (cf. Faulhaber, p. 180). Ces scolies n'ont point passé dans l'édition de la chaîne donnée par Mai. Certaines se rencontrent dans le commentaire de Daniel qu'on trouve *P. G.*, t. LVI, col. 193-246. Il y aura lieu d'examiner les rapports qui existent entre tout le matériel exégétique sur Daniel donné soit par les chaînes, soit par le commentaire réédité dans Migne, soit par les manuscrits qui se présentent comme contenant l'explication de Daniel par Chrysostome. Sur Dan., IX, 24 sq., commenté par saint Jean Chrysostome dans *Adversus Iudæos, hom. V* (*P. G.*, t. XLVIII, col. 891 sq.), cf. L. Canet, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXXIV, 1914, p. 97 sq.

Hésychius de Jérusalem. — Deux fragments sont mis sous son nom; le premier, sur Dan., II, 34, a été réimprimé, *P. G.*, t. XCIII, col. 1387; l'autre sur Dan., VI, 23, se trouve dans Mai, p. 197 [p. 45].

Victor. — La chaîne ne le nomme qu'une fois sur Dan., II, 45 (édit. Mai, p. 177, [p. 35]). M. Faulhaber pense que cet extrait pourrait provenir d'une homélie sur la naissance du Christ ou la conception virginale.

Eudoxe le philosophe. — La chaîne de Daniel lui attribue plus de cent scolies. L'édition de Mai ne saurait être consultée sans contrôle. Cf. Faulhaber, p. 183; le même, p. 184-185, donne un aperçu de la méthode exégétique d'Eudoxe.

Cyrille d'Alexandrie. — Trois fragments lui sont attribués qui expliquent Dan., V, 2; VII, 10, 13, édit. Mai, p. 194, 204, 205 [43, 48].

Sévère d'Antioche. — Douze citations précédées du nom de Sévère se trouvent dans la chaîne de Daniel; sept d'entre elles sont accompagnées de références à leur source (cf. Faulhaber, p. 188-190).

Ammonius. — Environ 135 fragments sont mis au compte du prêtre Ammonius. On les trouvera en grande partie dans les deux éditions déjà signalées de Mai. Cf. Faulhaber, p. 185-188. Les allusions historiques données de place en place doivent entrer en ligne de compte pour essayer de distinguer Ammonius des nombreux personnages de même nom.

VI. CHAÎNES SUR LES LIVRES SAPIENTIAUX : CANTIQUE DES CANTIQUES. PROVERBES. ECCLÉSIASTE. — Deux publications seront constamment citées dans les colonnes consacrées à ces livres poétiques. D'abord le catalogue de Karo-Lietzmann, déjà bien des fois nommé, ensuite la monographie de M. Faulhaber, *Hohelied-Proverbien-und Predigerkatenen*, parue dans les *Theologische studien der Leo-Gesellschaft*, fasc. 4, Wien, 1902.

1. CANTIQUE. — Les divers manuscrits de chaînes au Cantique se répartissent en cinq classes.

A. La chaîne de Grégoire-Nil sur Cant., I, 6-IV, 1. — Le grand intérêt de ce type de chaîne est de nous donner, en partie — jusqu'à IV, I — le commentaire de saint Nil sur le Cantique; nous en dirons un moe en nommant les auteurs cités par les différentes chaînes. Cette première chaîne peut remonter au milieu du Ve siècle.

B. La chaîne des « 3 Pères ». — Aux deux auteurs cités par la famille A, vient s'adjoindre un nouveau, Maxime le Confesseur (recension B¹). Plus tard, à la fin du XIe ou au début du XIIe siècle, deux écrivains furent, à leur tour, introduits dans le recueil des trois Pères,

Théodoret et Psellos (recension B²). Ce type ou recension B² a été, en partie, édité d'après le *Vat. gr. 621* (*Bibl. veterum Patrum*, t. II, Paris, 1624, p. 681-761 [la traduction est celle de Zinus, *Beati Theodoreti episcopi Cyrensis in Canticum Canticorum explanatio interiectis Maximi, Nili, Psellique notationibus Petro Francisco* ZINO... *interprete*, Venetiis, MDLXXIII] et *P. G.*, t. CXXII, col. 537-686; les scolies de Théodoret étaient exclues de cette édition). Sur le commentaire de Ghisler, paru à Venise en 1617, cf. Faulhaber, *op. cit.*, p. 11, note 1.

C. La chaîne de Procope. — Elle a été éditée par le cardinal Mai, *Class. Auctor.*, t. IX, Rome, 1837, p. 237-430, d'après le *Vat. gr. 1442*, et reproduite dans *P. G.*, t. LXXXVII, 2, col. 1545-1753; une première édition, *Class. Auct.*, t. VI, p. 548-738 d'où *P. G.*, t. LXXXVII, 2, col. 1755*bis*-1780, contenant une chaîne sur le Cantique VI, 8-VIII, 14, était tirée du *Vat. gr. 728*. Le titre de la chaîne de Procope est suggestif : Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, Ὠριγένους τε καὶ Φίλωνος τοῦ Καρπαθίου, Ἀπολιναρίου, Εὐσεβίου Καισαρείας καὶ ἑτέρων διαφόρων [ἤγουν Διδύμου, τοῦ ἁγίου Ἰσιδώρου, Θεοδωρήτου καὶ Θεοφίλου ajoutent quelquefois des mains postérieures]. Il faut faire une place à part au *Barb. III. 107* (*388*).

D. La chaîne de Polychronius. — C'est un extrait de la chaîne de Procope. La majeure partie de son contenu a été publiée à Leyde en 1617 sous le titre suivant : *Eusebii Polychronii, Pselli in Canticum Canticorum expositiones græce Joannes* MEURSIUS *primus nunc e tenebris eruit et publicavit*, p. 75 *bis* à 272. L'ouvrage de Meursius fut réimprimé par Lami, *Joannis Meursi operum*, t. VIII, Florence, 1746, p. 213-260 : ἐξήγησις διαφόρων εἰς τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων ὑπὸ Πολυχρονίου διακόνου συναχθεῖσα.

E. La chaîne pseudo-eusébienne. — Dans cette chaîne la masse principale des scolies est tirée des homélies de Grégoire de Nysse; les autres auteurs cités sont Philon, Athanase, Eusèbe, Didyme et Théophile. Tous les manuscrits connus appartiennent aux XVI-XVIIe siècles. Le texte a été publié par Meursius dans l'ouvrage indiqué ci-dessus, p. 1-74, et dans Lami, p. 129-212, qui ajouta une traduction. M. Faulhaber pense que l'idée d'attribuer la chaîne à Eusèbe est venue de ce que l'auteur du dernier scholion est Eusèbe. Les rapports que présente E par rapport à C et, par conséquent, à D ont été minutieusement étudiés par M. Faulhaber. Il en conclut que E et C dérivent d'une chaîne primitive perdue, mais qu'il est impossible de les faire dériver l'un de l'autre.

LES AUTEURS CITÉS — M. Faulhaber ne les a point passés en revue, mais les indications qu'il donne de place en place à propos de chaque type de chaîne, sont assez précises pour qu'on puisse en dégager quelques indications. Les seuls commentaires suivis que nous possédions sur le Cantique sont ceux de Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLIV, col. 755-1120, et de Philon de Karpasia, *P. G.*, t. XL, col. 27-154. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 303. — Si nous prenons un à un les différents types de chaînes dont il vient d'être question, nous rencontrerons des exégètes qui appartiennent aux dix premiers siècles de notre ère. Le type A est une source de première valeur pour la reconstitution du commentaire de Nil sur le Cantique. 61 fragments tirés de la chaîne de Procope (C) se retrouvent avec le reste de la chaîne, publiés par Mai, *Class. Auct.*, t. IX, p. 257-430, et *P. G.*, t. LXXXVII, 2, col. 1545-1753. Mais les fragments de A sont, sur I-IV, 1, beaucoup plus nombreux que dans Procope. La comparaison du texte de Grégoire de Nysse donné par A avec les homélies du même nous montrent le caténiste ayant reproduit exactement les passages de Grégoire; il y a donc lieu de croire que le texte de Nil est également donné dans toute sa teneur. Moins important pour Nil est le texte de la chaîne des trois Pères (B). Voir A. Sovic, *De Nili monachi commentario in cantic. canticorum restituendo*, dans *Biblica*, t. II, 1921, p. 45-52. Maxime est le premier auteur ajouté au type A. Avec Grégoire et Nil, il forme un premier état du type B. Aux « trois Pères » vinrent s'ajouter, on l'a dit, des textes de Théodoret; c'est leur masse qui forme l'*Interpretatio in canticum Canticorum* qu'on lit, *P. G.*, t. LXXXI, col. 27-214. Cf. édition de Schulze, *Theodoreti opera*, t. II, p. 1-164, *ex Monac. 559*, et une paraphrase poétique de Psellus. Cette paraphrase en vers poétiques a été réimprimée à plusieurs reprises. Peltanus en donna d'abord une traduction latine, Lami publia le texte grec; de là vient la réédition de *P. G.*, t. CXXII, col. 477 sq. Faulhaber a pensé qu'il y aurait lieu de revoir ce texte; les manuscrits du groupe B² seraient de première importance pour une nouvelle édition.

La chaîne de Procope (C) est de beaucoup la plus riche en auteurs cités ainsi que l'annonce son titre. C'est d'elle que viennent la plus grande partie des interprétations que nous possédons sur le Cantique. L'auteur qu'elle nomme le plus fréquemment est Origène. On se rappelle la phrase de saint Jérôme : *Origenes cum in cæteris libris omnes vicerit in Cantico Canticorum ipse se vicit.* Cf. préface de la traduction du περὶ Ἀρχῶν par Rufin, dans l'édition des lettres de saint Jérôme, Hilberg, t. I, 2, p. 103. On trouve dispersés en plusieurs endroits de Migne des morceaux de cette exégèse. Nous les énumérons : *a*) *P. G.*, t. XIII, col. 36, extrait de la Philocalie, c. 7, 1, *ex parvo tomo in Canticum quem juvenis scripserat Origenes*; *b*) col. 36-88, deux homélies *interprete divo Hieronymo*; *c*) col. 84-198, une traduction latine due à Rufin d'un ouvrage sur le Cantique en quatre livres; *d*) col. 197-216, des extraits, au nombre de 42, tirés de Procope; *e*) *P. G.*, t. XVII, col. 253-288, des fragments de Procope d'après *Class. Auct.*, t. IX; *f*) col. 369, une scolie donnée par Cramer, *Catenæ in Epist. cath.*, Ὠριγένους ἐκ τοῦ Ἄσματος τῶν ᾀσμάτων τόμος α'. Tout ce matériel aurait besoin d'être soudé, rapproché à tout le moins. Un premier effort vient d'être tenté par M. Bæhrens (*Origenes Werke*, édit. de l'Académie de Berlin, t. VIII, 1925, p. 61-241) qui a réussi à remettre en place de nombreux fragments tirés de Procope, soit d'après *Class. Auct.*, t. VI, soit d'après *Class. auct.*, t. IX. Le travail n'est vraisemblablement pas achevé. M. Faulhaber a indiqué que le *Barb. gr. 388* était particulièrement riche en matériel origénien, *op. cit.*, p. 39-47.

La chaîne de Procope nous amène à parler maintenant de l'exégète qui est nommé le plus souvent après Origène et Grégoire, saint Cyrille d'Alexandrie. Les fragments mis à son nom furent d'abord édités à part dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. II, p. 457-467; de là, ils ont été réimprimés dans *P. G.*, t. LXIX, col. 1277-1294.

Apollinaire est nommé quinze fois; cf. Faulhaber, p. 59.

Une citation mise au compte de Didyme (sur I, 10) se retrouve dans E; il en va de même pour Théophile (sur III, 9 = *P. G.*, t. VI, col. 1603-1604, *Ex Eusebii expositione cantici edita a Meursio;* p. 37, *ex ms. cod. cod. 3024 biblioth. Bold.*). Enfin, Isidore patronne un extrait sur VI, 8.

A ces auteurs, la famille E en ajoute deux autres : Athanase (sur I, 8; III, 1, 11; V, 1 = *P. G.*, t. XXVII, col. 1347-1350) et Eusèbe auquel est attribué un prologue édité d'abord par Meursius puis par Pitra (*Anal. Sacr.*, t. III, p. 532-537). Des explications sur le Cantique données par Hippolyte, il reste bien peu de chose. Un fragment grec a été conservé par Anastase

le Sinaïte (*Quæst.*, XLI, dans *P. G.*, t. X, col. 628, Achelis, t. I, 2, p, 343). D'autres citations ont été préservées dans des versions slave, arménienne et syriaque (cf. Achelis, *op. cit.*, p. 344-359). Mentionnons enfin un fragment de Denys d'Alexandrie, publié par Pitra, *Anal. sacr.*, t. III, p. 597, d'après le *Vat. gr. 2022.*

II. CHAINES SUR LES PROVERBES. — C'est à la tradition indirecte des chaînes que nous devons ce qui nous reste de l'exégèse grecque des Proverbes. Nous connaissons trois types différents de chaînes, encore les réduirons nous à deux, sur les Proverbes.

A. — Le type A est représenté par un seul témoin, le *Vat. gr. 1802* (XIIe s.). Les fol. 1-140 de ce manuscrit sont occupés par une chaîne à deux colonnes où le texte et les scolies se suivent (description dans Faulhaber, *op. cit.*, p. 75 sq.; Rahlfs, *op. cit.*, p. 266; analyse par O. Hoppmann, fasc. 2 des *Katenenstudien* de Lietzmann, 1912). Cette chaîne a été éditée en partie par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, 3, 1847, p. 155-201 (extraits de saint Jean Chrysostome = *P. G.*, t. LXIV, col. 659-740); *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, 1854, p. 1-81 (extraits d'Origène, Didyme, Hippolyte, Apollinaire, Julien, Aréthas, Olympiodore).

B. — *L'epitome eclogarum* de Procope. — Disons tout de suite que le texte de Procope donné par Mai, *Class. Auct.*, t. IX, p. 1-256 (*P. G.*, t. LXXXVII, col. 1221-1544) d'après le *Vat. gr. 728*, n'a rien à faire avec Procope : il n'est pas authentique; on n'y retrouve ni le style ni la manière du rhéteur. C'est ailleurs qu'il faut le chercher, par exemple dans le *Paris. gr. 153* (XIIe s.) où il se présente sous le titre : Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ τῶν εἰς τὰς παροιμίας Σολομῶντος ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή. D'une source grecque semblable (*Bruxell. 3895-6*, au. 30 A) provient la traduction latine de *P. G.*, t. LXXXVII, 2, col. 1779-1880.

M. Faulhaber a comparé ce texte de *l'epitome* au contenu du *Vat. gr. 1802.* A partir du c. XXV (fol. 119) le manuscrit change un peu d'aspect; alors que Procope n'était jusqu'alors nommé qu'une seule fois, et que les citations anonymes étaient très fréquentes, désormais le nom de Procope se lit constamment et les anonymes diminuent ou cessent complètement. Mais à côté de B (*epitome eclogarum*), A (*Vat. gr. 1802*) se présente comme une source. B serait donc un extrait de A. Le résultat de la comparaison est fort important. Nous pouvons désormais nous faire une idée de la manière de Procope, et le *Vat. 1802* est le seul exemplaire qui reste des ἐκλογαὶ de Procope, B étant l'ἐπιτομὴ ἐκλογῶν sur le livre des Proverbes.

C. La chaîne de Polychronius. — Ce type de chaîne a été édité en traduction, *Catena græcorum Patrum in Proverbia Salomonis R. P. Theodoro PELTANO Soc. Jesu Theologo interprete...*, Anvers, 1614. Cette chaîne dérive en partie de A, c'est-à-dire des *eclogæ*, en partie de B, c'est-à-dire de *l'epitome eclogarum* de Procope. Le nom de Polychronius ne se trouve que dans des mss. des XVIe-XVIIe siècles. Disons un mot des auteurs cités soit dans Procope, soit dans Polychronius.

LES AUTEURS CITÉS. Hippolyte. — Les extraits ramassés par M. Achelis, *op. cit.*, I, 2, p. 155-178, se rapportent à des versets des chapitres I, III, IV, V, VI, VII, IX, XI, XII, XVII, XXIV, XXVII (cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 583, 584). Des éditions avaient été déjà données par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 71-76 = *P. G.*, t. X, col. 615-628, et par Pitra, *Anal. sacr.*, t. II, p. 243-244, et *Anal. sacr.*, t. III, p. 527-528. Cf. Faulhaber, p. 82-83, 134-135.

Origène. — A cinq reprises, des chercheurs ont tenté de réunir les éléments du commentaire sur les Proverbes. De la Rue publia un certain nombre de fragments probablement d'après le *Paris. 153;* ils ont été reproduits par *P. G.*, t. XIII, col. 18-33 : Ὠριγένους ἐκλογαὶ εἰς τὰς παροιμίας. Gallandi, *op. cit.*, t. XIV, app., p. 26, en tira d'autres des mss. de la Marciana *21, 22 491* (= *P. G.*, t. XVII, p. 149-160). La publication partielle du *Vat. gr. 1802* par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 1-56, en donna de nouveaux encore; Pitra, *Anal. Sacr.*, t. III, p. 522-527, en tira quelques-uns de *l'Ottob. 117* et du *Reg. 77* (chaîne de Polychronius); certains se lisaient déjà dans Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 56 sq., d'après le *Vat. gr. 1802* (*P. G.*, t. XVII, col. 161-252). Enfin Tischendorf, *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici*, 1860, p. 76, a signalé et imprimé quelques scholia d'après le *Patmos 270* (Xe s.). Cf. G. Mercati, *Intorno a uno scolio creduto di Evagrio* dans *Rev. bibliq.*, 1914, p. 534-542. Cf. Faulhaber, p. 83, 84, 131, 132.

Basile. — La tradition directe nous a transmis, avec une traduction de Rufin une exégèse de saint Basile, *In principium Proverbiorum* (*P. G.*, t. XXXI, col. 385-424 sur Prov. I-III, 33, et une homélie sur VI, 4, col. 1497-1508). La chaîne de Procope (*Vat. 1802*) fournit 53 extraits, celle de Polychronius en donne 35. Cf. Faulhaber, p. 84, 85, 130.

Apollinaire. — Les citations d'Apollinaire (publiées d'après les *eclogæ* et *l'epitome eclogarum*, dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 76-80) se rencontrent en majeure partie dans le dernier tiers des deux chaînes. Cette édition serait à reprendre. Cf. Faulhaber, *op. cit.*, 85, 86, 135, 136.

Grégoire de Nazianze. — La seule scolie rencontrée se rapporte à Prov., VIII, 22. Cf. Faulhaber, p. 86, 136, qui note l'avoir retrouvée dans A. B. C.

Didyme. — Mai a édité, *Nov. Patr. bibl.*, t. VII, 2, col. 57-71, d'après les chaînes A. B. C., un certain nombre de fragments de Didyme (= *P. G.*, t. XXXIX, col. 1621-1646). Là, comme ailleurs, les négligences ne manquent pas dans l'œuvre de l'éditeur. Cf. Faulhaber, p. 86, 87, 132.

Eusèbe. — Les *eclogæ* de Procope ne nomment point Eusèbe. Deux fragments donnés par la chaîne de Polychronius sur I, 7 et 8, ont été édités par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, 1, col. 316 (= *P. G.*, t. XXIV, col. 75-78).

Évagre. — Les *eclogæ* ne nomment point Évagre; par contre, on le trouve cité dans B et dans C. Ces fragments sont inédits. Cf. Faulhaber, p. 105-106, 133, 134. Dans certains exemplaires ils étaient précédés de chiffres. M. Faulhaber a pensé que beaucoup des scolies d'Évagre contenues dans B ne sont que des scolies dérivées de A, et spécialement des textes d'Origène arrangés et mis sous un faux lemme. Sur ce point, cf. G. Mercati, *Intorno a uno scolio*, ci-dessus (*Origène*) et *Rev. bibliq.*, p. 534-542.

Eustathe. — Trois fragments sur Prov. III, 13-15; VIII, 22; XVI, 32, ont été publiés d'après C par Pitra, *Anal. sacr.*, t. II, p. XXXVIII. L'interprétation de VIII, 22, a une histoire (cf. *P. G.*, t. XVIII, col. 675-684, les témoignages de Théodoret dans *Hist.*, I, 8, et *Eranistes, Dial.*, I, II, III). Une interprétation d'Eustathe sur IX, 5, d'après Anastase le Bibliothécaire (*Act. conc. Nicæni II, actio VI*) a été donnée dans *P. G.*, t. XVIII, col. 684-685.

Épiphane. — Seul, Polychronius (C) nomme Épiphane. S'agit-il de l'évêque de Chypre, on en peut douter? Les fragments commentent Prov., I, 2, VIII, 22. Cf. Faulhaber, p. 135.

Cyrille d'Alexandrie. — La chaîne de Polychronius le cite avec Grégoire de Nazianze, Épiphane et Eustathe sur VIII, 22. Cf. *Nov. Patr. Bibl.*, t. II, p. 467; t. III, p. 138 (= *P. G.*, t. LXIX, col. 1277).

Jean Chrysostome. — Les fragments du *Vat. gr. 1802* (A) ont été (voir ci-dessus col. 1161) publiés par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, 2, p. 153-201 et reproduits dans *P. G.*, t. LXIV, col. 659-740. Sur cette édition, cf. Faulhaber, p. 87-88.

Il semble qu'il faille également rendre à Jean Chrysostome deux fragments donnés par A au compte d'Olympiodore et publiés par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 81 (*P. G.*, t. XCIII, col. 472-475).

Isidore de Péluse. — Deux scolies d'Isidore, commentant Prov., XXIV, 54-56 (XXX, 19-21) ont été publiées par Faulhaber, p. 88; elles sont empruntées à la lettre CCCCXVI (*P. G.*, t. LXXVIII, col. 413 B).

Julien diacre. — Un fragment de A relatif à Prov., I, 4, et qu'on retrouve également dans C a été publié par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 80.

Aréthas. — Les *eclogæ* de Procope donnent sur Prov., I, 20, une citation d'Aréthas (de Césarée?), cf. Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 2, p. 80.

III. CHAINES A L'ECCLÉSIASTE. — Il nous est parvenu en tradition directe, de courtes paraphrases de l'Ecclésiaste dues à Grégoire le Thaumaturge (*P. G.*, t. X, col. 987-1018), des homélies de Grégoire de Nysse (*P. G.*, t. XLIV, col. 615-754), des extraits de Grégoire d'Agrigente (*P. G.*, t. XCVIII, col. 341-1132) et un commentaire d'Olympiodore (*P. G.*, t. XCIII, col. 477-628). Les chaînes nous mettent en présence de quelques autres commentateurs de Qohéleth.

A. La chaîne des « trois Pères » que nous avons déjà vue sur le Cantique se retrouve pour l'Ecclésiaste, et le caténiste y cite de la même manière que précédemment Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Maxime; il indique que son œuvre est une ἑρμηνεία κατὰ παράφρασιν. Les homélies de Grégoire de Nysse telles qu'on les lit dans Migne ne vont pas au delà de III, 13; elles se poursuivent dans la chaîne des « trois Pères ». Quant aux citations que cette chaîne donne sous le nom de Grégoire de Nazianze, elles concordent avec celles de la paraphrase de Grégoire le Thaumaturge (*P. G.*, t. X, col. 987-1018). La troisième source consiste en une série de sentences de Maxime ἀπὸ διαφόρων ἐννοίων.

B. La chaîne de Procope. — Le *Marc. 22* (XIe s.) donne le titre suivant : εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Προκοπίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης καὶ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, Ὠριγένους, Εὐαγρίου, Διδύμου, Νείλου καὶ Ὀλυμπιοδώρου. Ce dernier auteur est cité dès le début Ὀλυμπιοδωρου ὑπόμνημα εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν κατὰ λέξιν. C'est Olympiodore qui fait le fond de la chaîne de ce ms. Les textes qu'on y lit recouvrent, avec quelques additions ou suppressions, le commentaire imprimé dans *P. G.*, t. XCIII; le reste d'Olympiodore occupe le milieu des fol. 67 vo-106 vo, les autres exégètes n'étant cités qu'en marge; une seule fois, un texte de Nil est cité dans le corps du texte au milieu de l'exégèse olympiodorienne. Quant aux citations marginales, elles s'identifient avec une portion de l'*epitome* de Procope tel qu'elle est donnée ailleurs, par exemple dans le *Vat. gr. 1694*. L'ensemble de cette chaîne de Procope est inédit. Origène y est nommé 3 fois. Des fragments d'Hippolyte, d'après le même ms., dans Achelis, *op. cit.* t. I, 2, p. 179. Denys d'Alexandrie est cité 17 fois sur I, 1-III, 11 (édit. Gallandi, *Bibl. Vet. Patr.*, t. XIV, app., p. 110 = *P. G.*, t. X, col. 1577-1588; sur cette édition voir Faulhaber, p. 145-146); autres fragments dans Klostermann, *Analecta*, p. 29, d'après le *Vat. 1694*; Grégoire de Nysse, 9 fois; Didyme 7 fois; Nil 7 fois et une fois avec Denys; Évagre une fois; sur ces fragments cf. Faulhaber, p. 146-148.

C. La chaîne de Polychronius. — Cette chaîne a évolué en trois types différents (cf. Faulhaber, p. 154). Quoique non éditée, elle mérite guère la peine de l'être, puisque les 4 cinquièmes se laissent identifier avec les commentaires imprimés sur l'Ecclésiaste. C'est dans ses grandes lignes un extrait de la chaîne de Procope ainsi que l'indiquent certains manuscrits.

D. La chaîne d'Olympiodore. — A parcourir les fragments marginaux (Procope) du *Marc. 22* — le corps des folios étant rempli par Olympiodore — on remarque que certains extraits donnés par Procope se retrouvent sans lemme dans le commentaire du milieu.

Les fréquents rapports de pensée, souvent même la teneur identique des mots frappent celui qui compare l'ὑπόμνημα Ὀλυμπιοδώρου à la chaîne de Polychronius. Mais souvent Olympiodore est plus long et on ne peut soutenir qu'il ait puisé à Polychronius; de même on ne peut croire que Polychronius vienne d'Olympiodore, celui-ci étant beaucoup plus riche que l'autre. Reste une seule hypothèse : Olympiodore a puisé un matériel considérable chez Procope; ce matériel il l'a arrangé et sur le canevas qu'il empruntait, il a essayé de faire revivre ses idées d'alexandrin, mais il ne saurait plus guère être question d'un commentaire d'Olympiodore. Sur la façon dont les deux auteurs ont traité la chaîne de Procope, voir Faulhaber, p. 162-163.

VII. Les chaînes sur saint Matthieu. — *I. VUE D'ENSEMBLE.* — C'est au P. Poussines, S. J., que nous devons la première édition d'une chaîne sur saint Matthieu, *Symbolorum in Matthæum tomus prior exhibens catenam græcorum Patrum unius et viginti editam ex bibliotheca Illustrissimi D. Caroli de Montchal... Petrus POSSINUS e Societate Jesu... ex antiquis membranis eruit... Tolosæ excudebat Ioannes Boude. MDCXLVI*, in-fol. Le manuscrit de l'archevêque de Toulouse a été identifié : c'est le *Paris. gr. 194* (XIIIe s.), l'un de ceux dont Poussines se servit également pour l'édition de la chaîne de saint Marc. Nous possédons à ce sujet une lettre intéressante de l'archevêque de Toulouse à Combefis, datée du 16 août 1642, dont nous extrayons quelques mots : « Le P. Poussines... a transcrit de ma librairie ces jours passez une chaîne sur saint Matthieu et saint Marc pour la donner bientôt au jour. » (*P. G.*, t. XCIV, col. 515.) Les premières pages du manuscrit étaient fort abîmées; ailleurs, le P. Poussines, qui n'avait pas d'autre exemplaire de la chaîne de saint Matthieu à sa disposition, se laisse aller à son flair plutôt qu'à donner une édition intégrale. Richard Simon ne manqua pas de le lui reprocher et de proposer quelques corrections à son travail, *Hist. critique du Nouveau Testament*, t. III, c. XXX, p. 423-424.

A une année de distance, un autre jésuite que nous avons déjà rencontré, Cordier, publiait une nouvelle chaîne sur saint Matthieu qui se présentait comme un supplément à l'édition de son confrère, *Symbolorum in Matthæum tomus alter, quo continetur catena Patrum græcorum triginta collectore Niceta episcopo Serrarum interprete Balthasario CORDERIO societatis Jesu theologo. Prodit nunc primum ex bibliotheca electorali serenissimi utriusque Bavariæ Ducis. Tolosæ, excudebat Johannes Boude MDCXLVII*, in-fol. Pourquoi cette attribution à Nicétas de Serres? Vraisemblablement parce que le prologue et les premières explications qui suivent sur le début du Ier évangile sont mises dans le ms. de Cordier (*Monac. 36*) sous le nom de Nicétas. Attribution fort arbitraire, à première vue, puisque la plus grande partie de ces scolies correspond exactement aux passages parallèles des homélies de saint Jean Chrysostome sur Matthieu, mais le reste semble bien être pris à des auteurs qu'on ne trouve généralement cités que dans les autres chaînes de Nicétas.

En 1844, Cramer publiait le premier volume de sa chaîne sur le Nouveau Testament, *Catenæ græcorum Patrum in Novum Testamentum edidit I. A. Cramer... Oxonii, e typographeo Academico.* Le texte de base en était emprunté au *Coislin 23* (XIe s.). La trame de cette chaîne est tirée des homélies de

Saint Jean Chrysostome, auxquelles s'adjoignirent, par la suite, quelques scolies de différents Pères.

A ces chaînes éditées, il faut ajouter une masse de scolies, le plus souvent anonymes, publiées récemment comme interprétation de Pierre de Laodicée sur saint Matthieu par le Dr Heinrici, *Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums...*, Leipzig, 1908. On connaissait déjà sous le nom de Pierre de Laodicée une *expositio in Orat. Dominicam*, publiée au t. XII de la *Bibliotheca Patrum*, p. 222 sq., réimprimée par Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3329-3336, et objet d'une nouvelle édition de M. Heinrici, *Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea*, dans *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des neuen Testamentes*, Leipzig, 1905, p. 109-111. A ce mince héritage, s'ajoutaient trois scolies tirées de Poussines (sur Matth., I, 3; XIX, 10-11, reproduites par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VI, p. 543) qui ajouta un nouveau fragment, sur XXVI, 6; on peut lire ces textes dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3323-3326.

Or ces fragments imputés à Pierre de Laodicée se retrouvent dans des manuscrits qui se présentent comme des exégèses continues de saint Matthieu (à l'exception cependant de la scolie sur I, 3). Des exemplaires de ce commentaire de l'évangile de saint Matthieu et des trois autres se rencontrent dans presque toutes les bibliothèques de manuscrits grecs (cf. la liste d'Heinrici, *Des Petrus...* p. IX-XIV. L'un d'entre eux, le *Vat. gr. 1445* (XIe s.) porte le titre suivant : ἑρμηνεία Πέτρου Λαοδικείας εἰς τοὺς Δ΄ εὐαγγελιστάς, de même, le *Vat. gr. 1090* (XVIe s.). Dans le *Reg. gr. 5* (XIVe s.) le commentaire était attribué à Basile; ce nom a été rayé et on a noté en marge : *Non Basilii sed Petri Laodiceni*. C'est à la même époque qu'une main ajoutait au début du premier évangile les mots Πέτρου Λαοδικείας dans le *Toletanus, 1-12* (Xe s.). Cf. Graux et Martin, *Fac-similé des manuscrits grecs d'Espagne*, planche IV, n. 13; voir aussi pl. IV, n. 10. Ce sont des témoignages précis en faveur de Pierre auteur d'un commentaire sur les quatre évangiles.

Autour de ce commentaire, des chaînes se sont greffées qui se divisent en deux groupes. Dans un premier groupe, représenté principalement par une chaîne de Bologne, *Bononiensis a I 3*, (chart. XIVe s.), Pierre de Laodicée est nommé très fréquemment : les extraits mis sous son nom correspondent au commentaire suivi que nous nommions il y a un instant, et autour d'eux viennent se ranger de nombreuses citations d'autres exégètes. Arrêtons-nous à ces scolies.

La façon de grossir par de nouveaux apports de fragments un texte déjà fixé ou une collection déjà arrêtée peut comporter plusieurs étapes ou variétés. Dans le manuscrit de Bologne, on vient de le dire, le nom de Pierre est resté à sa place, et c'est autour de ses interprétations que les extraits d'autres auteurs viennent se grouper. Ailleurs, par contre, le nom de Pierre disparaît. Tel est le cas du *Vat. gr. 757* (A. d'Heinrici) : on y retrouve les auteurs ajoutés au fonds primitif (Pierre de Laodicée) avec les lemmes qui accompagnent leurs extraits; quant au texte auquel il sont venus s'adjoindre, il n'est plus distingué que par le mot ἀνεπ(ίγραφος). Une note de début (XVIe? s.) avertit que cet ἀνεπίγραφος est Pierre de Laodicée : ὁ ἀνεπίγραφος οὗτός ἐστιν ὁ Πέτρος ὁ τῆς Λαοδικείας, ὅστις προηγεῖται τῶν ἄλλων ἐξηγητῶν ἐνταῦθα.

Dans un état qui paraît plus récent, ce sont les mêmes éléments qui reparaissent encore, c'est-à-dire, le commentaire anonyme attribué par ailleurs à Pierre de Laodicée, et les extraits qui devaient l'accompagner originairement dans les marges, mais un nouvel auteur est venu se mêler aux précédents : Photius. A cette famille (*Me* d'Heinrici) appartiennent le *Vat. gr. 1618* (XVIe s.) et le codex de saint Sabas dans lequel Papadopoulos-Kerameus a cru reconnaître les scolies de Photius sur saint Matthieu (Φωτίου σχόλιά τε καὶ τεκμάξια ὁμιλιῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, ἐκδιδόμενα κατὰ τὸν 232 ον κώδικα τῆς Λαύρας τοῦ ἁγίου Σάβα, *Recueil orthodoxe Palestinien*, t. XI, Pétersbourg, 1892, p. 53-140). C'est en réalité une partie de chaîne sans lemmes de même contenu que le ms. *Vat. 1618* dont nous avons parlé.

L'étude, même rapide, du commentaire de saint Matthieu mis sous le nom de Pierre de Laodicée, aussi bien que celle des chaînes bâties autour de ce commentaire, pose un cas littéraire fort intéressant, celui-là même que nous avons entrevu à propos de l'exégèse sur les Psaumes attribuée au même auteur. Nous retrouverons le même cas à propos du second et du quatrième évangile. Sous d'autres noms et dans des contextes différents, les exégèses qui circulent au compte d'Œcumenius soulèvent le même problème. Concernant le premier évangile, ce problème peut s'énoncer ainsi : Quand on a retranché du commentaire en question toutes les citations qui appartiennent sans conteste à d'autres auteurs, que reste-t-il qui revienne en propre à Pierre de Laodicée? Nous ne parlons pas des chaînes bâties sur le commentaire, puisqu'elles sont le plus souvent accompagnées des lemmes qui en justifient les attributions, mais du commentaire lui-même, tel que nous l'offrent des manuscrits qui paraissent indemnes de tout apport des scoliastes, les *Vat. gr. 358* et *1445* par exemple. Il faut d'abord noter que les manuscrits qu'on pourrait croire les plus proches de l'original sont loin d'être identiques; certains sont plus complets, d'autres moins (cf. les fac-similé indiqués du *Toletanus 1-12* et le *Vat. gr. 358*). Même reduit à un type idéal qu'on dégagerait d'entre des témoins plus ou moins contaminés, le commentaire de Pierre de Laodicée n'est guère autre chose qu'une compilation. Il ne s'agit pas seulement d'influences de pensées, de rencontres fortuites d'expression. Il y a beaucoup plus : ce sont des extraits de saint Jean Chrysostome, de Cyrille, d'Origène, de Théodore de Mopsueste qui se poursuivent quelquefois sur plusieurs lignes, et ces extraits viennent assez souvent des chaînes. On peut le constater à l'aide de références très soigneusement relevées par le Dr Heinrici dans les notes de son édition. Qu'on retranche d'abord toutes ces interpolations, que restera-t-il? Quelques bribes dont l'origine et la valeur ne sera pas toujours bien difficile à découvrir, ou encore un pâle résumé de saint Jean Chrysostome. Car c'est l'interprétation de saint Matthieu par saint Jean Chrysostome qui fait le fonds de cette prétendue exégèse laodicéenne. A côté de lui, il faut nommer Origène, et voilà comment on a pu dire que Pierre faisait un grand usage d'Origène. A vrai dire, la question des citations origéniennes n'a peut-être pas été bien située. Origène, dit-on, a été largement pillé par Pierre de Laodicée. C'est autrement, pensons-nous, qu'il faut envisager le rapport qui peut exister entre les deux auteurs. A l'origine de la collection de scolies, faussement appelée commentaire de Pierre de Laodicée sur saint Matthieu, Origène était cité devant chaque extrait; quelques vestiges de cet état que nous supposons primitif subsistent, par exemple dans le *Vat. gr. 358* où l'on trouve à diverses reprises le lemme Ὠριγ devant des fragments du prétendu commentaire alors qu'il a disparu ailleurs.

Quand on lit ce pseudo-commentaire, surtout si l'on a déjà parcouru celui des Psaumes fabriqué d'après le même procédé, une expression ne manque pas d'attirer l'attention par la fréquence de son retour. C'est l'adverbe ἄλλως : il indique l'insertion

d'une nouvelle scolie; autrefois il devait y avoir là, à sa place, ou même concurremment avec lui, le lemme qui accompagnait la citation; l'ἄλλως seul est resté pour témoigner de l'état ancien.

Contre l'originalité de ce prétendu commentaire de Pierre de Laodicée, il y a un autre argument qu'il faut au moins énoncer. Nous le tirons de quelques scolies mises au compte de Photius par le *Palat. gr. 220* (voir ci-dessous *Scolia vetera*, col. 1174). Ce manuscrit. (IX-Xe s.), presque contemporain du patriarche, tire la plus grande partie de ses citations d'un exemplaire d'extraits de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu. A ces citations sont venus s'adjoindre quelques fragments, dont ceux de Photius. Quelques-uns d'entre eux se relient assez étroitement à la pensée de saint Jean Chrysostome, mais une forte moitié se retrouve mot à mot soit dans le prétendu commentaire de Pierre, soit dans les chaînes qui se sont formées autour.

Il semble qu'on en puisse retracer les étapes. Au début, des extraits accompagnés, croyons-nous, du nom de leur auteur. Quelle date donner à cette première collection? Ici, nous hésitons à cause des apports de Photius. Notre opinion serait qu'une première édition existait avant le IXe siècle, la seconde seule ayant été chargée de matériaux photiens. La majeure partie de ces scolies se laisse identifier; il reste pourtant quelques extraits qui peut-être furent toujours anonymes. La collection était arrêtée quand on construisit sur ses côtés une chaîne de différents auteurs; une dernière opération consista à augmenter cette chaîne de fragments de Photius. Enfin, certains copistes négligeant tous les lemmes attribuèrent l'ensemble au dernier anneau de la chaîne, Photius, (*codex de saint Sabas* édité par Papadopoulos-Kerameus).

Que devient alors Pierre de Laodicée? Il ne faut plus parler de lui comme commentateur. Tout au plus peut-on en faire l'auteur de cette chaîne; de là viendraient les appellations qui ont subsisté et les rares extraits mis sous son nom, dans le *Paris. 194*, (XIIIe s.), par exemple. Mais ici, c'est l'énigme et nous ne pouvons encore la résoudre.

Une étape restait à franchir. La chaîne de Pierre après avoir subi toutes ces transformations dont nous entrevoyons assez bien la suite, subit le traitement des épitomateurs; elle fut abrégée ou résumée. Elle se présente sous cet aspect dans un manuscrit de Budapest édité sous le titre : *Codex græcus quatuor evangeliorum a bibliotheca Universitatis Pestinensis cum interpretatione Hungarica editus a Samuele Markfi, O. S. B.*, Pestini, 1860; le texte des scolies tirées du pseudo-Pierre occupe la moitié inférieure des pages.

Parmi les chaînes de saint Matthieu, il faut encore nommer certains exemplaires de caractère très spécial comme le *Vat. gr. 349* (XIe s.). Ce n'est pas une chaîne continue, mais plutôt une collection d'extraits de Grégoire de Nazianze et de son commentateur Maxime sur divers passages du premier évangile. En dehors de ceux-ci, on fait une fois mention τοῦ μεγάλου Διονυσίου (fol. 94 v°) et de Jean Chrysostome (fol. 95 v°).

Faut-il nommer parmi les chaînes une interprétation de saint Matthieu qui nous a été conservée dans quelques manuscrits sous un titre significatif : Ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου φιλοπόνως ἐρανισθεῖσα μάλιστα μὲν ἀπὸ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου Χρυσοστόμου, ἐξ δὲ καὶ ἀπὸ διαφόρων ἄλλων πατέρων, συνεισεγκόντος τινὰ καὶ τοῦ ταύτην ἐρανισαμένου? Cette chaîne nous est donnée parfois avec le nom de l'auteur (ὑπὸ Εὐθυμίου). Elle a été éditée comme commentaire d'Euthyme sur le premier évangile par Matthæi, *Euthymii Zigabeni commentarius in quatuor evangelia græce et latine*, t. I et II, Lipsiæ, 1792 (reproduite *P. G.*, t. CXIX, col. 111-766). Cf. remarques de Richard Simon, t. III, c. XXIX, p. 409-422. Il ne serait pas difficile d'en reconstituer les éléments et d'établir ce qui revient exactement à Euthyme.

Nommons encore un σύνταγμα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἅγιον εὐαγγέλιον fait de Jean Chrysostome et d'autres auteurs; il est attribué par les manuscrits à Nicétas de Naupacte (*Reg. gr. 6*; Karo-Lietzmann, p. 568. Cf. *Nova Patr. Bibl.*, t. VI, 2, p. 35-39).

L'incendie de la bibliothèque de Turin nous a privé d'une centaine de feuillets qui représentaient, à notre avis, les reliques d'une chaîne de première valeur pour le premier évangile, le *Taur.*, 52 (*b.* v. 32), Catalogue de Pasini, p. 155-156 : τῶν εἰς τὸν κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν. Ce qui restait couvrait le texte de l'évangile à partir de XXII, 34. Quelques rares noms apparaissaient : Jean Chrysostome, Apollinaire, Cyrille, Origène et un anépigraphe. Le début concordait avec Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVIII, col. 661 (début de l'homélie OA').

Mentionnons enfin que dans la controverse monophysite, l'exégèse de Matthieu, XXVI, 39 sq., fut âprement débattue et vigoureusement défendue dans le sens de la tradition. Il nous est resté dans les florilèges une chaîne abondamment fournie de cette exégèse intimement mêlée aux luttes doctrinales (cf. Schermann, *op. cit.*, p. 41-46).

II. LES AUTEURS CITÉS. — *Irénée.* — Cinq citations se réclament d'Irénée. Elles sont relatives aux passages suivants du premier évangile : I, 1 (Poussines, p. 3); III, 10 (Pouss., p. 39); XIII, 32-43 (Nicétas, p. 489-490; cf. Cramer, p. 109); XIII, 44 (Pouss., p. 197; Nicétas, p. 490-491); XX, 1-5. (Nicétas, p. 635; *Vat. gr. 757*, fol. 54 v°).

Clément d'Alexandrie. — La Patrologie grecque a rassemblé à deux endroits des fragments de Clément d'Alexandrie sur saint Matthieu. Le premier groupe de ces fragments (*P. G.*, t. IX, col. 743-744) est tiré de Nicétas. Les passages commentés sont : Matth., V, 42; XIII, 31-32 (cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 50; *Pædagogus*, I, 96, édit. Stählin, t. I, p. 47); XIII, 46 (Zahn, p. 51; cf. *Pædag.*, II, 118, édit. Stählin I, 228). Dans le même volume de la *P. G.*, col. 765-768, on trouve deux extraits de la chaîne de Macaire Chrysocéphale, simple adaptation de celle de Nicétas (d'après le *Barocc. 156*). En réalité, ces morceaux sont tirés de la chaîne du même auteur sur saint Luc; le premier, sur Matth., c. VIII, a son parallèle dans la chaîne de Luc., c. III; le second sur Matth., c. IX correspond exactement à Nicétas sur Luc., XVI, 17 (*Vat. gr. 1611*, fol. 219; cf. *Pædag.*, I, 85, édit. Stählin, t. I, p. 140). D'autres scolies sont données par Cramer : p. 43 sur VI, 1 (cf. *Strom.*, IV, 138, édit. Stählin, t. II, p. 309); p. 48 sur VI, 24 : Θεοδώρου Μοναχ. Κλημεντος : le fragment revient à Théodore; cf. Zahn, *Supplementum Clementinum*, p. 320; p. 76 sur X, 16; p. 78 sur X, 23. (Pour ces deux derniers, cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 51); p. 81, sur X, 37 (cf. *Strom.*, III, 97, édit. Stählin, t. II, p. 240).

Hippolyte. — On trouve dans *P. G.*, t. X, col. 699-700 (d'après de Magistris, *Acta martyrum Ostiensium*, p. 405) une citation mise au compte d'Hippolyte sur Matth., VI, 11. D'après cette même source nous aurions ici la pensée d'Hippolyte περὶ τοῦ ἐπιουσίου. Le fragment, sous le couvert de l'anonyme, se lit dans Nicétas, p. 224. Saint Jérôme (*P. L.*, t. XXVI, col. 20, *Prolog. in Matth.*) nomme Hippolyte parmi les commentateurs de saint Matthieu. En attendant que ce commentaire d'Hippolyte nous soit rendu en son entier, il semble qu'on puisse en retrouver quelques

reliques dans les sources orientales. Le Dr. Gwynn a publié dans *Hermathena*, t. vii, 1890, p. 137-150, un extrait de commentaire de Bar Salibi sur l'Apocalypse dans lequel on cite une explication d'Hippolyte sur Matth., xxiv, 15-22. Achelis a édité ce fragment parmi les *Capitula adversus Gaium* (*op. cit.*, t. i, 2, p. 244-246). Le même éditeur, dans les pages précédentes (p. 243-244) avait traduit des sources orientales quelques morceaux sur Matth., xxiv, 15-20. Cf. Turner dans *Journal of theol. Studies*, t. v, 1904, p. 225-227.

Origène. — On connaît la phrase de saint Jérôme sur l'œuvre d'Origène *in Matthæum* (*P. L.*, t. xxvi, col. 20) : *Legisse me fateor ante omnes plurimos in Matthæum Origenis viginti quinque volumina, et totidem ejus homilias commaticumque interpretationis genus.* Une fois de plus, nous voici devant le triple genre de travail auquel se livra Origène sur tant de livres de l'Écriture : des commentaires, des homélies, des scolies. Rien ne nous est resté des homélies dont parle Jérôme. Le commentaire de tradition directe, nous est parvenu pour les livres X-XVII (*P. G.*, t. xiii, col. 835-1600), soit sur Matth., xiii, 36-xxii, 33. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, p. 145-146. Une ancienne traduction latine qui est déjà un remaniement s'étend du livre XII, 9 (Matth., xvi, 13; *P. G.*, t. xiii, col. 933) au livre XVII (Matth., xxvii, 63; col. 1800). Elle seule existe pour les chapitres xxii, 34, à la fin. Faut-il supposer une double forme du commentaire? L'allure de la traduction latine, le chiffre des livres donné par saint Jérôme, nous inclinent vers cette opinion.

On trouve reproduits dans *P. G.*, t. xiii, col. 829-834, quatre fragments. Le premier est tiré du tome i du commentaire sur le Ier évangile, ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον (Eusèbe VI, xxv, 3); le second est donné par l'Apologie de Pamphile *ex libro primo Origenis de Evangelio secundum Matthæum;* le troisième, ἐκ τοῦ β' τόμου τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον, a été conservé par *la Philocalie* (édit. Robinson, p. 49-50); le dernier, *e septimo tomo in Evangelium Matthæi*, nous vient également de *l'Apologie* de Pamphile.

Les scolies mises au compte d'Origène dans les chaînes, ont tenté à plusieurs reprises les éditeurs. Le premier travail que nous connaissions sur ce terrain des citations éparses est celui de Gallandi (réimprimé *P. G.*, t. xvii, col. 289-309). Il faut reconnaître que le chercheur n'eût pas la main très heureuse. Le premier extrait donné par Gallandi (i, sur 18, *ex codice Mitarelli*) traite de la différence qu'il y a entre γένεσις et γέννησις; un autre que nous nommons pour n'en plus parler, relatif à xiii, 44, est tiré du *Marc. 28*, *inter expositiones in Lucam.* De tout le reste, il semble bien que nous puissions faire un même sort. Tout ce bloc de scolies est tiré du *Marc. 27.* Or ce manuscrit est un des témoins de ce qu'on appelle le commentaire de Pierre de Laodicée; on trouvera donc tous les morceaux donnés par Gallandi, à l'exception des deux qui viennent d'être signalés (sur i, 18 et xiii, 44) dans le commentaire édité par Heinrici; les uns appartiennent au texte du pseudo-commentaire, les autres reproduisent les citations du bas et s'accordent le plus souvent avec des données de la famille *Me.* De ce fait, certains extraits, comme *P. G.*, t. xiii, col. 304 D 1-305 A 15, ont beaucoup de chances pour appartenir à Sévère d'Antioche; d'autres pourraient revenir à Cyrille ou à Apollinaire.

Le second essai qui ait été tenté est celui de Poussines; les extraits de Cramer ont souvent un rapport très étroit avec eux. La majorité des fragments donnés par les chaînes sous le nom d'Origène se trouve relevée par Heinrici dans les notes de son édition. Ces fragments sont de beaucoup plus nombreux dans les manuscrits de la famille *Me.* Quelques-uns font partie intégrante du pseudo-Commentaire (c'est le cas du *Marc. 28* dont il vient d'être question) et ont permis de restituer quelques leçons fautives des éditions précédentes. Cf. Klostermann, dans *Zeitschrift. f. die neutestamentl. Wissenschaft*, t. xii, 1911, p. 287. Mais quand on aura extrait de cette chaîne sans lemmes — puisque c'est ainsi que nous nous représentons le commentaire attribué à Pierre — les fragments d'Origène qui s'y trouvent enchâssés, on aura quelque mal à trouver quels rapports peuvent bien exister entre Origène et le prétendu commentateur.

Les scolies d'Origène nous démontrent une fois de plus combien la riche pensée de l'Alexandrin savait tirer de la lecture d'un même verset d'évangile les plus variées des exégèses. Les rapports entre ces brèves expositions et le commentaire de la tradition directe demeurent très vagues. Rarement, les textes peuvent se comparer; les rapprochements les plus nets qu'on rencontre sont ceux-ci : sur xxi, 44 (Cramer, 176 et *P. G.*, t. xiii, col. 1505, A 13-B 3); sur xxiii, 30-33 (Cramer, p. 192 et *P. G.*, col. 1629-1631); sur xxv, 34 (Cramer, p. 214 et *P. G.*, col. 1713-1714).

Africanus. — La chaîne de Cramer (p. 9) donne un passage d'Africanus, ἐν πέμπτῳ βιβλίῳ τῶν χρονικῶν, relatif aux trois Mages, Matth., i, 11. Le passage a été repris en partie par les *Scholia vetera.* Denys Bar Salibi (Assemani, *Bibl. or.*, t. ii, p. 129 et 158) parle d'un commentaire d'Africanus sur Matthieu et Jean.

Denys. — La chaîne de Poussines a conservé deux fragments de Denys; le premier (p. 300) se rapporte à Matth., viii, 13; le second (p. 797-798) à Matth., xxviii, 45-49. Faut-il voir dans ces deux minces extraits les reliques d'un *Commentaire* perdu? Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. ii, 2e édit., p. 212.

Grégoire le Thaumaturge. — On trouve dans *P. G.*, t. x, col. 1189-1190, un morceau d'exégèse sur Matth., vi, 22-23. Il est emprunté à Gallandi (t. xiv, 2, p. 119) qui le découvrit dans un manuscrit de Venise (*Mitarelli 160*). Un autre extrait (sur xviii, 18-21) se lit dans le *Vat. gr. 757*, fol. 69 (cf. Heinrici, *op. cit.*, p. 205, 15).

Eusèbe. — De l'ouvrage composé par Eusèbe περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων, différentes chaînes nous ont laissé quelques extraits. Il était divisé en deux parties (*P. G.*, t. xxii, col. 879-1006); la première, relative aux généalogies, comprenait deux livres, elle était dédiée à Étienne. La seconde, un livre seulement, concernant le désaccord des Évangélistes sur quelques textes de la passion, était adressée à Marin.

On trouve dans Poussines, Cramer, et le *Vat. gr. 1618* (sur Matthieu, i, 1-21) diverses citations qui reviennent aux questions i, ii, iii *ad Stephanum.* Celles que donne Poussines ont été reproduites, *P. G.*, t. xxii, col. 972-976, avec deux autres. Un fragment sur le nom de Jésus (i, 3-8*b*) mis quelquefois au nom d'Origène appartient en réalité à Eusèbe (cf. G. Mercati, *Un supposto frammento di Origene*, dans *Rev. bibliq.*, t. xvii, 1910, p. 76-79). Quelquefois le scoliaste semble avoir hésité sur l'attribution à Eusèbe (cf. Cramer, p. 12, 15). Quant aux questions *ad Marinum*, des fragments leur sont empruntés qu'on retrouve dans Cramer, p. 251-256.

Quelques autres citations se rencontrent dans Cramer, p. 56 (vii, 27), 81 (x, 34) ; Poussines, p. 35 (iii, 3), 145 (x, 24-25). Peut-être tout ce matériel eusébien est-il analogue à celui qu'on a signalé dans le *Bodl. Laud. 33*, fol. 80 b (Harnack-Preuschen, *Gesch.*, t. i, p. 577). Zahn a publié (*Gesch. d. Neutestamentl. Kan.*, t. ii, p. 915) une autre scolie d'Eusèbe sur Matth., xvi, 9-20, d'après le *Mosq. S. Syn. 139.*

Théodore d'Héraclée. — Saint Jérôme, *Prolog. in Matthæum*, connaissait son interprétation du premier évangile. Théodoret parle de son commentaire des évangiles (*H. E.*, ii, 2). La chaîne de Poussines renferme 22 scolies attribuées à Théodore d'Héraclée,

celle de Cramer le nomme trente-deux fois, celle de Nicétas à deux reprises seulement. Ces citations se répartissent sur l'ensemble de l'évangile.

Athanase. — Montfaucon avait rassemblé au tome I de son édition quelques fragments d'Athanase *a viro clarissimo Jacobo Milio principali Collegii Sancti Edmundi Oxoniensis nobis transmissa* (*P. G.*, t. XXVI, col. 1252-1256). Ces fragments furent à nouveau insérés dans le tome II (*P. G.*, t. XXVII, col. 1368-1390), à l'exception de celui qui traitait des maladies inguérissables d'Hérode (*P. G.*, t. XXVI, col. 1251-1253), puisqu'il était reconnu qu'il venait de Josèphe. Le reste des fragments *in Matthæum* provient de Poussines et du *Regin. 1993* (= *Paris. BN. 924*), de l'*Ambros. 27*, du *Colbert. 2544* (= *Paris. 202*). Notons au passage que celui qui commente III, 4, doit être revendiqué en partie pour Isidore, *epist.*, CXXXII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 269. A ces scolies, il faudrait comparer et ajouter celles que donne Nicétas sur III, 4 (p. 69); VI, 1 (p. 205); VI, 3-4 (p. 207-8); VI, 25 (p. 247); XI, 29-30 (p. 415-416); XII, 31-32 (p. 437); XIV, 29-31 (p. 516); XVII, 20 (p. 577); XXVII, 15-19 (p. 784); XXVII, 27-31 (p. 789-790); XXVII, 32 (p.791); XXVII, 35-36 (p. 793); XXVII, 50 (p. 799).

Didyme. Théophile d'Alexandrie. — Que l'activité exégétique de ces deux auteurs se soit orientée sur saint Matthieu nous n'en avons d'autre preuve que saint Jérôme, à moins qu'il faille accorder foi à un lemme du *Vat. 1618*, fol. 109, Θεοφίλου, sur Matth., XXI, 28. Heinrici, *op. cit.*, p. 240-241 donne le texte.

Titus de Bosra. — La chaîne de Nicétas mentionne à plusieurs reprise l'exégèse de Titus : p. 395 (XI, 10); 411 (XI, 27); 569 (XVII, 4); 578 (XVII, 23-24); 708 (XXIV, 5-6); 767-768 (XXVI, 51-52). Peut-être, ces passages viennent-ils du commentaire de saint Luc, de même que celui du *Vat. gr. 757*, fol. 25 v° (sur V, 23-25).

Basile. — C'est l'un des auteurs le plus souvent cités par Nicétas. Poussines, au contraire, ne le nomme que deux fois : p. 51 (sur IV, 12-13); p. 325 (sur XXIV, 36). Deux autres citations se lisent dans Cramer, p. 23 (III, 1); 38 (V, 27).

Grégoire de Nazianze. — Pour lui aussi, nous trouvons dans Nicétas une masse d'extraits, alors que Poussines donne une seule scolie, p. 325 (XXIV, 36) et autant Cramer, p. 81 (X, 34). Dans le *Vat. gr. 349*, au contraire, il est presque le seul auteur cité avec Maxime. Le *Palat. gr. 220* (*Scolia vetera*) le cite sur Matthieu, XXVI, 28 (éd. Thomas, p. 163).

Grégoire de Nysse. — Là encore, Nicétas offre une grande quantité de fragments alors que Poussines en a recueilli trois seulement, p. 58 (V, 5); 61 (V, 12); 90-91 (VI, 22-23). Cramer le cite une seule fois, p. 37 (V, 27).

Apollinaire. — Saint Jérôme connaissait son commentaire sur saint Matthieu. La chaîne de Poussines a enregistré des extraits sur les passages suivants, I, 14-16; II, 12, 18; V, 29-30; VI, 34; VIII, 16-17; VIII, 30-32; X, 21-22; X, 34-36; XII, 18-19; XIII, 45-46; XIV, 17-19; XV, 1-2; XVI, 4; XIX, 12; XXV, 20-29. Cramer fournit d'autres scolies relatives à Matth., VIII, 34; XII, 10-18, 36, 48; XIX, 3; XXII, 23; XXIII, 5; XXVII, 11, 13.

Macaire, Éphrem, Isaïe l'Ascète, Isaac, Marc le Moine, Nil, Dorothée sont cités, abondamment certes, par la seule chaîne de Nicétas. Il faut joindre à ce groupe d'auteurs spirituels, *Maxime*, mais en notant qu'il alterne seul avec Grégoire de Nazianze dans le *Vat. gr. 349*, et saint *Jean Damascène* (reproduit *P. G.*, t. XCVI, col. 1407-1414); on retrouve également une citation de ce dernier logée dans les *Scolia vetera* et relative au Cénacle : τοῦ Δαμασκηνοῦ ἐν τῷ πζ' κεφ., sur Matth., XXVI, 28 (édit. Thomas, *op. cit.*, t. II, p. 163).

Épiphane. — Une scolie est passée dans Cramer, p. 25 (IV, 2). Une autre se lit dans Nicétas, p. 484 (XIII, 34). Une troisième (sur III, 16-17) se trouve dans le *Vat. gr. 1618*, fol. 15 v°-16. Elle fait partie du pseudo-Pierre de Laodicée (*Vat. gr. 358*, fol. 35 v°).

Chrysostome. — Le texte de saint Jean Chrysostome est attesté par une excellente tradition directe On peut dire que les chaînes le représentent sous trois aspects différents. Nicétas s'écarte bien peu du texte que donnent les homélies, mais sa chaîne ne tourne point autour. Il en va tout autrement des deux autres chaînes : le texte chrysostomien qui fait le fonds de Poussines ne correspond guère au Chrysostome de la Patrologie. Il paraît, au contraire, être semblable à celui d'où Théophylacte tirait son résumé; Théophylacte serait donc un épitomateur du pseudo-Chrysostome. Quant aux citations que donne Cramer, elles forment elles aussi le fonds de la chaîne; on sait qu'elles sont tirées du commentaire de saint Jean Chrysostome arrangé en demandes et réponses.

Antiochus de Ptolémaïs. — Une citation est mise sous son nom dans Poussines, p. 239 sur Matth., XVIII, 3. Cf. Fabricius-Harl., t. X, p. 499 et les citations données par Gélase. Thiel, p. 551-552.

Théodore de Mopsueste. — Du commentaire de Théodore sur saint Matthieu dont parle le catalogue d'Ebedjésu, *Matthæum uno tomo explicavit ad Julium*, il ne reste que des bribes. Les Actes du IIe concile de Constantinople et Facundus en ont conservé quelques-unes. On trouvera dans *P. G.*, t. LXVI, col. 704-706, quelques extraits du commentaire de Théodore sur le premier évangile (*Act. conc. II C. P.*, IV, 26, 40, 55, 56). Ces quatre premiers fragments se retrouvent également dans le *Constitutum* de Vigile (27, 40, 56, 57). Un cinquième (Vig. 53, conc. 52) appelle une remarque, car il fut l'objet d'une protestation de la part de Facundus d'Hermiane. Il s'agit de l'interprétation donnée par Théodore de l'histoire de Centurion (Matth., VIII, 13). Du contexte fourni par Facundus et de ses paroles, il résulte que les adversaires de Théodore ont tronqué le texte de celui-ci, et c'est le texte arrangé que condamnèrent le Concile et Vigile (Facundus, *Pro defensione trium capitul.*, III, 4; dans *P. L.*, t. LXVII, col. 595-598); des termes à peu près identiques à ceux qu'on trouve dans le Concile et dans Vigile se lisent également dans la lettre de Jean de Maronia, *Spicilegium Casinense*, t. I, p. 152. Facundus ne craignait pas de renvoyer Justinien à la comparaison des deux textes : on les trouve réunis *P. G.*, t. LXVI, col. 707-708. C'est encore à Facundus que nous devons un extrait de Théodore sur Matth. XVI, 13 sq. (*P. G.*, t. LXVI, col. 709-712). Il faut compléter cette citation relevée par Fritszche par la suite du texte de Facundus, *P. L.*, col. 743 C-D : *Erat autem unum omnibus manifestum, utpote quod apparebat : hominem enim eum omnes tunc temporis existimabant esse, et amplius nihil. Quod enim in illo latebat, omnibus erat incredibile priore tempore... Quoniam vero inquit, in priore tempore ignorabatur hoc secundum essentiam exstare; ex eo autem quod apparebat videntibus homo purus putabatur; secundum hominem pleraque, et secundum eam qua apparebat naturam loquebatur.*

Les extraits contenus dans Poussines et Cramer ont été rassemblés dans *P. G.*, LXVI, 703-704, mêlés aux fragments du Concile ou de Facundus dont il vient d'être question. D'autres extraits se trouvent dans le *Vat. 1618*, fol. 17 (IV, 1-4), le *Vat. 757*, fol. 14 (IV, 7-11), 19 v° (V, 21-22).

Peut-être une étude plus approfondie rendrait-elle à Théodore de Mopsueste d'autres fragments que les chaînes nous donnent sous le nom de Théodore, sans rien d'autre. Ce nom se lit dans Nicétas, p. 91-92 (IV, 2)

dans Cramer, p. 89-90 (xii, 7) dans le *Vat. 1618*, fol. 5 v° (i, 18), fol. 13 v° (iii, 7-9), fol. 18 (v, 11-14); dans le *Vat. gr. 757*, fol. 18 v° (v, 15-17), fol. 19 v° (v, 21-22), fol. 23 (v, 35-41). Il semble bien également que ce soit lui qu'on lise dans Poussines, p. 305, sous le nom de Théodore d'Antioche (xxiii, 15).

Enfin, il y a un *Théodore Moine* dont on lit quelques passages dans Poussines, p. 35 (iii, 3), p. 65 (v, 15), p. 214 (xv, 1-2); d'autres plus nombreux dans Cramer, p. 13 (ii, 1); 33-34 (v, 14); 37 (v, 27); 39 (v, 31); 48 (vi, 24 : Théodore moine-Clément); 51 (vi, 34); 56 (vii, 27 : ce fragment est entré dans le pseudo-Pierre de Laodicée); 75 (x, 7); 78 (x, 23), 79 (x, 24); 87 (xi, 25 : Théodore d'Héraclée-Théodore Moine); 88 (xi, 27); 125 (xv, 30); 243 (xxviii, 20). Beaucoup d'entre eux pourraient être des reliques du commentaire *In Matthæum*, le mot Μοψουεστίας ayant été abrégé par suspension en Mo dont les copistes auront fait μοναχός. Cf. ci-dessous, Actes, S. Paul.

Isidore. — C'est un des auteurs préférés de Nicétas. Les autres chaînes au contraire, sont beaucoup moins chargées de ses extraits. Poussines n'en contient qu'un seul : p. 356 (xxv, 45-46). Cramer le nomme dix fois, mais les lemmes ne sont pas toujours très fermes : p. 13 (i, 25) il associe Eusèbe, Origène et Isidore; p. 85 (x, 11) ce sont les noms d'Isidore, Clément et Eusèbe qui patronnent la même citation ; p. 39 (v, 33), un seul extrait est mis sous les noms de Cyrille, Jean, Théodore d'Héraclée. Les autres scolies sont les suivantes : p. 38 (v, 27); 69 (ix, 17); 76-77 (x, 16); 90 (xii, 10); 171 (xxi, 19-23); 225 et 495 (xxvi, 29-47); 256 (xxvii, 60 sq).

Cyrille d'Alexandrie. — On a réuni *P. G.*, t. lxxii, col. 365-74 et 471-474, les extraits donnés par Poussines et Cordier (Nicétas) en y intercalant, à leur place, les fragments de Cramer et quelques autres découverts par Mai. La chaîne de Ghisler sur Jérémie donne deux fragments τοῦ κατὰ Ματθαῖον, (t. i, p. 599, 600; t. ii, p. 122). Sur la division en volumes, voir Bardenhewer, *op. cit.*, t. iv, p. 41.

Théodoret. — La chaîne de Poussines donne deux citations Θεοδωρήτου, p. 3 (i, 1); 26 (ii, 9). Celle de Cramer le nomme quatre fois : p. 76 (x, 9); 100 (xii, 48); 129 (xvi, 4); 197 (xxiv, 15).

Sévère. — La chaîne de Nicétas nomme une seule fois Sévère, sur Matth., xxvi, 6. La chaîne de Poussines le cite : p. 3 (i, 1); 15 (i, 20); 26 (ii, 9); 36 (iii, 4); 43 (iii, 15); 59 (v, 8); 62 (v, 13); 69 (v, 22); 74 (v, 31-32); 88 (vi, 17); 98 (vii, 2); 125 (ix, 15); 136 (x, 5-7); 137 (x, 9-10); 141 (x, 16); 158 (xi, 13-14); 190 (xiii, 18-19); 214 (xv, 1-2); 221 (xv, 25-27); 237 (xvi, 28); 239 (xvii, 3); 248 (xvii, 27); 250 (xviii, 4); 251 (xviii, 7); 253 (xviii, 10-11); 280 (xxi, 1-5); 296 (xxi, 16-22); 301 (xxiii, 8-12); 325 (xxiv, 26); 327 (xxiv, 40-41); 345 (xxvi, 12-13).

A ces citations de la chaîne de Poussines s'en ajoutent d'autres tirées des collections qui se sont formées autour du pseudo-Pierre de Laodicée. Quelquefois elles se rencontrent avec les précédentes (sur v, 5-11; v, 14-19; xvii, 1-4*a*; xviii, 4-7; xviii, 7-8; xxi, 1). Ces parallèles mis à part, elles se répartissent au nombre d'une trentaine, depuis le début de l'évangile jusqu'à xxviii, 18.

Une autre série est formée par les scolies que contient la chaîne de Cramer. Trois d'entre elles sont précédées d'un lemme indiquant leur provenance : p. 118 (xiv, 28), ἐκ ἐπιστολῆς πρὸς Καισαρίον; p. 122 (xv, 5), ἀπὸ λόγου οθ'; p. 125 (xv, 30), ἐκ τῆς πρὸς Ἀναστασίαν ὑπάτισσαν ἐπιστολῆς. Sur cette lettre, cf. G. Mercati, dans *Oriens christianus*, 1915, p. 59-63. Les autres, au nombre de dix, appartiennent aux chapitres iv, 2, 5; vi, 3; viii, 8; xi, 22; xii, 10; xiv, 28; xxv, 14 sq.; xxvii, 27-28; xxviii, 20.

Ammonius. — Si la patrie d'Ammonius est aisée à indiquer, il n'en va pas aussi facilement de son époque, ni même de son identité. Cf. Zahn, *Der exeget Ammonius und andere Ammonii*, dans *Zeitschrift für Kirchengesch.*, t. xxxviii, 1920, p. 1-22, 311-356. Nous dirons plus loin, à propos de son exégèse *in Johannem* pourquoi nous le plaçons au vi° siècle. On trouve dans *P. G.*, t. lxxxv, col. 1381-1392, les citations que donne sous son nom la chaîne de Nicétas. N'y a-t-il point d'autres fragments à recueillir? Certains exemplaires du commentaire ou plutôt de la compilation d'Euthyme Zigabène donneraient à le penser. Voici en effet comment certains manuscrits, (le *Paris. 183*, par exemple, d'après Richard Simon) présentent la compilation d'Euthyme : ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου φιλοπόνως ἐρανισθεῖσα μάλιστα μὲν ἀπὸ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ χρυσοστόμου ἐξ δὲ καὶ ἀπὸ διαφόρων ἄλλων πατέρων συνεισενεγκόντος τινὰ καὶ τοῦ ταύτην ἐρανισαμένου ἀμ. Certains manuscrits s'arrêtent à ἐρανισαμένου, tel le *Vat. gr. 1769;* un autre y ajoute [Θεοφυλάκτου] ἱερωτάτου βουλγαρίας. Mais cette dernière attribution est manifestement fausse. Au contraire le titre qui finit par ἐρανισαμένου ἀμ est suivi d'un commentaire identique à *P. G.*, t. cxxix, col. 113 sq. (Euthyme). D'autre part, on lit, même dans le ms. qui porte le nom du très saint [archevêque] de Bulgarie certains morceaux qui sont accompagnés en marge des mots παρὰ Ἀμμωνίου. Peut-être pourrait-on, en attendant un examen définitif de la question, interpréter les faits de la façon suivante : Dans un exemplaire qui démarquait le commentaire de Chrysostome, on avait introduit des citations d'Ammonius; ce serait le seul des Pères — et c'est pourquoi certains copistes firent de lui le caténiste — dont le nom ait subsisté dans la collection ou chaîne que publiait Euthyme, ou qui plutôt a été mise sous son nom, car certains manuscrits, dont le *Vat. gr. 1769* et le *Taur. gr. 43* (*b. V. 23*), xiii° s., omettent de faire mention d'Euthyme. Sur ce commentaire cf. R. Simon, *Histoire critique*, t. iii, c. xxix, p. 409-422.

Thalassius. — Une citation précédée du titre Thalassius prêtre et moine se trouve dans Cramer, p. 197-198 (sur Matth., xxiv, 14-15).

Archelaus. — Le nom d'Archelaus se trouve mentionné dans une chaîne dont le fonds nous paraît être le Chrysostome par demandes et réponses contenu dans le *Vindob. XL* (anc. *Theol. 205*), cf. Lambeck-Koll., t. iii, p. 160.

Hésychius. — Cramer a reproduit, p. 256, un passage d'Hésychius sur les trois Maries. Il paraît être un résumé assez écourté de la *difficultas L* de ce même auteur (*P. G.*, t. xciii, col. 1434). Un lemme récent du *Vat. gr. 1618*, fol. 138 lui attribue une explication de xxvi, 31 (cf. Heinrici, *op. cit.*, p. 109, n. 9).

Anastase. — Le *Coislin grec 193*, fol. 33-34, donne une citation Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου sur xvii, 24 sq. et, fol. 35 v° τοῦ αὐτοῦ ἀπὸ τόμου Θ' sur xxii, 15.

Jean Damascène. — Les scolies données par la chaîne de Nicétas se retrouvent dans *P. G.*, t. cxvi, col. 1408.

Photius. — Il nous est parvenu sous le nom de Photius un certain nombre d'extraits publiés par Poussines et Cordier, puis rassemblés par Migne (*P. G.*, t. ci, col. 1189-1210). Depuis ce temps-là, Papadopoulos-Kerameus a enrichi la littérature d'un prétendu commentaire de Photius sur saint Matthieu : il s'agit, en réalité, nous l'avons dit (ci-dessus col. 1167), d'une chaîne sans lemme de contenu identique aux chaînes additionnées de Photius, qui se sont greffées sur le pseudo-commentaire de P. de Laodicée. Enfin, M. Thomas, relevant les citations du *Pal. gr. 220*, a

recueilli un certain nombre de fragments précédés du lemme Φωτ, et remarqué que la plus grande partie d'entre eux ne se trouvaient pas dans les œuvres éditées du patriarche. Là encore, on s'est contenté d'accumuler des matériaux sur un terrain déjà fort embarrassé alors qu'il eût fallu avant tout essayer de mettre un peu d'ordre.

Voici comment le problème nous apparaît et aussi sa solution. Il pourrait se faire qu'il ait existé un commentaire de Photius sur saint Matthieu. L'ordre dans lequel se répartissent les citations en est un témoin. De ce commentaire, il ne reste que des scolies. Peut-être, à une époque encore proche de celle du patriarche, furent-elles déjà réunies ensemble. Ce qui porterait à le faire croire, c'est que dans certains manuscrits, d'allure très différente, ces scolies se trouvent à peu près identiques. Ainsi, dans le *Barb. 562* (x-xie s.), ms. incomplet, qui commence c. x, le fonds est formé par le Chrysostome résumé par demandes et réponses qu'on retrouve dans Cramer; à ce fonds, viennent s'ajouter une seule série d'extraits, mis au nom de Photius patriarche : or, à part deux fragments (sur xvi, 27 et xix, 28) tous ces morceaux se retrouvent dans le *Vat. 1618;* quelquefois l'ordre est un peu modifié, mais rarement cependant.

Quant aux scolies photiennes qu'on lit dans Poussines ou Cordier (ces dernières reproduites dans *P. G.*), elles viennent d'une autre source; il est à noter que là où elles se rencontrent avec celles des *Barb. 562* et *Vat. 1618* (ou Papadopoulos-Ker.), elles ont l'air de résumés. Restent enfin 22 fragments photiens édités par M. Thomas d'après le *Pal. 220.* Il faut faire un tri parmi ces fragments. Tous n'appartiennent pas à Photius : certains reviennent, quoique démarqués, à saint Jean Chrysostome, à moins qu'on ne préfère admettre que Photius a tout simplement arrangé quelques passages du commentaire de son prédécesseur sur le siège de Constantinople. L'un d'entre eux (Thomas, n. 201 sur xi, 19) pourrait être réclamé au compte de Théodore de Mopsueste. Enfin, dix d'entre eux furent insérés plus ou moins fidèlement, dans le prétendu commentaire de Pierre de Laodicée.

Scholia vetera. — On désigne sous ce nom un abrégé des homélies de saint Jean Chrysostome sur les Évangiles. Édités d'abord par Mai (*Class. Auctor.*, t. vi, 1824, p. 379-494, réimprimés dans *P. G.*, t. cvi, col. 1077-1173), ces *Scholia* ont fait l'objet d'une étude très attentive de M. Thomas qui en a donné à nouveau le texte, en l'accompagnant de nombreuses références aux passages parallèles de saint Jean Chrysostome, *Les collections anonymes de scolies grecques aux évangiles*, 2 vol. lithographiés, Rome, 1912.

VIII. Les chaînes sur saint Marc. — *I. Vue d'ensemble.* — La plus ancienne édition d'une chaîne sur saint Marc est due au jésuite Poussines, *Catena græcorum Patrum in evangelium secundum Marcum collectore atque interprete Petro POSSINO Soc. Iesu presbytero qui et adiecit, titulo spicilegii Commentarium, ad loca selecta quatuor evangeliorum : accessere collationes græci contextus omnium librorum novi Testamenti cum XXII codd. antiquis mss. ex bibliotheca Barberina. Romæ, typis Barberinis,* MDCLXXII.

Trois sources furent mises à profit pour cette édition : 1. un manuscrit que Poussines cite sous le nom d'Anonyme de Toulouse (Ἀνωνύμου Τολωσ᾽), appartenant à Charles de Montchal archevêque de cette ville, aujourd'hui *Paris. gr. 194.* La plus grande partie de l'exégèse de ce ms. est anonyme : elle se rapproche étonnamment de ce qu'on appelle le commentaire de Théophylacte sur saint Marc (*P. G.*, t. cxxiii, col. 487-682); le reste consiste en une vingtaine de citations qui se répartissent du début à la fin. — 2. Une interprétation de saint Marc attribuée à Victor d'Antioche par un manuscrit d'Allemagne dont Cordier envoya la copie. Ce serait d'après M. Sickenberger (*Titus von Bostra*, p. 128 sq.), le *Monac. 99.* Une exégèse de contenu à peu près identique nous est donnée dans le *Vat. gr. 1423,* mais le manuscrit ne porte aucune attribution. — 3. Un anonyme du Vatican dont Cordier fournit également la copie. Nous avons identifié ce ms. que Poussines cite sous le titre Ἀνωνύμου Βατικ, ou simplement Ἀνωνύμου avec le *Vat. gr. 1692 A*, fol. 177 sq. Son contenu se trouve dans Poussines, on le verra ci-dessous, quelquefois infidèlement reproduit.

Cramer publia en 1840, à la suite de la chaîne sur saint Matthieu, une chaîne sur saint Marc, d'après le *Bodl. Laud. 33* et le *Coislin gr. 23,* déjà mis à profit par lui pour le premier évangile; quelques lacunes furent comblées à l'aide du *Paris. 178*; Cramer tirait également du *Bold. Barocc. 156* un scholion attribué à Justin dans la chaîne de Macaire Chrysocéphale sur saint Luc. Les citations explicites de cette compilation imprimée par Cramer sont très peu nombreuses : un fragment est mis au compte de Cyrille, un autre à celui d'Irénée, un troisième est attribué à Basile, un dernier à Théodore de Mopsueste. Quelques auteurs sont cités, de place en place, mais à l'intérieur des textes. D'autres manuscrits comme le *Vindob. 154* (*Lambec. 29*) auront quelques lemmes en plus : en aucun cas, on n'en comptera plus de vingt.

Un nom domine tous ces exemplaires de chaînes sur saint Marc : celui de *Victor d'Antioche.* Le jésuite Peltanus avait sous ce nom, édité un commentaire sur le second évangile, *Victoris Antiocheni commentarii in Marcum et Titi Bostrorum episcopi in evangelium Lucæ commentarii antehac quidem nunquam in lucem editi, nunc vero studio et opera Theodori Peltani luce simul et latinitate donati*, Ingolstadt, 1580, p. 321 sq. Quel manuscrit traduisait Peltanus? Le *Monac. 99*, selon Hardt (*Catal. codd. mss. Biblioth. Reg. Bavaricæ*, Monachii, MDCCCVI, t. i, p. 323), celui-là même dont Cordier prenait copie pour Poussines. Or, si l'on compare le texte grec que donne Poussines à la version de Peltanus, les divergences s'accusent aussitôt. Poussines avait reproché à Peltanus d'avoir suivi un exemplaire défectueux. C'était un euphémisme, car Pelta-nus avait fait beaucoup plus : sa traduction défigurait le texte du manuscrit. Cette fraude d'ailleurs, il ne l'avait point cachée totalement puisqu'il avertissait au début de son travail qu'il s'était permis de redresser et de corriger la glose pour mieux l'adapter aux paroles inspirées : *Necesse habui pauciora pluribus, et plura paucioribus interdum reddere, præterea quasdam sententias et expositionum pericopas locis opportunioribus collocavi et ad contextum ordinemque evangelicum accommodavi.*

Les libertés prises par Peltanus vis-à-vis d'un texte dont on pouvait attendre la rigoureuse traduction lui avaient valu des critiques. Poussines ne fut pas exempt, à son tour, du reproche qu'il avait fait à Peltanus d'avoir suivi un manuscrit défectueux. Richard Simon (*Histoire critique*, t. iii, c. xxx, p. 427), Kollar (*Lambecii Comment.*, t. iii, p. 157) indiquèrent à Poussines des exemplaires préférables au *Monac. 99.* Même, cette question de la valeur des manuscrits mise à part, R. Simon et Kollar refusaient d'attribuer à Victor d'Antioche l'exégèse de saint Marc, deux fois déjà publiée sous son nom. En voici la raison : Dès le début, l'auteur déclare que nul avant lui n'a écrit sur le second évangile; or, dans un ms. de Paris cité par R. Simon, p. 80, ces paroles sont précédées du lemme : Ὠριγένους πρόλογος εἰς ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου (*Bibl. Reg. 2330*, aujourd'hui *703*, xiie s.; on lit à peu près la même chose dans le *Vat. gr. 384*). Dans un autre manuscrit, signalé par R. Simon, on lit à la fin de l'ouvrage :

ἐπληρώθη σὺν θεῷ ἡ ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου ἀπὸ φωνῆς, ἔν τισιν εὗρον Κυρίλλου Ἀλεξανδρέως, ἐν ἄλλοις δὲ Βίκτωρος πρεσβυτέρου (*Bibl. Reg. 1882*, aujourd'hui *186*, XI[e] s. Cf. *Marc. 544*, fol. 143). Notons que le nom de Cyrille se lit qelquefois dans le prologue, par exemple, dans Cramer.

On voit d'où vient le nom de Victor d'Antioche. Les deux éditions qui nous ont donné sous son nom une sorte de commentaire du second évangile sortent d'une source identique, le *Monac. 99*. Ailleurs, on hésitait sur l'auteur de l'ouvrage, Origène ou Cyrille. En réalité, l'ensemble n'appartient à aucun des trois auteurs nommés. Ce qu'on appelle le commentaire de Victor est une chaîne sans lemmes où chacun des trois auteurs doit pouvoir retrouver un peu de son bien, mais où il y a place également pour d'autres exégètes.

C'est donc une collection de scolies qui a dû beaucoup circuler et de laquelle ont disparu les lemmes. De cette collection, nous nous faisons l'idée suivante : une série d'extraits d'Origène, Athanase (?), Eusèbe, Apollinaire, Cyrille, Josèphe (?), Chrysostome, Basile, Théodore de Mopsueste et Victor d'Antioche. (Il y aurait lieu de voir si le *Vindob. 154* ne représente pas un état mieux conservé de ce bloc d'extraits.) Peut-être cette collection fut-elle rassemblée par Victor d'Antioche, ou bien devons-nous expliquer par le seul fait qu'il est cité les motifs qui pouvaient justifier la paternité qu'on lui en attribua. Quoi qu'il en soit, cette collection fait le fonds des chaînes imprimées. Qu'on enlève de Cramer quelques fragments épars, on trouvera tout le pseudo-Victor; bien plus, on découvrira à leur place deux citations de Basile et de Théodore de Mopsueste, précédées de leurs lemmes, seuls vestiges qui soient demeurés de l'état primitif que nous tentions de reconstituer à l'instant.

Nous pensons qu'autour de ce premier bloc, on inséra peu à peu, dans certains manuscrits, des citations isolées qui, par la suite, furent soudées au noyau du début. Elles étaient rares d'ailleurs; certaines même ne faisaient que résumer des morceaux qu'on rencontre, dans leur intégrité, à quelques lignes de distance. C'est ainsi que nous nous représentons la chaîne publiée par Cramer.

C'est encore du pseudo-Victor que provient un autre pseudépigraphe déjà mentionné : Pierre de Laodicée, dont le contenu fut édité comme commentaire de Victor par Matthæi. Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον *ex codicibus Mosquensibus edidit Christ. Fridericus Matthæi*, 1775. C'était peut-être le titre authentique de la collection, savoir des scolies de Victor et autres exégètes, σχόλια εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἱερὸν καὶ θεῖον εὐάγγέλιον, ainsi qu'on lit encore au frontispice du *Vat. gr. 2350*. Il est facile de se rendre compte de l'identité substantielle de ces différents recueils dont l'allure extérieure ressemble à une explication suivie. En voici un exemple : Mai a édité sous le nom de Pierre de Laodicée un fragment tiré du *Vat. gr. 1445* qui commente Marc., XVI, 22 (= *P. G.*, t. LXXXVI, col. 3325 C-3328 B); or, on le retrouve dans Poussines sous le nom de Victor d'Antioche (p. 313-314), dans Cramer, p. 422, 22-423, 27 et dans Matthaei, p. 78-80.

Cependant, on doit noter que si la collection du pseudo- Pierre se rattache très étroitement au groupe de scolies désignées sous le nom de commentaire de Victor d'Antioche, elle n'en reproduit pas la totalité. D'un autre côté Pierre de Laodicée a ses sources particulières dont on retrouve de longs passages dans la chaîne de Cramer, où ils sont venus s'ajouter au fonds victorien, ainsi qu'il a été dit. Signalons enfin l'adaptation que représente le volume grec-hongrois édité par Markfi (p. 125-201).

Essayons de résumer cet ensemble de faits littéraires d'où résultent les chaînes sur saint Marc. 1. Un bloc de scolies pour la plus grande partie anonymes : le pseudo-Victor de Poussines. 2. A ce fonds, on accroche d'autres citations, quoique peu nombreuses : de là viennent le texte de Cramer et le pseudo-Pierre de Laodicée; le premier reproduit intégralement le *fundus* et y ajoute quelques extraits (anonymes); le second arrange le *fundus* et y intercale de nouvelles scolies, certaines se rencontrant quelquefois avec les additions de la chaîne de Cramer.

Restent deux autres collections de scolies : celle du *Vat. 1692 A* et celle du *Paris. 194*, irréductibles l'une à l'autre. La seconde s'accorde presque mot à mot, citations explicites à part qu'on retrouve dans Poussines, avec ce qui nous est donné pour un commentaire de Théophylacte sur l'évangile de Marc. Quant à la première, l'état dans lequel elle se présente ne permet pas de dire si les quelques citations explicites qu'on y rencontre sont les vestiges d'un état primitif où chaque fragment était précédé du nom de l'auteur et de la source à laquelle le caténiste avait puisé ou si, au contraire, il faut envisager une double étape dans sa formation, soit un fonds anonyme auquel on ajouta plus tard des extraits patristiques avec l'indication de leur provenance. Ajoutons que cette collection est loin de recouvrir l'ensemble du second évangile.

Restent les *Scholia vetera* (*P. G.*, t. CVI, col. 1173-1178; édit. Thomas, *Les collections anonymes de scolies grecques aux évangiles*, t. II, p. 181-189). Leurs rares extraits se rencontrent quelquefois avec le pseudo Victor; le plus souvent, ils forment eux aussi un groupe à part.

II. LES AUTEURS CITÉS. — *Josèphe.* — A plusieurs reprises le pseudo-Victor cite Josèphe, sur VI, 14 (ταῦτα δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Ἰωσήππος : Poussines, p. 125-126; Cramer, p. 324-325); sur XIII, 5-8 (Poussines, p. 279; Cramer, p. 411, 6); sur XIII, 18-20 (Poussines, p. 288-9; Cramer, p. 411, 32). Deux autres citations anonymes de Poussines, tirées de l'*Anonyme* du Vatican reproduisent ce qu'écrivait Josèphe ἐν βίβλῳ ιη' τίτλῳ ιε' τῆς ἀρχαιολογίας (sur VI, 16-17 : Poussines, p. 127, d'après *Vat. 1692 A*, fol. 187) et βίβλῳ β' τῆς ἀρχαιολογίας (sur VII, 4 : Poussines, p. 145, d'après *1692 A*, fol. 188).

Irénée. — Cramer a inséré (p. 264) d'après la chaîne de Macaire Chrysocéphale sur Luc [*Barocc. 156*] un fragment d'Irénée relatif à l'origine du second évangile. On trouve le même texte dans Poussines, p. 5. Cf. Harvey, t. II, p. 5.

Clément d'Alexandrie. — Certains exemplaires du pseudo-Victor contiennent un prologue sur l'évangile de Marc plus complet que celui que donnent Poussines et Cramer. Une édition en a été donnée par Combefis, *Bibl. græc. Patr. Auctuarium novissimum*, t. I, Paris, 1672, p. 434-436, d'après un manuscrit de Du Cange récemment versé, dit l'éditeur, à la Bibliothèque Royale. Nous avons identifié ce manuscrit : c'est le *Paris. 201*, fol. 230 v°-231. Une traduction latine de ce prologue se lit dans le *Vat. lat. 1069* (XV[e] s.). Ces lignes apportent sur l'origine de l'évangile de saint Marc le témoignage de Clément tiré du VI[e] livre des Hypotyposes. Papias, Irénée [*Adv. Hæres.*, lib. III] Eusèbe [*H. E.*, II, XV] y sont également nommés (cf. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 46). Ailleurs, sur I, 7, Poussines donne (p. 13 d'après l'*Anonyme* du Vatican) quelques mots de Clément οὕτως ὁ κλήμης ἐν με' (*sic*) στρώματι (cf. *Strom.*, V, 55, édit. Stählin, t. II, p. 363).

Origène. — Il ne semble pas qu'Origène ait commenté saint Marc, bien que parfois son nom se lise au début de certaines compilations. Les citations mises à son compte doivent venir d'ailleurs. Quel-

quefois on rapporte l'opinion qu'il exprimait dans un autre endroit : ὡς Ὠριγένης ἐν ἕκτῳ τόμῳ τῶν εἰς κατὰ Ἰωάννην ἐξηγητικῶν (Poussines, p. 7, 100; Cramer, p. 266, 314). Une citation sur xiv, 3-9, est donnée par le pseudo-Victor sans indication de source (Poussines, p. 306; Cramer, p. 418). Trois autres fragments précédés du nom d'Origène sont donnés par Poussines qui se rapportent à i, 24 (p. 27); v, 30-34 (p. 115); xiv, 34-42 (p. 324). Le *Vindob. 154* (Karo-Lietzmann, p. 571) le cite huit fois.

Denys. — La lettre de Denys à Basilide se trouve dans quelques exemplaires, à la suite des derniers mots qui commentent saint Marc; ainsi en est-il dans le *Vat. gr. 1423*, fol. 102 v°-103 v°. Cf. Feltœ, *op. cit.*, p. 94-105. L'*Anonyme* de Toulouse fait mention de l'opinion de Denys, ὡς ὁ μέγας Διονύσιος μαρτυρεῖ, sur xv, 37 (Poussines, p. 352). Peut-être et plus vraisemblablement, s'agit-il du pseudo-Aréopagite.

Eusèbe. — Il a été fait mention du passage de Clément sur l'origine du second évangile, recueilli par Eusèbe. Les chaînes citent divers ouvrages de l'évêque de Césarée. Dans son prologue, l'*Anonyme* du Vatican (Poussines, p. 3-4) se réfère à une opinion rapportée ἐν τρίτῃ βίβλῳ τῆς εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως. De même, on invoque le témoignage des questions à Marin (Cramer, p. 266, 10-12; Poussines, p. 343 [sur xv, 25], 364 [sur xvi, 18-20]; ces deux passages sur Simon de Cyrène et l'apparition à Madeleine ont été reproduits d'après Poussines dans *P. G.*, t. xxii, col. 1009). Le même *Anonyme* apporte sur xiii, 32-39 (Poussines, p. 297) le récit d'Eusèbe : ὡς γὰρ ἱστορεῖ ὁ Εὐσέβιος ἐν τῷ χρονικῷ κάνωνι. De même, sur viii, 27(Poussines, p. 269) : Εὐσέβιος ἐν τῇ ἐπιτομῇ τῶν χρονικῶν. Enfin, Eusèbe est trois fois nommé, sans références cependant, une première fois par le *Paris. 194* (= Poussines, p. 46 sur ii, 12), deux fois par le pseudo-Victor d'Antioche sur xvi, 18-20 (Cramer 446, 19 sq.) et par l'*Anonyme* de Poussines sur xv, 15 (p. 340).

Athanase. — Le nom d'Athanase patronne deux citations qu'on trouve dans Poussinés (p. 102 sur v, 6; p. 319, sur xvi, 34-42). Un troisième fragment (Poussines, p. 250 sur xi, 24) est tiré du *Vat. gr. 1692 A*, fol. 194 et précédé des mots : τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐπισκόπ. Ἀλεξ. ἐκ τοῦ περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως κατὰ Ἀπολιναρίου λόγου.

Théodore d'Héraclée. — Quatre fois son nom se trouve accompagner des citations relatives à i, 4 (Poussines, p. 22); ii, 27-28 (p. 59); iii, 22 (p. 69); v, 14-18 (p. 109). Est-ce à lui que revient le fragment Θεόδωρος de Poussines, p. 306, sur xiv, 3-9?

Titus de Bosra. — Le pseudo-Victor le cite sur xiii, 5-8 (Poussines, p. 279; Cramer p. 408).

Basile. — Dans cette même collection mise au compte de Victor, on trouve un extrait de Basile, ἐκ τοῦ σμ' κεφαλαίου τοῦ ἀσκητικοῦ, qui commente Mc., ix, 50. Le lemme s'est conservé dans quelques rares exemplaires, Cramer, p. 370, *Vat. gr. 1423*, fol. 86 v°. Dans le *Monac. 99*, il a disparu — du moins dans la copie que Cordier fournissait à Pous ines — et le passage de Basile se trouve englobé dans une citation attribuée à Victor d'Antioche (Poussines, p. 207). Un fragment précédé du lemme Βασιλ, se lit dans le *Vat. gr. 349*, fol. 152, sur x, 60.

Grégoire de Nazianze. — L'*Anonyme* du Vatican de Poussines (*1692 A*) cite plusieurs fois Grégoire : p. 64 (sur iii, 7-12); 86 (iv, 20); 320 (xiv, 34-42). Ce dernier extrait est précédé, dans le ms., des mots suivants : τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου περὶ υἱοῦ λόγου η' εἰς τὸ πατὲρ εἰ δυνατὸν (= Orat., 30, *P. G.*, t. xxxvi, col. 117 C). Ailleurs, le même anonyme (Poussines, p. 350, sur xv, 33-34) rappelle l'opinion de Grégoire καθὼς φησι Γρηγόριος ἐν τοῖς πρὸς Κληδόνιον. Notons encore dans le même compilateur (Poussines, p. 298) sous le lemme τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐν τῷ περὶ υἱοῦ λόγ. β' un fragment qui commente xiii, 32-37 (= *P. G.*, t. xxxvi, col. 124 A-C). Nous y ajouterons deux citations recueillies dans les notes d'Euthyme sur saint Marc, relatives à i, 7 et vi, 5 (*P. G.*, t. cxxix, col. 773 et 805).

Apollinaire. — Poussines a recueilli (p. 71) d'après le *Paris. 194*, une citation d'Apollinaire sur iii, 27. La collection de Victor rapportait son opinion sur xiii, 5-8; xiv, 3-9; xv, 40-41 (Poussines, p. 279, 306, 355; Cramer, p. 408, 418, 442; ces citations sont omises dans Matthæi). Est-ce Apollinaire qui est cité dans le *Vindob. 154*, fol. 128? (Karo-Lietzmann, p. 571).

Grégoire de Nysse. — Le *Paris. 194*, fol. 238 v°, le nomme sur xv, 29-32 (Poussines, p. 350).

Théodore de Mopsueste. — Aucun catalogue ancien ne fait mention d'un commentaire de Théodore sur Marc, et les quelques scolies mises à son nom doivent provenir d'autres ouvrages, peut-être de son explication de Matthieu. On trouve dans Poussines, p. 62 et 91, deux fragments qui expliquent Marc., iii, 4 et iv, 26-29. Une autre scolie précédée du nom de Théodore, dans Cramer, p. 414-415 (sur xiii, 32) a été insérée sans indication d'auteur par le pseudo-Victor (Poussines, p. 299; Matthæi, t. ii, p. 59, l. 15-20), dans sa collection. Le même cite encore Théodore sur xiii, 5-8 (Poussines, p. 279; Cramer p. 408). Est-ce de Théodore que le caténiste du *Vat. 1692 A* tirait l'interprétation de Julien sur xii, 42 (Poussines, p. 274)? Les deux fragments explicites de Poussines et celui de Cramer ont été réimprimés, dans *P. G.*, t. lxvi, col. 713-716.

Ambroise. — Poussines a reproduit, p. 318-319, sur Mc., xvi, 32-44, une citation d'Ambroise. Elle est tirée du *Vat. gr. 1692 A*, fol. 194. Les notes envoyées par Cordier à son confrère manquaient de précision et nous devons les compléter. L'extrait imprimé doit être divisé en deux parties. La première ὡς ἄνθρωπος ἐδειλίασεν jusqu'à ἠδύνατο ταραχθῆναι est précédée dans le ms. des mots Ἀμβροσίου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Μεδιολάνων ἐκ τοῦ περὶ πίστεως. La seconde partie est tirée d'ailleurs : τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου.

Augustin. — Les deux extraits d'Ambroise sont suivis dans le *Vat. 1692 A*, d'un fragment d'Augustin dont le texte a été imprimé par Poussines, p. 319. Cordier avait dû oublier de lui donner le lemme qui précède la scolie : τοῦ ἁγίου Αὐγουστίνου ἐπισκόπου Ἱππονερηγίας ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ ϛγ' ψαλμοῦ.

Épiphane. — C'est encore du *Vat. 1692 A*, fol. 194-194 v°, que provient la citation d'Épiphane (sur xiv, 34-42) donnée par Poussines, p. 320. Elle est introduite par les mots : τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου ἐκ τῶν παναρείων, ἐκ τῶν κατὰ Ἀρειανῶν.

Chrysostome. — A deux reprises, la collection dite de Victor nomme saint Jean Chrysostome (sur xiii, 5-8 et xiv, 3-9 : Poussines, p. 279, 306 = Cramer, p. 408, 418). Une troisième citation (sur xiv, 34-42) précédée du nom de son auteur a été recueillie par Poussines, p. 320. Dans le *Vat. 1692 A*, fol. 194 v°, sa provenance est indiquée : τοῦ Χρυσοστόμου ἐκ τοῦ λόγου πρὸς τοὺς ἀπολειφθέντας συνάξεως καὶ περὶ ὁμοουσίου. Peut-être ces références correspondent-elles aux lemmes Χρυσοστόμου du *Vindob. 154* et du *Marc. 27* (Karo-Lietzmann, p. 571). Dans les *Scholia vetera*, on a introduit, vers la fin, un fragment de Chrysostome ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς θεοτόκου (Thomas, *op. cit.*, t. ii, p. 188). Une dernière scolie (sur ix, 43) se lit dans le *Vat. 349*, fol. 150 v°.

Cyrille d'Alexandrie. — On a dit que le nom de Cyrille se lisait quelquefois au début de certaines collections de scolies sur le second évangile. En dehors de ce cas, les chaînes ont conservé quelques fragments cyrilliens. Cinq d'entre eux viennent du *Paris. 194*

(Poussines, p. 13, 42, 95, 123, 124, sur Marc., I, 12-13; II, 5; IV, 30-34; VI, 10-11; XI, 19-23). Quatre autres ont été tirés du *Vat. 1692 A*, mais l'éditeur n'a point reproduit les lemmes du manuscrit. Ainsi, les citations Ἀνωνύμου qui commentent x, 18, (p. 128) et x, 40-45 (p. 233-234) sont précédées, dans la source, des mots Κυρίλλου ἐκ θησαυρῶν. Un autre fragment de même origine a été bloqué avec la citation anonyme de Poussines, p. 297-298 (sur XIII, 33); ce fragment *des Trésors* commence par les mots εἰ αὐτός ἐστι ποιητής κ. τ. λ. C'est de là que vient encore l'extrait reproduit par Poussines (p. 320) qui explique Marc., XIV, 34-42. Enfin, une dernière citation de Cyrille, reproduite par Poussines, p. 343 (sur XV, 22) est, dans le même manuscrit, précédée des mots Κυρίλλου ἐν τοῖς πρὸς Ἰουλιανὸν κεφ. ιγ'.

Théodoret. — Karo-Lietzmann ont signalé dans le *Vindob. 154*, deux fragments précédés du nom de Théodoret (p. 571).

Sévère. — Le *Paris. 194* a fourni à la chaîne de Poussines trois extraits de Sévère sur II, 21-22 (p. 54); V, 14-18 (p. 109); VI, 36-43 (p. 117).

Cosmas Indicopleustes. — Le *Vat. gr. 756*, fol. 98 v°, donne sous le nom de Cosmas un prologue au second Évangile qui commence par ces mots : οὗτος ὁ δεύτερος, Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐντειλαμένου κ. τ. λ. Cf. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 318.

Photius. — Aux onze extraits de Photius sur Marc tirés du *Paris. 194*, et rassemblés d'après Poussines dans *P. G.*, t. CI, col. 1209-1214, il faut ajouter deux fragments insérés dans les *Scholia vetera*. Ils commentent XIII, 12 et XV, 37. Cf. Thomas, *op. cit.*, p. 184, 195.

Cosmas vestitor. — Ce sont également les *Scholia vetera* qui nous ont transmis, à la fin de l'évangile, un fragment de Cosmas sur la famille de la sainte Vierge (édité par Thomas, p. 186-188). La dernière partie de ce morceau correspond à *P. G.*, t. CVI, col. 1012, *B. Cosmæ vestitoris in SS. Joachim et Annæ.*

IX. Les chaines sur saint Luc. — *I. Vue d'ensemble.* — *Chaînes imprimées et manuscrites.* — La première chaîne éditée consiste en une traduction due au jésuite Peltanus : *Victoris Antiocheni commentarii in Marcum et Titi Bostrorum episcopi in evangelium Lucæ commentarii antehac quidem nunquam in lucem editi, nunc vero studio et operi Theod.* PELTANI *luce simul et latinitate editi*, Ingolstadt, 1580, p. 321-509.

En 1624, Fronton du Duc publiait le texte grec et sa traduction dans le tome II de l'*Auctuarium* de la *Bibl. Patrum*, p. 762-836. On trouve, dans la suite, de nombreuses réimpressions du texte latin de Peltanus : *Sacr. Bibl. Vet. Patr.* de Margarin de la Bigne, 2e éd., Paris, 1589, t. I, col. 1090-1158; *Magna bibl. Patr.*, t. IV, Cologne, 1618, p. 337-364; *Bibl. Patr.*, Paris, 1644, t. XIII, col. 762-836. Cf. J. Sickenberger, *Titus von Bostra*, dans *Texte und Untersuchungen*, N. F., t. VI, 1, Leipzig, 1901, p. 16-41.

Ces quelques indications bibliographiques demandent un rapide commentaire. Il y a longtemps que Richard Simon (*Histoire critique*, t. III, c. XXX) a remarqué que le nom de Titus était un pseudépigraphe. Dans un manuscrit de Paris (*Reg. gr. 2330*, aujourd'hui *703*, XIIe s.), le Commentaire édité par Peltanus était précédé d'un titre qui ne laissait guère de doute sur l'originalité du contenu : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων καὶ ἄλλων ἁγίων πατέρων εἰς κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον. Ces autres saints Pères étaient les deux Grégoires, Chrysostome, Isidore de Péluse et Cyrille d'Alexandrie dont les noms se lisaient de place en place.

Des quelques analyses partielles que nous avons tentées, il nous parait se dégager ceci : il a dû exister à une époque assez récente, vers la fin du IXe siècle, vraisemblablement, une collection de scolies anonymes pour la plus grande partie dont le fonds était constitué, en première ligne, par des emprunts faits aux commentaires de Cyrille d'Alexandrie, d'Origène, de Titus de Bostra sur saint Luc et au commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu; il s'y trouvait, en seconde ligne, quelques extraits qu'on peut revendiquer pour Athanase, Isidore, Photius enfin; dans certains exemplaires le *Barb. 562*, par exemple, ces scolies photiennes sont très fréquentes. Cet état de la chaîne nous est présenté par de très nombreux manuscrits. C'est celui que nous offrent les commentaires mis au nom de Titus de Bosra par Peltanus et Fronton du Duc (voir la liste de mss. italiens donnée par Sickenberger, p. 17-20). Tout l'évangile n'était pas commenté; les passages parallèles de saint Matthieu y étaient soigneusement notés et leur explication omise. Au lieu où ils devraient venir (par exemple sur la tentation, la guérison de la belle-mère de saint Pierre, le lépreux et le paralytique) on lit : προεγράφη εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον. Un état de cette collection plus diminué encore, résumé au possible, s'est conservé dans les *Scholia vetera*, édités d'abord par Mai (reproduits dans *P. G.*, t. CVI, col. 1177-1218, et voici une dizaine d'années par M. Thomas, *op. cit.*, t. II, p. 190-260).

Un second état de la chaîne comprenait ce premier fonds ou pseudo-Commentaire de Titus édité ou traduit par Peltanus et Fronton du Duc, auquel venaient s'ajouter des citations explicites de quelques auteurs; ces citations s'étendaient également aux passages synoptiques pour l'exégèse desquels les manuscrits avaient précédemment renvoyé à Matthieu. Les auteurs le plus souvent nommés dans cette deuxième étape de la chaîne sont Cyrille, Titus, Origène, Chrysostome, ceux-là même qui étaient démarqués ou devenus anonymes dans la première. Cette transformation, ce « rechargement » de la première chaîne, pourrions-nous dire, nous sont représentés par la Chaîne de Cramer (*Catenæ Græcorum Patrum in Novum Testamentum*, t. II, p. 3-174). Qu'on enlève en effet — les erreurs de lemmes mises à part — les citations explicites, on retrouvera le pseudo-Titus de Peltanus et de Fronton du Duc. Comment se sont groupées ces nouvelles scolies? Nous imaginerions volontiers qu'autour de la première compilation, dans les marges peut-être, on copia ces scolies et que plus tard elles firent bloc avec le fonds. Venaient-elles d'une autre collection ou les scoliastes les tiraient-ils des ouvrages originaux? Cette dernière hypothèse nous paraît, pour le moment, plus vraisemblable.

Il existe dans presque toutes les grandes bibliothèques de manuscrits grecs une explication de l'Évangile de saint Luc mise au compte de Pierre de Laodicée. (Cf. ci-dessus saint Matthieu et saint Marc, col. 1165.) Dans une monographie consacrée à l'héritage littéraire de Pierre de Laodicée (*Beiträge zu Geschichte und Erklarung des neuen Testamentes*, fasc. III, 2, Leipzig, 1905, p. 100 sq.), M. Heinrici a eu l'idée d'illustrer par des exemples l'exégèse de son auteur. A cet effet, il a réédité le commentaire du *Pater* déjà réimprimé dans *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 3329-3336, et ajouté quelques pages du commentaire de Pierre de Laodicée sur Luc. Les passages choisis expliquent Luc., I, 46-55, 68-79; II, 29-32, c'est-à-dire les trois cantiques du Nouveau Testament (*op. cit.*, p. 111-115). Ce que nous avons pensé des précédents commentaires attribués à Pierre reçoit ici une nouvelle confirmation. Là encore, il s'agit d'une chaîne sans lemmes, mais les auteurs sont aisés à retrouver. Qu'on prenne, par exemple, le t. III de la chaîne aux Psaumes de Cordier, p. 952-962, et l'on y retrouvera équivalemment le commentaire du pseudo-Pierre précédé du nom des

auteurs à qui en reviennent les bribes : les passages donnés par Heinrici se partagent en effet entre Origène, Eudoxe l'Arien, Sévère, Victor et Cyrille. Et le résultat obtenu par l'examen d'un texte aussi réduit que celui qui commente les cantiques du Nouveau Testament, demeure aussi négatif pour le pseudo-Pierre si l'on étudie le reste de son prétendu commentaire du IIIe évangile.

Dans la plus grande partie des manuscrits de cette collection, les lemmes ont disparu et le premier aspect est celui d'une explication suivie. Quelquefois cependant, il reste des noms d'auteur. Ainsi le *Vat. 758* (an. 1173) présente une douzaine de morceaux mis au compte de Cyrille, Chrysostome et Origène, qui se retrouvent à leur place normale, mais sans lemmes, dans des manuscrits qui ont l'apparence d'une exégèse suivie, comme le *Vat. gr. 358*. Ailleurs, dans un témoin de con enu identique, une liste importante de lemmes depuis Irénée jusqu'à Photius, accompagne la majorité des scolies : tel est le *Vindob. theol. 117* [38] déjà mentionné par Karo-Lietzmann, mais étudié récemment avec grande attention par le Dr Max Rauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, Munster, 1920. Dans ce manuscrit viennois, en effet, quelle que soit la forme spéciale des sigles, M. Rauer a trouvé 8 fois le nom d'Apollinaire, un double lemme Apollinaire-Chrysostome, une fois le nom d'Athanase, 100 fois celui de Cyrille, une fois associé à celui d'Origène. Un autre auteur mentionné par les lemmes est Chrysostome (16 citations, puis un extrait ἀπὸ λόγου εἰς Πρισκίλλαν καὶ Ἀκύλαν); le nom d'Origène revient à 22 reprises. Sévère patronne une douzaine d'extraits; 27 sont attribués à Titus, 1 à Isidore de Péluse, un à Grégoire de Nysse et autant à Victor d'Antioche.

Il résulte de ces constatations (voir le détail, Rauer, *op. cit.*, p. 10-11; 36-40; p. 43-46 : exemples avec indication des sources sur Luc, III, 5-6; XIX, 29-38; XX, 20-26) que le commentaire attribué à Pierre est un ramassis d'extraits de différents auteurs. L'œuvre de Cyrille en recouvre environ les 2/5es; le plus souvent le caténiste, car c'est ainsi qu'il convient de le nommer, résumait le commentaire de Cyrille; quelquefois aussi, il allait à la source et même puisait ailleurs que dans les explications suivies sur saint Luc, citant par exemple le *De dogmatum solutione*, ou le *De recta fide ad reginas*. M. Rauer a découvert également dans le pseudo-Pierre quelques extraits qui concordent avec ce que les chaînes nous donnent sous les noms d'Eusèbe de Césarée, d'Athanase et d'Irénée. D'autres morceaux reviennent à saint Basile, aux deux Grégoires, à Macaire. Reste un anépigraphe (cf. Rauer, p. 43-46) qui ne se laisse pas identifier. La collection, selon M. Rauer (p. 74-75), doit remonter aux VII-VIIIe siècles, s'il est prouvé qu'elle ne contient aucune citation de Photius. Sur le texte donné par Markfi (*op. cit.*, p. 203-319) cf. Rauer, p. 22-23. Autour de ce pseudo-commentaire de Pierre de Laodicée, une chaîne s'est constituée. Des manuscrits comme le *Vat. 758*, nous l'avons dit, conservent quelques vestiges du premier état de la collection alors que les lemmes accompagnaient encore les extraits. Mais, en plus, les manuscrits de cette espèce ajoutent de nouvelles scolies au fonds du prétendu commentaire. La collection, en effet, n'est pas restée fermée, elle a continué de s'enrichir, vraisemblablement par de nouveaux apports inscrits aux marges des exemplaires anciens. Les exégètes cités étaient avant tout Cyrille et Chrysostome; les autres noms que nous avons rencontrés sont ceux d'Origène, d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nysse, de Maxime, de Photius enfin.

La chaîne de Nicétas. — Cette chaîne est représentée par trois groupes de manuscrits; chacun d'entre eux a été étudié avec grand soin par M. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Nicetas von Heracleia* dans *Texte u. Untersuch.*, t. VII, 4, Leipzig, 1902. Le premier groupe, appelé par lui groupe italien, est formé par le *Vat. gr. 1611* (an 1176); deux autres manuscrits, incomplets, contiennent l'un, *Vat. 1642* (XIIe s.) des scolies qui vont du début au c. VI, 6; l'autre, *Monac. 473* (XIVe s.) de V, 17 à XI, 26. — Le second groupe se distingue du premier par l'addition de citations anonymes qui reviennent vraisemblablement à Hésychius, selon M. Sickenberger.

Le troisième groupe est, en réalité, un abrégé des précédents. C'est sous cette forme que se présentent, en effet, une série de témoins d'âge récent; à cette catégorie appartient le *Marc. 494* (XIVe s.) dont le texte fut traduit par Cordier, *Catena sexaginta quinque Græcorum Patrum in s. Lucam.*, Anvers, 1628 (sur son édition, cf. Richard Simon, *op. cit.*, p. 429. Kollar, *Petri Lambecii Hamburgensis Commentariorum de Augustissima Bibliotheca cæsarea Vindobonensi editio altera...*, t. III, p. 163 sq., fait remarquer que le *Cæs. XLII* [*Vindob. 71*], est plus complet que le manuscrit de Venise adopté par Cordier, puisqu'il nomme Africanus, Alexandre l'archimandrite, Antipater de Bosra qu'on ne trouve pas dans la chaîne des 65 Pères). A ce groupe reviennent encore le *Vat. gr. 759* (XVe s.) d'où Mai a tiré des scolies d'Eusèbe (1re édition des *Script. Vet. nov. collectio*, 1825). Il faut y joindre les fragments qui se pressent dans les marges du *Pal. gr. 20*, le milieu des feuillets étant occupé par des extraits d'une autre provenance. C'est parmi ces extraits ou copies abrégées de Nicétas qu'il faut chercher la source de la *catena aurea* de saint Thomas d'Aquin et de la chaîne de *Macaire Chrysocéphale*; sur cette dernière, voir le jugement de Sickenberger dans Karo-Lietzmann, *op. cit.*, fol. 582.

Parmi les éditions partielles de cette chaîne de Nicétas, il faut enfin citer celle du cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, 1837, p. 626-724, où l'on trouve une série d'extraits, tirés du *Vat. 1611*, qui se répartissent sur l'ensemble du IIIe évangile.

Cette chaîne était-elle l'œuvre originale et exclusive de Nicétas d'Héraclée? Il se pourrait, mais il ne faut pas oublier que les deux autres collections existaient quand vint Nicétas : celle que représentent les chaînes de Poussines et de Cramer, et celle dite de Pierre de Laodicée. Entre elles, nos trois chaînes ne manquent pas de rapports. Celles de Pierre et celle de Nicétas offrent le plus grand nombre de points de contact.

Le *Pal. gr. 20* et sa copie, le *Vat. gr. 1933*, forment un quatrième groupe de chaînes *in Lucam*. Cf. Karo-Lietzmann, *op. cit.*, p. 546-577. C'est de ce manuscrit, semble-t-il, que Muenter tirait au XVIIIe siècle, les six extraits qu'il publiait sous le nom de Théodore de Mopsueste (voir ci-dessous, col. 1190). Dans les marges des 33 premiers feuillets, on trouve des extraits de la chaîne de Nicétas. A ces deux manuscrits qui renferment des scolies sur l'ensemble de saint Luc, il faut ajouter quelques feuillets (sur V, 14-VI, 32 et de XXIII, 46, à la fin de l'évangile) insérés dans une collection du pseudo-Pierre de Laodicée que contient le *Reg. gr. 3*, fol. 10-15 et 112-119.

II. LES AUTEURS CITÉS. — *Philon.* — La chaîne de Nicétas le nomme sept fois, du c. XII, 17 à XIX, 22. Les fragments appartiennent aux *Quæstiones in Exodum, de Sobrietate, de Decalogo, de specialibus Legibus*. Cf. Sickenberger, *Nicétas von Heracleia*, p. 83, et Wendland, *Philonis Alexandrini opera quæ supersunt*, t. II, Berlin, 1897, p. XV.

Ignace d'Antioche. — Quelques mots tirés de la lettre aux Éphésiens, 18, 2, se lisent avec le nom d'Ignace dans Nicétas, sur Luc., III, 21. Édition de Mai, *Script.*, t. IX, p. 662. Sickenberger, p. 83.

Flavius Josèphe. — Nicétas le nomme sur Luc, VI, 3; cf. *Antiq.*, III, 6-7. Sickenberger, p. 83.

Justin martyr. — Dans Nicétas sur Luc, I, 35 et V, 10; édités par Mai, *Script.*, t. IX, p. 640 et 665. Sickenberger, p. 84.

Irénée. — Quatre fragments tirés de Nicétas ont été publiés par Mai, *Script.*, t. IX, sur I, 35 : εἰς τὴν αἵρεσιν (p. 639-640); sur II, 4 (p. 636-7 et p. 645, ce dernier dans Harvey, t. II, p. 510 [XLVII], 511, *ex cod. Vindob. LXXI*); sur XIII, 19 (p. 692). Cet extrait se retrouve dans les autres types de chaînes, Cramer, p. 108 (Harvey, t. II, p. 494, [XXIX], dans la chaîne dite de Pierre de Laodicée; cf. *Vat. gr. 358*, fol. 231 v°. Un fragment sur I, 64, dans Harvey, t. II, p. 510 [XLVI] *ex. Vind. LXXI.*

Clément d'Alexandrie. — On trouve dans *P. G.*, t. IX, col. 743-44, deux fragments de Clément sur III, 22 et XVI, 17 (le fragment sur III, 22 se retrouve un peu allongé dans Macaire Chrysocéphale, *P. G.*, t. IX, col. 765 BC et Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 51; son authenticité est douteuse). Ils proviennent de la chaîne de Cordier, extraite comme il a été dit de Nicétas. Les citations que donne cette chaîne — Clément y est nommé onze fois — viennent du *Pédagogue* (cf. Sickenberger, p. 84 et Zahn, *Forsch.*, t. III, p. 19, 20). Le *Palat. gr. 20* donne sous le lemme Κλήμεντος ἐκ τοῦ δευτέρου στρωματέως une citation sur XI, 24 = *Strom.*, II, 108, édit. Stählin, t. II, p. 172, l. 13-20. Cf. Stählin, t. I, p. LVI-LVII.

Hippolyte de Rome. — Les 3 fragments que Mai tirait de Nicétas et publiait *Script.*, t. IX, p. 645 (II, 7), p. 650 (II, 23), p. 712-713 (XXIII, 33), ont été reproduits dans *P. G.*, t. X, col. 699-702, et plus récemment par Achelis (*op. cit.*, t. I, 2, p. 267-269). Ils sont tirés du traité d'Hippolyte περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα. Le dernier scholion se retrouve dans la *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione*. C'est peut-être là ou dans une source commune que Nicétas aura puisé.

Origène. — Le grand alexandrin avait composé sur Luc des homélies et un commentaire. De ce dernier ouvrage, il semble que rien ne soit parvenu jusqu'à nous. Quant aux homélies, Jérôme en fit une traduction, ou plutôt il en traduisit un choix. La meilleure preuve que Jérôme en usa très largement avec son texte réside en ceci qu'Origène se réfère à deux reprises (*In Matth.*, 13, 29, et *in Joh.*, 32, 2) à ses homélies sur Luc et qu'on chercherait en vain ces références dans la traduction hiéronymienne reproduite dans *P. G.*, t. XIII, col. 1800 sq. Sur ces homélies voir Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 136, 137.

Les chaînes, elles aussi, témoignent de la liberté prise par Jérôme à l'égard d'Origène. Elles semblent bien devoir, en maints endroits, nous restituer un texte dont la tradition directe est perdue. Chacun des quatre groupes de chaînes donne des fragments des homélies origéniennes sur le IIIe évangile, et on a publié des fragments de chacune d'elles. Les premiers extraits furent édités par Gallandi (*Bibl. Vet. Patr.*, t. XIV, Venise, 1781, Append., p. 76, *ex cod. Venet. 28* = *P. G.*, t. XVII, col. 313-330). Ils sont tirés du pseudo-Pierre de Laodicée. A leur suite viennent dans la Patrologie, col. 330-370, des *Excerpta ex cod. Venet. 394* (il faut lire *494*) d'après Gallandi, *op. cit.*, p. 25-91, c'est-à-dire de cette même chaîne de Nicétas abrégée que publia Cordier; enfin, une troisième série se retrouve dans *P. G.*, t. XIII, col. 1901-1910, *ex Macari Chrysocephali orationibus in Lucam*, c'est-à-dire un résumé de Nicétas.

En dehors des passages d'Origène démarqués dans le *pseudo-Titus* qui fait le fonds de la chaîne de Cramer, le manuscrit reproduit par celui-ci (*Coislin 23*) contenait une quinzaine de citations explicites mises au compte d'Origène. A tous ces apports précités, il faut ajouter les scolies que Mai tirait de Nicétas, où elles se répartissent du début à la fin, quelquefois avec la mention ἐκ τῶν ὁμιλιῶν (édition partielle dans *Class. auct.*, t. X, p. 474-600), celles du pseudo-Pierre de Laodicée (112 citations d'après Rauer, *op. cit.*, p. 38) et celles du *Vat. 758*.

Depuis les temps qui virent éditer vaille que vaille ces compilations, on a tenté des reconstructions de l'œuvre originale de l'Alexandrin. Zahn, *Geschichte d. Kan.*, t. II, p. 626 a donné le prologue d'après Jérôme et le pseudo-Pierre de Laodicée. Voir du même, *Die Predigten der Origenes über das Evangelium des Lucas*, dans *Neue Kirchl. Zeitschrift*, t. XXII, 1911, p. 253-258. Un essai de Thenn pour restituer le texte grec d'Origène n'a guère réussi. L'auteur trompé par le ms. qu'il reproduisait (*Mon. 208*, du Xe siècle), a édité sous le nom d'Origène des fragments qui reviennent à d'autres auteurs, notamment à Cyrille et à Isidore de Péluse. Ce même manuscrit, *Mon. 208*, devait, on le verra plus tard, induire P. Preuschen en erreur. A. Thenn, *Zeitschrift f. Wissenschaftl. Theologie*, t. XXXIV, 1891, p. 227-232, 483-487; t. XXXV, 1892, p. 105-108; 486-491; t. XXXVI, 2, 1893, p. 274-280.

Ammonius d'Alexandrie. — Une explication de Luc, XII, 46, imprimée par Mai, *Scriptores*, t. I, 1, p. 120, au compte d'Eusèbe, renferme un extrait d'Ammonius, sur l'exégèse de ce passage.

Cyprien. — La chaîne de Nicétas cite une fois Cyprien : Κυπριανοῦ περὶ μετανοίας sur Luc, XXIII, 40. Mai, *Class. auct.*, t. X, p. 485-487. La provenance du fragment n'est pas établie, cf. Sickenberger, p. 85.

Julius Africanus.— Nommé également par Nicétas : Ἀφρικανοῦ sur Luc, III, 24 reproduit, par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, 1, p. 273 (*P. G.*, t. X, col. 52 sq. Cf. l'Ἀφρικανοῦ de *P. G.*, t. XXII, col. 965-972). Sickenberger, p. 85.

Denys d'Alexandrie. — Un fragment sur Luc, XXII, 42, se trouve dans Nicétas avec l'indication Διονυσίου Ἀλεξανδρείας πρὸς Ὠριγένη, un autre sur XXII, 45, est accompagné du lemme Διονυσίου Ἀλεξανδρείας. Les deux proviennent de la même source, l'auteur s'étant dispensé, dans le second cas, de mentionner l'origine. Ces deux fragments reliés ensemble se retrouvent en partie dans le *Venet. 494*, dont on a déjà dit que c'était un abrégé de Nicétas traduit par Cordier. C'est là que les a pris Gallandi, *Bibl. vet. Patr.*, t. XIV, Venise, 1781, App., p. 115-118, d'où ils ont été reproduits dans *P. G.*, t. X, col. 1589-1596. Une nouvelle édition des deux fragments d'après le *Vat. 1611*, fut donnée par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VI, 1 p. 165 : elle a été reproduite dans *P. G.*, t. X, col. 1597-1602. Cf. Sickenberger, p. 78-79, 85, 86, et Feltœ, *op. cit.*, p. 231-250 (*Ex codice Veneto 494 et Vaticano 1611*).

Grégoire le Thaumaturge. — Deux fragments sont mis à son nom dans le *Vat. 1933*, fol. 61-62 sur Luc, II, 29, et fol. 439 sur XVI, 19. Peut-être est-il encore cité dans *Vat. 758*, fol. 4 (sur I, 30).

Méthode d'Olympe. — La chaîne de Nicétas a sur Luc, XI, 29, un lemme Μεθοδίου πατάρων édité par Mai, *Script.*, t. XI, p. 680. Le *Vat. 1933* en porte deux autres, le premier τοῦ ἁγίου Μεθοδίου τοῦ πατάρων sur XII, 38 = *Symposium*, V, 2-3 (édit. Bonwetsch, p. 55, l. 3-19); l'autre, sur XVI, 24 : τοῦ ἁγίου Μεθοδίου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος, correspond, quoique moins complet, au *De resurrectione*, III, 17-18, édit. Bonwetsch, 414, 2-416, 2.

Le pape Silvestre. — Un scholion Σιλβέστρου ἐκ τῆς πρὸς Ἰουδαίους ἀντιλογίας sur Luc, XXIII, 33, a été reproduit par Mai, *Script.*, t. VII, p. 26. Cf. Sickenberger, p. 86, sur l'authenticité et la forme de ce scholion.

Eusèbe de Césarée. — Le card. Mai a donné plusieurs éditions des fragments d'Eusèbe contenus dans les chaînes de saint Luc. Le premier essai se trouve

dans *Script.*, t. I, 1, p. 107-178, d'après *Vat. 1933*, et le Nicétas du *Vat. gr. 759* (dans la seconde édition de ce premier volume des *Scriptores*, Rome, 1825-1831, p. 143-160, le *Vat. 1611* s'ajouta au *759*). Pour une nouvelle édition, le cardinal se servit du *Vat. gr. 1611* (A), du *Pal. gr. 20* (B), de *Macaire Chrysocéphale* (E), du *Vatic. gr. 1642* (H), de l'*Ottob. gr. 100* (L). Les textes ainsi rassemblés parurent dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, p. 159-207, Rome, 1847, et furent reproduits dans *P. G.*, t. XXIV, col. 529-606. C'est encore de la chaîne de Nicétas que sont tirés des morceaux importants des questions évangéliques d'Eusèbe (Lettres *Ad Marinum* et *Ad Stephanum*) rassemblés dans *P. G.*, t. XXII, col. 952-965. Toutes les citations tirées du *Vat. 1933* sont-elles réellement d'Eusèbe? Il pourrait se faire que quelques-unes soient à revendiquer pour d'autres auteurs, Mai ayant souvent imprimé sous le nom d'Eusèbe les paragraphes qui suivent l'alinéa que patronne l'évêque de Césarée. D'autre part, il est à remarquer que souvent, comparées à Nicétas, les citations du *Vat. 1933* ont l'air de résumés. S'agit-il d'un commentaire sur saint Luc? Il ne semble pas; certains morceaux portent l'indication de leur origine, ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, εὐαγγελικῆς θεοφανείας, περὶ τοῦ πάσχα. Cf. Sickenberger, p. 86-87. Notons encore qu'Eusèbe est nommé six fois dans la chaîne du pseudo P. de Laodicée que renferme le *Vindob. gr. 117* (Rauer, *op. cit.*, p. 39).

Athanase. — On trouvera dans Sickenberger, p. 87, quelques indications sur les 119 extraits d'Athanase contenus dans le *Vat. gr. 1611;* ils sont empruntés à divers ouvrages mis au compte du saint docteur, ouvrages authentiques et ouvrages douteux. Ces fragments ont été édités par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. II, 2, p. 567-582; une citation seulement est reproduite dans *P. G.*, t. XXVIII, col. 249.

Le *Vat. gr. 1933* cite 4 fois Athanase sur Luc, II, 34 : ἐκ τοῦ κατὰ τῶν βλασφημούντων τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; sur Luc, III, 38; XI, 20; XXIII, 46. Le dernier de ces fragments a été édité (*P. G.*, t. XXVI, col. 1244); les deux précédents, au dire de Felckmann, se retrouvent, (XI, 20) dans l'*Orat. II adversus arianos* et (III, 38) dans la lettre *De decretis synodi Nic.* Le fragment qu'on lit dans *P. G.*, col. 1246 AB, est tiré de la marge du *Palat. 20*, c'est-à-dire d'un abrégé de Nicétas. On trouve dans le *Vat. gr. 1790* (XVI), fol. 590 v°-595, un fragment intitulé : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου εἰς τὸ Πορεύεσθε εἰς τὴν κατέναντι κώμην καὶ εὑρήσετε πῶλον δεδεμένην.

Éphrem. — Quatre citations sur II, XVIII et XIX, sont contenues dans la chaîne de Nicétas. Cf. *Script.*, t. IX, p. 637 et 705. Un autre extrait ἐκ τοῦ εἰς γένεσιν se trouve dans *Vat. 1933*, fol. 98 sur Luc, III, 18.

Titus de Bosra. — L'évêque de Bosra, contre lequel Julien essaya d'ameuter les fidèles, mourut au temps de Valens. Il avait écrit un grand ouvrage contre les manichéens et beaucoup d'autres œuvres au dire de saint Jérôme. Parmi ces nombreux anonymes, il faut compter les homélies sur saint Luc dont les chaînes exégétiques nous ont transmis les fragments. On a dit plus haut que Titus n'entrait que pour une part dans le commentaire publié par Peltanus et Fronton du Duc sous son nom. Dans cette compilation, le texte de Titus était résumé et arrangé. M. Sickenberger a montré que la vraie tradition était ailleurs. Le meilleur état de cette tradition est représenté par la chaîne de Nicétas où Titus est nommé 145 fois. On trouvera dans l'édition de M. Sickenberger le texte de ces fragments. Le texte qui se rapproche le plus de celui de Nicétas est celui des citations explicites de Cramer; le caténiste du *Coislin 23* devait puiser à la même source que Nicétas, probablement aux homélies alors conservées de Titus. Mises à part les erreurs d'attribution (par exemple sur XIX, 12), un *anonyme* de Cramer donne un texte de Titus égal à celui que recueillait Nicétas à cet endroit; ailleurs Cramer apporte le nom de Titus alors que les fragments appartiennent à Cyrille : sur Luc, VI, 9; X, 1; XI, 19; XIX, 5, le texte du Coislin s'accorde avec celui du *Vat. 1611.* Mais il semble bien que ce texte du Coislin ait reçu dans la suite quelques additions provenant d'une source semblable au *Palat. 20* dont le texte fut recopié (par Allatius?) dans le *Vat. 1933.* C'est ainsi que sur V, 14, il adopte l'ordre de ces manuscrits, lesquels bouleversent l'ordre de Nicétas; que sur Luc, XXI, 9, il se retrouve tout proche d'eux. Ces exceptions sont rares et on peut dire qu'en règle générale, il ne se rapproche du *Palat. 20* et de sa copie que lorsque ceux-ci se rapprochent de Nicétas.

C'est qu'en effet ces manuscrits offrent pour Titus un texte qui n'est bien souvent qu'un résumé de Nicétas. Pour un nombre respectable de textes commentant le même verset de saint Luc, on pourrait relever de grosses dissemblances : il ne s'agit quelquefois que de variantes, le plus souvent il faut parler d'une autre tradition du texte. Jusqu'à nouvelle enquête, les textes de Titus présentés par cette famille de manuscrits doivent être suspectés quand on ne peut les contrôler par Nicétas (III, 4; III, 16; X, 1). De plus, la comparaison avec Nicétas a révélé un état passablement négligé de ces deux autorités. Quelques textes donnés sans indication d'auteur se retrouvent, en partie, dans le Titus de Nicétas (VI, 10; X, 17; X, 20; XI, 20; XI, 28; XIV, 34); d'autres mis sous le nom de Titus reviennent à Cyrille (XVIII, 34; XXII, 15); un texte mis au compte de Cyrille (VII, 25) a plutôt des affinités avec Titus. Ailleurs (XXII, 51) on trouve un extrait tiré d'une chaîne de saint Matthieu. C'est dire combien, en ce qui concerne Titus, cette chaîne est sujette à caution.

Plus de cent fois, on retrouve Titus, cité ou non, dans le pseudo-Pierre de Laodicée du *Vindob. gr. 117.* Selon M. Rauer, la plus grande partie de ces extraits se retrouve dans Nicétas, mais là encore, il est certain que le caténiste allait aux sources (Rauer, *op. cit.*, p. 41).

Basile de Césarée. — M. Sickenberger a relevé dans Nicétas 246 citations expresses de Basile; certaines sont accompagnées de l'indication des sources, *op. cit.*, p. 88. Dans le *Vat. 1933*, les citations de l'évêque de Césarée sont beaucoup moins nombreuses. Le nom de Basile, sans rien de plus, se retrouve sur Luc, XI, 4; XI, 52; XIII, 7; XVI, 8; XVIII, 10. La lettre à Optimos est citée, de même que dans Nicétas sur Luc, II, 34 (cf. Cramer, p. 420 suppl. pour p. 24, 8); une note marginale ajoute sur Luc, XXI, 25, un extrait de l'*Hexæmeron*; sur Luc, XII, 58, on introduit un passage du commentaire d'Isaïe. La collection du pseudo-Pierre de Laodicée citait Basile à deux reprises (Rauer, *op. cit.*, p. 39.) L'une des scolies attachées à cette chaîne le nomme sur Luc, XII, 17 *(Vat. gr. 758*, fol. 49 v°).

Cesaire frère de Basile. — Le *Vatic. gr. 1933* met à son nom une scolie sur Luc, VI, 1.

Théodore d'Héraclée. — Une citation sur Luc, X, 13, est donnée par Nicétas. Sickenberger, p. 100.

Cyrille de Jérusalem. — La chaîne de Nicétas le nomme deux fois : sur Luc, III, 3 : Φωτίου καὶ Κυρίλλου ἱεροσολύμων, fragment édité par Mai, *Script.*, t. IX, p. 658 et sur Luc, X, 18; cette dernière citation a été identifiée par M. Sickenberger (p. 89) avec la catéchèse II, *De pænitentia*, n. 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 388 AB.

Grégoire de Nazianze. — M. Sickenberger a trouvé dans la chaîne de Nicétas 127 extraits de Grégoire de

Nazianze accompagnés assez souvent de la référence à la source qui les a fournis. Il faut y joindre deux citations du *Vatican 1933* sur I, 41 et II, 52, une citation explicite de la chaîne de Cramer sur Luc, XIII, 18. Une autre citation, mais sans référence à l'endroit du texte évangélique où elle s'accroche, se trouve dans le pseudo-Pierre de Laodicée (Rauer, p. 39).

Apollinaire. — A deux reprises, le cardinal Mai a édité des fragments d'Apollinaire *in Lucam.* Dans *Script.*, t. I, 1, p. 179-188, il donnait les fragments contenus dans les *Vat. 1933* et *759* (?), ces derniers suivis de la lettre N(icétas). Dans *Class. Auct.*, t. X, p. 495-99, il compléta ces extraits de N. par ceux que donnait la chaîne plus complète du *Vat. 1611.* Deux citations explicites données par Cramer sur Luc, XXII, 48 et XXII, 53, se rapprochent quelquefois *ad verbum* du texte de Nicétas. A ce matériel édité, il faudra comparer les 16 citations qu'on retrouve dans le pseudo-Pierre de Laodicée.

Grégoire de Nysse. — Il patronne 192 extraits dans le *Vatican 1611* (Sickenberger, *op. cit.*, p. 89-90); souvent la source en est indiquée. Le *Vat. 1933* est beaucoup moins riche : 7 citations seulement, dont une sur Luc, XXII, 42 : ἐκ τῶν κατὰ Ἀπολιναρίου. Un fragment sur Luc, IV, 12, lui est attribué dans Cramer, p. 35, p. 97, l. 28; il est nommé dans le cours d'un extrait. La chaîne de Pierre de Laodicée donne 3 extraits sous son nom tirées du *De beatitudinibus, in natalem Christi, in Christi resurrectionem.* Dans le *Vat. 758*, l'évêque de Nysse est cité sur VI, 23; VII, 8.

Amphiloque d'Iconium. — M. Sickenberger a relevé dans Nicétas 5 extraits attribués à Amphiloque. On trouvera 4 d'entre eux dans Mai, *Script.*, t. IX, p. 657, sur Luc, II, 52; p. 710, XXII, 41; p. 712, XXIII, 33; p. 713, πρὸς Σέλευκον *(op. cit.*, p. 90). Une citation sur Luc. II, 34 se trouve dans *Vat. 1933.*

Macaire l'Ancien. — Les extraits de Nicétas attribués à Macaire sont au nombre de 34. Mai les a publiés *Script.*, t. IX. Sickenberger, p. 90-91. Une citation se trouve également dans le *Vindob. 117*, collection du pseudo-Pierre de Laodicée (Rauer, *op. cit.*, p. 39).

Ambroise de Milan. — Sur les 4 citations de la chaîne de Nicétas et leur provenance, cf. Sickenberger, p. 91.

Évagre. — Mai a édité, *Script.*, t. IX, p. 675, 688, 713, 715, 716, 721, 722, les sept scolies mises au compte d'Évagre par Nicétas.

Isaïe le Moine. — L'extrait mis à son compte par la chaîne de Nicétas sur Luc, XIV, 26, n'a pas été retrouvé dans les œuvres éditées sous le nom de l'abbé Isaïe, *P. G.*, t. XL, col. 1105 sq. Sickenberger, p. 92.

Asterius d'Amasée. — Nommé 27 fois par la chaîne de Nicétas, Asterius a été édité par Mai, *Script.*, t. IX; les fragments se répartissent sur les chapitres VII, VIII, X, XV, XVIII, XIX. Les fragments que renferme le *Vat. gr. 1933* sur Luc, VIII, 43; X, 30; XV, 12; XVIII, 9, ont quelques rapports avec les fragments parallèles de Nicétas.

Épiphane. — Les 19 citations données sous son nom par la chaîne de Nicétas se laissent identifier avec les ouvrages connus de lui. Sickenberger, p. 92.

Flavien. — Théodoret mentionne (*P. G.*, t. LXXXIII, col. 204) quelques mots de Flavien d'Antioche ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιου. S'agit-il d'une référence à un commentaire ou à une homélie? Mai a édité d'après Nicétas quelques lignes de Flavien sur Luc, I, 35, dans *Script.*, t. IX, p. 640.

Chrysostome. — On a déjà dit que le pseudo-Pierre de Laodicée employait largement Chrysostome, le plus souvent, semble-t-il, d'après les homélies *in Matthæum.* Ces mêmes homélies se trouvent démarquées en maint endroit du pseudo-Titus, et c'est sur ces résumés que travailla, pour les réduire encore, l'auteur des *Scholia vetera.* Mais les extraits des chaînes ne se limitent pas à prendre des passages aux homélies sur le premier évangile. Le pseudo-Pierre de Laodicée faisait, par exemple, un emprunt au commentaire de Chrysostome sur *Salutate Priscillam et Aquilam (Vindob. 117*, fol. 176. Le *Vat. 1933* indique sur Luc, II, 7, qu'il tire son extrait ἐκ τοῦ λόγου εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ailleurs, sur Luc, X, 33, il tirait sa citation du 8ᵉ discours contre les juifs. Mais le plus grand nombre d'extraits (877) et d'indications de sources est fourni par la chaîne de Nicétas (cf. Sickenberger, p. 92-94).

Synesius de Cyrène. — Fragment sur Luc, XI, 4, édité par Mai, *Script.*, t. X, p. 679. Sur cet auteur, cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. IV, p. 110-122.

Théodore de Mopsueste. — Théodore avait commenté saint Luc et dédié son ouvrage à Eusèbe. De ce commentaire, une citation sur Luc, III, 19, fut faite au second concile de Constantinople Act., IV, 18; *P. G.*, t. LXVI, col. 717, 718; *Vigilii Const.*, 19). Cinq fragments tirés du *Palat. 20*, deux autres tirés du *Vindob. 71* et un huitième d'un ms. de la bibliothèque Corsini, ont été édités par Muenter, *Fragmenta patrum græcorum*, fasc. 1, Hafniae, 1788, p. 78-146, reproduits en partie dans *P. G.*, col. 716-728. Ils ne viennent pas du commentaire sur saint Luc, mais ἐκ τῶν πρὸς Ἰουλιανόν. Ils sont cités sur Luc, II, 31-32; IV, 3 sq.; XXI, 6; XXII, 39 sq.; XXIII, 8. Est-ce à ce même livre contre Julien et à Théodore que reviennent deux autres morceaux contre Julien qu'on trouve dans ce même manuscrit sur Luc, XII, 33 : πρὸς ταῦτα ὁ τρισκατάρατος Ἰουλιανὸς ἀντίθησιν οὕτως... πρὸς ἃ ὁ ἀντιγράφων φησί, et sur Luc, XXI, 9? Il se pourrait. Aux citations récoltées par Muenter, il faut ajouter, d'après le même manuscrit, trois extraits mis au compte de Théodore de Mopsueste sur Luc, IX, 60; XI, 2; XI, 41, auxquels il faut en adjoindre deux autres donnés par la chaîne de Nicétas sur Luc, III, 21 et XI, 34.

Nil. — La chaîne de Nicétas le nomme six fois; la plus grosse partie de ces citations a été éditée par Mai, *Script.*, t. IX; elles ne dépassent pas le chap. XX (Sickenberger, p. 94-95). La seule mention Νείλου qui se lise dans le *Vat. 1933* se trouve au c. XXII, 35.

Cassien. — Une citation dans Nicétas, sur Luc, XVIII, 10, Sickenberger, *op. cit.*, p. 95.

Isidore de Péluse. — C'est un des auteurs le plus souvent cités dans les différents groupes de chaînes sur Luc et ces extraits, tirés de ses lettres, se répartissent d'un bout à l'autre de l'Évangile. Le plus grand nombre des citations est atteint par la chaîne de Nicétas (96 extraits). Vient ensuite le pseudo-Pierre de Laodicée avec 12 citations (Rauer, *op. cit.*, p. 39), puis le *Vat. 1933* où Isidore est nommé 10 fois; un nombre de fragments sensiblement égal se trouve dans Cramer.

Cyrille d'Alexandrie. — Le commentaire de Cyrille d'Alexandrie sur saint Luc forme la plus grosse partie des chaînes sur saint Luc. La première tentative qui ait été faite pour rassembler tous ces membres épars est due au cardinal Mai. Dans *Class. auct.*, t. X, p. 1-407, il donna les fragments que fournissait le *Vat. 1611*, puis p. 501-546, il reproduisit les fragments donnés par le *Vatic. 1933*; à cette compilation, il ajouta, p. 546-553, les morceaux qu'apportait le *Vat. 1611* ἐκ τῶν ὁμιλιῶν. Six années plus tard, dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. II, 1844, p. 115-444, une nouvelle édition était mise au jour qui a été reproduite dans *P. G.*, t. LXXII, col. 475-950 (voir indication des manuscrits dans Karo-Lietzmann, p. 572-573). Enfin dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. III, p. 31, le cardinal tirait du *Vatic. 1610* (Macaire Chrysocéphale) quelques

nouveaux fragments. L'édition du texte syriaque due à Payne Smith (Oxford, 1858), la traduction qui suivit l'année suivante ainsi que les nouveaux fragments syriaques découverts, donnent un texte qui s'accorde en général avec les fragments grecs (cf. Rucker, *Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien, ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Breslau, 1911). Mais il faut bien reconnaître que dans tous ces morceaux grecs édités par Mai, tout n'est pas de Cyrille, et dans ce qui est de Cyrille tout n'est pas tiré du commentaire sur saint Luc. M. Sickenberger a donné, d'après Nicétas, la véritable origine d'un certain nombre de ces fragments (p. 95-96). Le même auteur a publié (*Texte u. Untersuch.*, t. XXXIV, 1, Leipzig, 1909) d'après Nicétas, une édition de fragments qu'on ne trouve pas dans Mai. D'autre part, il est à remarquer que les textes fournis par les chaînes ne s'accordent pas toujours sur le verset commenté. Il y aurait un beau travail à refaire qui consisterait à accompagner des morceaux conservés dans le grec la nouvelle édition du texte syriaque en publication dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* : après les compilations successives, souvent désordonnées de Mai, il y a beaucoup d'ordre à restaurer et beaucoup à découvrir. Notamment, il faudrait étudier à fond, pour réaliser cette besogne — assez facile d'ailleurs — les nombreux morceaux qui se suivent très rapprochés dans le pseudo-Pierre de Laodicée : certains ne se trouvent que chez lui.

Proclus de Constantinople. — Deux citations de Nicétas mises la première (Luc. I, 19) sous le lemme Ἀντιπάτρου βόστρων καὶ Πρόκλου, l'autre (Luc, XXIII, 47), sous le seul nom de Proclus, ont été éditées par Mai, *Script.*, t. IX, p. 629 et 716. Sickenberger, p. 96.

Paul d'Émèse. — Une citation à son compte dans Nicétas sur Luc, XXIII, 33, est publiée par Mai, *Script.*, t. IX, p. 713. Sickenberger, p. 96.

Théodoret de Cyr. — Mai a publié sous le nom de Cyrille (Luc, II, 52) [reproduit dans *P. G.*, t. LXXII, col. 508] un fragment qui appartient vraisemblablement à Théodoret, *Hæret. fab. comp.*, 5, 13 = *P. G.*, t. LXXXIII, col. 497. Bardenhewer, *op. cit.*, t. IV, p. 43. Un morceau publié, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 32 (d'après Garnier, *Theodoreti opera*, t. V, p. 20), sur Luc, XXII, 44, se retrouve dans le *Vat. 1933* qui attribue à Théodoret deux autres citations, l'une sur Luc, IV, 18, l'autre sur Luc, XVII, 36. La chaîne de Nicétas est beaucoup plus riche en extraits de Théodoret. M. Sickenberger (p. 96-97) a trouvé 40 fois son nom, quelquefois avec l'indication des ouvrages où puisait e caténiste.

Isaac. — Nicétas le cite 4 fois; deux citations sur Luc, V, 23 et XIII, 4, se trouvent éditées par Mai, *Script.*, t. IX, p. 665 et 690-691. Sickenberger, p. 97.

Léon le Grand. — Nicétas donne (Luc, XXIII, 33) un extrait de la lettre de Léon à Flavien, n° 28 = Mansi, t. V, col. 1380). Sickenberger, p. 97.

Gennade de Constantinople. — Un extrait de Gennade relatif à Ex., XXVI, 36 = *P. G.*, t. LXXXV, col. 1664 C 6-9, a été inséré par Nicétas sur Luc, VI, 3. Sickenberger, p. 97.

Antipater de Bosra. — Nous avons vu Antipater associé à Proclus sur Luc, I, 19; en réalité, le fragment vient d'une homélie de Jean le Jeûneur, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1769 BC. Les trois autres morceaux sur Luc, I, 19-23 et sur I, 34, se trouvent dans Mai, *Script.*, t. IX, p. 629, 639. Sickenberger, p. 97.

Victor d'Antioche. — La chaîne de Nicétas a 24 extraits au compte de Victor; ils ont été édités par Mai, *Script.*, t. IX (cf. Sickenberger, p. 97). On retrouve Victor cité 13 fois par le pseudo-Pierre de Laodicée (Rauer, *op. cit.*, p. 39). Le *Vat. 1933* possède une scolie sur Luc, I, 34, une autre sur Luc, I, 50 (cf. Mai, p. 633), une troisième sur Luc, II, 52 (cf. Mai, p. 656-657).

Denys l'Aréopagite. — Cité tantôt sous le lemme Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου ou τοῦ Ἀρεοπαγίτου, ou simplement Διονυσίου, le pseudo-Aréopagite patronne 7 extraits de la chaîne de Nicétas. Il faut encore mettre à son compte un fragment sur Luc, XV, 8 sq., édité par Mai, *Class. Auct.*, t. X, p. 484, sous le nom de Denys d'Alexandrie. Sickenberger, p. 97-98., Notons encore que le pseudo-Titus de Cramer cite l'opinion de Denys l'Aréopagite sur le sein d'Abraham, d'Isaac et Jacob (Luc, XVI, 26).

Cosmas. — La chaîne de Nicétas met trois fragments à son nom, sur Luc, II, 7; III, 17. Ils ont été édités par Mai, *Script.*, t. IX, p. 645 et 660. Sickenberger, p. 98. Des prologues sur le IIIe Évangile mis au compte de Cosmas Indicopleustes se lisent en tête de plusieurs collections du pseudo-Pierre de Laodicée, *Vat. 756*, fol. 3, par exemple. Cf. von Soden, *op. cit.*, p. 319.

Hypatius d'Éphèse. — Cinq extraits mis dans Nicétas, au nom d'Hypatius d'Éphèse sur Luc, XXII, 39-41; XXIII, 31; XXIII, 48 ont été reproduits par Mai, *Script.*, t. IX, p. 710, 714, 716.

Sévère d'Antioche. — M. Sickenberger a trouvé dans Nicétas soixante extraits de Sévère. Mai les avait édités, *Class. Auct.*, t. X, p. 408-450 et 470-473; d'autres tirés du *Vat. 1933* trouvèrent place dans le même volume, p. 451-457. Mais le cardinal n'a pas extrait de ces deux manuscrits tous les fragments sévériens qu'ils contiennent. C'est ainsi que le *Vat. 1993*, fol. 582, donne sur Luc, XXIII, 34 un passage ἐκ τῆς πρὸς Ἀρχέλαον ἀναγνωστ. ἐπιστολ. D'autres citations (57 d'après Rauer) se trouvent dans le pseudo-Pierre de Laodicée. Le compilateur qui ajouta des scolies explicites au pseudo-Titus qui fait le fonds de Cramer donnait des fragments ἐκ τῆς πρὸς Μάγναν (p. 133, sur XVIII, 12), πρὸς Λεόντιον πρεσβύτερον (p. 155, sur XXII, 16), ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουλιανὸν συντάγματος κεφαλαίου (p. 156 sur la même péricope), ἀπὸ λογ (?) (p. 168, sur XXIII, 43).

Eutychius patriarche. — A trois reprises, le cardinal Mai a publié les 4 textes attribués par Nicétas à Eutychius sur Luc, XXII, 15 : *Script.*, t. IX, p. 623-625; *Class. auct.*, t. X, p. 488-493; *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, p. 54-62. Sickenberger, p. 98.

Alexandre de Salamine. — Nicétas donne sur Luc, II, 1, un scholion qu'il fait précéder des mots τοῦ μεταφραστοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου μοναχοῦ, édité, par Mai, *Script.*, t. IX, p. 635. Il provient, dit M. Sickenberger, p. 98, de l'homélie d'Alexandre sur l'invention de la Sainte Croix (*P. G.*, t. LXXXVII, col. 4028 B-4029 B), arrangée par le Métaphraste.

Jean Climaque. — 10 fragments tirés de Nicétas distribués dans les ch. III, VI, IX, XII, XIII, XVI, XVIII, XX, XXII, sont signalés par M. Sickenberger, *op. cit.*, p. 99.

Jobius. — Le *Vat. 1933* contient plusieurs fragments Ἰοβίου sur Luc, III, 22; VII, 47; XV, 2 (ἐκ τῶν Ἰοβίου); XV, 20. Un autre sur Luc, II, 7: Ἰοβίου εἰς τὸ διὰ τί ὁ υἱὸς ἐσαρκώθη καὶ οὐχ ὁ πατὴρ ἢ ὁ Πνεῦμα, a été édité par Mai, *Class. auct.*, t. X, p. 601-604, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 3313-3320. Cf. Photius, cod. 122, dans *P. G.*, t. CIII, col. 736 sq. et Ehrhard-Krumbacher, p. 56.

Dorothée. — Deux citations, l'une sur Luc, XVIII, 9, l'autre sur Luc, XVIII, 19, données par Nicétas se retrouvent dans les œuvres de l'abbé palestinien (Sickenberger, p. 99). Dans le *Vat. 1933*, sur Luc, XVI, 19, un passage de Grégoire le Thaumaturge est suivi de ces mots : τὰ αὐτὰ ἄντικρυς καὶ ὁ ἅγιος Δωρόθεος λέγει αὐταῖς λέξεσιν οὕτως διεξιών.

Jean de Karpathos. — Un extrait précédé du lemme Καρπαθ sur Luc, VIII, 56, a été signalé par M. Sickenberger, p. 99.

Euloge d'Alexandrie. — Le *Vat. 1933* a trois citations d'Euloge, la première sur II, 24 : τοῦ ἐν ἁγίοις

Εὐλογίου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ ζεῦγος τρυγόνων, publiée par Mai, *Class. auct.*, t. x, p. 493; deux autres sur Luc, xvi, 9 et xvi, 26 se trouvent à la suite p. 493 et 494 (reproduits dans *Nov. Patr. Bibl.*, t. ii, p. 516-517, et *P. G.*, t. lxxxvi, 2, col. 2961-4).

Maxime le Confesseur. — 48 fois le nom de Maxime revient dans Nicétas, quelquefois avec l'indication de l'ouvrage utilisé (Sickenberger, p. 99). Les extraits du *Vat. 1933* sont beaucoup moins nombreux : sur Luc, ii, 34; iii, 4; iv, 11 (τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἐκ τοῦ ἀσκητικοῦ λόγου περὶ τοῦ τίς ὁ σκόπος τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως), sur Luc, xv, 29; xx, 10 et xxii, 30. Cramer a recueilli sur Luc, xiv, 28 (p. 115) un passage : τοῦ ἁγίου Μαξίμου σχόλιον.

Anastase. — Les 5 citations Ἀναστασίου de Nicétas sur Luc, i, et xix éditées par Mai, *Script.*, t. ix, p. 648, 650, 653, 706, ont été reproduites dans *P. G.*, t. lxxxix, col. 1285-1288. Est-ce au même, Ἀναστασίου πρεσβυτέρου, que revient un extrait du *Vat. 1933*, sur ii, 9 ?

Anastase disciple de saint Maxime. — Une citation de Nicétas sur Luc, ii, 20 se trouve éditée par Mai, *Script.*, t. ix, p. 648.

Arsénius moine. — Une vingtaine de fragments se rencontrent sous le lemme Ἀρσενίου μοναχοῦ dans le *Vat. 1933* (c. v, vii, viii, ix, x, xii, xvi). Le plus long d'entre eux sur l'économe d'iniquité (x, 25) a été publié par Mai, *Class. auct.*, t. x, p. 553-557.

Modeste de Jérusalem. — Le *Vat. 1933*, fol. 65 cite deux fois Modeste de Jérusalem, la première fois sur Luc, ii, 34 *(apud Photium cod. 275 in Bibl. A. Maius)*, la seconde fois sur Luc, ii, 36, ἐκ τοῦ εἰς τὴν ὑπαπαντ., *apud Phot. cod. 275*, a noté de nouveau Mai. Cf. *P. G.*, t. civ, col. 244-245.

Olympiodore. — Le fragment édité par Mai, *Script.*, t. ix, p. 666 et reproduit dans *P. G.*, t. xciii, col. 780, est apocryphe. Il provient du *Vat. 1611*, fol. 100 où Mai a lu ὀλυμπ, alors que le manuscrit porte : Χρυσοστόμου πρὸς Ὀλυμπιάδα. Sickenberger, p. 72.

Athanase de Corinthe. — Un scholion sur Luc, xxiv, 40 accompagné dans le *Vat. 1933* du lemme Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Κορινθ. ἐκ τῆς τετραβίβλου Ζώτου Ἰακοβίτου, a été publié par Mai, *Class. auct.*, t. x, p. 499.

André de Crète. — Ἀνδρέου, d'après Nicétas, Κρήτης ajoute Macaire Chrysocéphale; une citation sur Luc, i, 35 éditée par Mai, *Script.*, t. ix, p. 639. Sickenberger, p. 99.

Jean Damascène. — 26 citations τοῦ Δαμασκηνοῦ ont été relevées par M. Sickenberger dans la chaîne de Nicétas (cf. *op. cit.*, p. 100). Une seule fois, le Damascène est cité dans le *Vat. 1933*, sur Luc, ii, 6; l'extrait appartient au *De fide orthodoxa*, l. IV, c. xv. Ajoutons deux citations sur Luc, i, 35 et iii, 13 *(ex catena Regia 2440 = Paris. 208)* dans *P. G.*, t. xcv, col. 233 et t. xcvi, col. 816.

Nicétas David. — 4 citations Νικητα τοῦ καὶ Δαβὶδ (vi, 32 et viii, 11), Νικήτα Παφλαγόνων ou τοῦ Παφλαγόνος (Luc, viii, 5 et xviii, 27) tirées de la chaîne de Nicétas ont été éditées par Mai, *Script.*, t. ix. (reproduites dans *P. G.*, t. cv, col. 575-578). Sickenberger, p. 100.

Photius. — Une première série de fragments photiens fut rassemblée par Mai, *Script.*, t. i, p. 189-192, d'après le *Vat. 1933*, mais ne va pas au delà de ii, 33. La seconde série, tirée de Nicétas, fut publiée dans *Script.*, t. ix; ces deux éditions ont de graves défauts et la confusion qui s'y accuse est encore augmentée dans la réimpression de Migne *(P. G.*, t. ci, col. 1213-1230). Quelques scholia édités par Papadopoulos Kerameus dans *Mémoires de la Faculté hist.-philol. de l'Université de Pétersbourg*, t. xli, 1896, p. 50-54, *ex cod. CCCLXXI*, s. xi, *monasterii* Ἰβήρων *in Monte Atho*, sont identiques aux passages parallèles publiés par Migne d'après Nicétas. Une réédition serait souhaitable. Outre les deux sources déjà mises, quoique incomplètement, à profit — Nicétas et le *Vat. 1933* — il faudrait utiliser les fragments du *Vat. 758* (sur Luc, viii, 31 sq; xiii, 15 sq.; xxii, 44; xxiii, 24, et surtout, peut-être, les passages si abondants qui se mêlent dans le *Barb. 562* sous le nom de Φωτίου πατριαρχοῦ, au texte du pseudo-Titus, dans lequel il semble bien que Photius ait déjà été démarqué.

Siméon Métaphraste. — On a vu que Nicétas empruntait à Alexandre de Salamine un fragment sur lequel s'était exercé le travail du Métaphraste. En dehors de ce cas, Siméon seul est cité 44 fois par Nicétas. Les fragments se trouvent distribués du début de l'évangile au c. ix; ils ont été édités par Mai, *Script.*, t. ix. Sickenberger, p. 100.

Jean Géomètre. — 45 citations dans Nicétas ont été éditées par Mai, *op. cit.*

Phosterios. — Une citation Φωστηρίου sur Luc, xxiii, 33 a été éditée par Mai, *Script.*, t. ix, p. 713.

X. Les chaînes sur saint Jean. — *I. Vue d'ensemble.* — Le catalogue de Karo-Lietzmann divise les manuscrits des chaînes de saint Jean en sept classes ou types différents :

I. — Le type que représente la chaîne imprimée par Cramer *(Catenæ græcorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxonii, MDCCCXLIV, t. ii, p. 175-413). L'éditeur tirait son texte du *Coislin 23* (xie s.) et donnait ensuite *(p. 431-450)*, quelques corrections ou additions d'après le *Bodl. Laud. 33* (xie s.). Les autres manuscrits de cette famille sont le *Laurent. VI, 33* (xie s.), le *Paris. 187* (xie s.), le *Vat. gr. 1423* (xvie s.). Karo-Lietzmann rangent encore parmi cette première classe de témoins, mais en notant qu'il a quelques variantes, le *Paris. 189* (xiie s.).

II. — Le second type de chaînes sur saint Jean est, selon les mêmes auteurs, représenté par trois manuscrits : le *Mosq. 41* (xe s.), le *Paris. Suppl. gr. 1076* (xie s.), le *Venet. Marc. 28* (xiie s.).

III. — Au troisième type on donne assez souvent le nom de *Chaînes romaines* parce que deux des trois manuscrits de cette espèce sont à la Bibliothèque Vaticane, le *Reg. gr. 9* (xie s.) et le *Vat. gr. 758* (a. 1173); l'autre manuscrit est le *Venet. Marc. 27* (x-xie s.).

IV. — En quatrième lieu, Karo-Lietzmann nomment la chaîne de Nicétas; elle est représentée par le *Mosq. 93* (xiie s.), le *Paris. Suppl. gr. 159* (xiiie s.) le *Vat. gr. 1996* (xiie s.) : contient seulement Jean vi, 16-xi, 57, le *Paris. 212* (xiiie s.), le *Taurin. 4* (*b.* IV. 4) (xiiie s.), le *Monac. 37* (xve s.).

V. — Au cinquième type appartient la chaîne éditée par Cordier, *Catena Patrum græcorum in sanctum Johannem ex antiquissimo græco codice ms. nunc primum in lucem edita...*, Anvers, MDCXXX. Le manuscrit de Cordier est le *Cusan. G. 87* (xie s.). Les principaux manuscrits de même contenu sont d'après Karo-Lietzmann le *Paris. 209* (xie s.), le *Vallilcell. E. 40* (xe s.), le *Barocc. 225* (xiie s.). Il convient d'y ajouter le *Matrit. nat. 4673* (xvie s.).

VI. — Dans une classe à part, Karo-Lietzmann mettent le *Vindob. 154* [29], (xe s.), probablement apparenté au type de Cramer (i).

VII. — Enfin une place spéciale est faite au *Monac. 208* (xe s.) au *Coislin 206* (xe s.) et au *Monac. bibl. univ. 30* (ixe s.).

Les auteurs du *Catalogus Catenarum græcarum* ont séparé les manuscrits d'après leurs données sur une péricope de Jean (v, 1-14). Le premier essai de classement que nous connaissions est dû à E. Preuschen qui en adressa le schéma à Karo-Lietzmann *(op. cit.*, p. 584) : Nicétas, mis à part, toutes les autres familles se tiennent. Au sommet de l'arbre généalogique, il faut placer les chaînes romaines (iii); d'elles provient

d'abord, une branche sans rameaux (II), puis une branche plus féconde, savoir le type de Cordier (V), d'où le type de Cramer (I), d'où un nouveau rejeton constitué par des extraits de saint Jean Chrysostome.

Une année plus tard, dans son édition du commentaire d'Origène sur saint Jean, Preuschen, pour son compte cette fois, reprit le classement des chaînes de saint Jean (IVe volume des œuvres d'Origène dans le *Corpus* de l'Académie de Berlin, Leipzig, 1904, *Einleitung*, p. LXXIV). Le classement qu'il proposait différait légèrement de celui qu'il avait adressé à Karo-Lietzmann. D'une *Urkatene* disparue, étaient sorties quatre compilations : 1° les chaînes romaines (III); 2° le *Monac. 208* (VII); 3° Nicétas (IV); 4° un abrégé disparu d'où viendraient Cordier (V) et de lui Cramer (I) d'une part, le *Venet. 27* et les manuscrits de même contenu (II), d'autre part.

Cette construction de M. E. Preuschen a un tort : c'est de faire le classement des manuscrits non sur l'ensemble de la chaîne ou, à tout le moins, sur des passages choisis de cet ensemble, mais sur les textes attribués à un auteur, Origène. Nous verrons que cette fausse perspective a mené M. Preuschen à de singuliers résultats.

Pour nous, les collections de scolies sur le IVe évangile nous paraissent se composer de plusieurs blocs d'extraits dont le détail et l'enchevêtrement peuvent se représenter de la façon suivante :

1. Une collection comprenant :

a) Des extraits des deux commentaires de saint Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie. Dans la première partie des manuscrits, ces extraits, comparés aux textes parallèles de la tradition directe des deux commentaires, sont très dilués.

b) Des fragments attribués à Origène.

c) Un anonyme que nous ne pouvons encore identifier.

d) Des extraits de Théodore de Mopsueste, Apollinaire, Didyme, Eusèbe, Basile, Maxime, Athanase et Photius, extraits variables en nombre et en étendue.

Tous les lemmes de cette collection méritent examen, la plus grande partie ayant été attribuée un peu au hasard.

2. Le commentaire de saint Jean Chrysostome arrangé et réduit en demandes et réponses; à ce commentaire on adjoignait une citation d'Hésychius sur le c. XX de saint Jean.

3. Une chaîne sans lemmes prise souvent pour le commentaire de l'hypothétique Pierre de Laodicée est contenue dans divers manuscrits, par exemple : *Coislin 20*, fol. 358 sq.; *Vat. gr. 358*, fol. 276 sq.; *Vat. gr. 1445*, fol. 136 sq. On retrouve le même texte accompagné d'une traduction hongroise dans un manuscrit de Budapest, édité par Markfi *(op. cit.*, p. 321-439).

4. Des extraits d'Ammonius, de Sévère d'Antioche, d'Isidore, de Théodore d'Héraclée, une nouvelle série de fragments de Théodore de Mopsueste, une dizaine d'autres auteurs encore parmi lesquels Cyrille d'Alexandrie *(Contra Julianum)*.

5. De longs passages de Photius extraits vraisemblablement d'un commentaire sur saint Jean.

Ces divers éléments ainsi isolés et mis pour un moment en disponibilité, nous allons voir à quelles combinaisons les ont soumis les caténistes, et de quelle manière ils les ont groupés dans leurs collections. Qu'on ne soupçonne pas dans cette tentative de reconstruction, la pensée d'attribuer à l'une des parties nommées une antériorité quelconque sur les autres; il s'agit d'exposer des faits, non pas de donner des places. Voyons donc, sans nous arrêter au détail, quelles pièces entrent dans la composition des familles de manuscrits énumérées ci-dessus, et dans quelques autres unités qu'on ne trouve point dans le catalogue de Karo-Lietzmann.

Le premier bloc d'extraits est fait, on l'a dit, de quatre séries de citations. Il a été exploité par le scoliaste des chaînes romaines (Karo-Lietzmann, III); il se retrouve avec quelques changements, le plus souvent diminué, dans le type de Cordier (Karo-Lietzmann, V) dont il forme la base. Il semble bien que ce soit à une source identique que le caténiste du type I (Cramer) empruntait ses extraits de Cyrille, d'Origène, d'Apollinaire et de Didyme; il en réduisait d'ailleurs et le nombre et l'étendue.

Le commentaire de saint Jean Chrysostome par demandes et réponses augmenté d'une citation empruntée à Hésychius de Jérusalem constitue le fonds anonyme de la chaîne de Cramer (Karo-Lietzmann, I) et du *Barb. gr. 562* (Xe s.); il semble bien d'après les données du catalogue de Karo-Lietzmann qu'il faille y joindre le *Monac. Bibl. univ. 30*. Les *Scholia vetera* édités d'abord par le cardinal A. Mai *(Class. auctor.*, t. IX, 1837, p. 460-512; *P. G.*, t. CVI, col. 1267-1290) puis par L. Thomas *(Les Collections anonymes de scolies grecques aux évangiles*, t. II, p. 261 sq.) sont un résumé de ce premier travail opéré sur l'œuvre de saint Jean Chrysostome.

Une chaîne sans lemmes devient rapidement pour ceux qui la transcrivent, souvent aussi pour les modernes qui l'étudient, un commentaire; les exemples de telles méprises ne sont pas rares et des savants de la taille de Montfaucon, ou plus récemment le card. Mai, Papadopoulos-Kerameus, Heinrici ont été victimes de cet aspect de certaines chaînes (voir ci-dessus Psaumes, S. Matthieu). Nous retrouvons ici ce que nous avons rencontré ailleurs : un commentaire mis au nom de Pierre de Laodicée qui n'est autre qu'une chaîne sans lemmes. Dans le *Vat. gr. 1445*, dont nous avons déjà parlé, le prétendu commentaire de Pierre occupe les folios 136-173 de l'ἑρμηνεία Πέτρου Λαοδικείας εἰς τοὺς Δ' εὐαγγελιστάς. Quelques bribes de cette exégèse se rencontrent dans *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 3329 BC.

La quatrième série est de beaucoup la plus riche. Il y entre un certain nombre d'extraits de Jean Chrysostome, Cyrille, Apollinaire et Didyme. Le meilleur manuscrit, le plus intéressant du moins, est le *Paris. 209* qui donne à de nombreuses reprises la source des divers fragments. Le reste se compose d'une masse de citations réparties entre une quinzaine d'auteurs parmi lesquels Ammonius est le plus souvent nommé. Cette collection entra, sans grandes modifications, dans des recueils déjà formés. On en retrouve les divers éléments dans la famille de Cordier (V), laquelle comprenait déjà des extraits attribués à Origène, Cyrille, Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Apollinaire, Didyme, Eusèbe, Basile et Photius, pour une grande partie, communs aux chaînes romaines. Cette nouvelle série de fragments était destinée à un grand succès; elle rentra, telle quelle pour ainsi dire, dans deux collections déjà amorcées : le type de Cramer et le prétendu commentaire de Pierre de Laodicée.

La famille I des chaînes sur saint Jean (Cramer) se compose, on l'a remarqué, de diverses couches d'éléments superposés; il y a d'abord le fonds chrysostomien par demandes et réponses, puis divers extraits tirés vraisemblablement de Cordier. La troisième couche est, elle aussi, très facile à déterminer : les manuscrits de la famille I ont, en effet, incorporé aux deux séries déjà mélangées, la collection de scolies que nous signalons et cela, indépendamment du type de Cordier, puisqu'ils possèdent dans ce troisième moment de leur formation des éléments étrangers à Cordier.

Autour du prétendu commentaire de l'hypothétique

Pierre de Laodicée, s'est formée une chaîne dont les apports sont aisés à déterminer. Qu'on prenne par exemple des manuscrits comprenant seulement le pseudo-Pierre (*Vat. gr. 358, Coislin 20, Vat. gr. 1445*) et qu'on les mette à côté des chaînes qui s'y rattachent (*Venet. Marc. 28, Mosq. 41, Paris. suppl. gr. 1076* et *Vat. gr. 757*), on trouvera que sur le fonds du pseudo-Pierre, ces chaînes ont bonnement adapté les deuxième et troisième couches de Cordier et de Cramer, c'est-à-dire tout ce qui n'est ni le gros des chaînes romaines ni le commentaire de Chrysostome par demandes et réponses.

Il nous faut dire un mot du *Barb. gr. 562* (xe s.); là encore on distingue deux étapes bien nettes dans la formation d'une chaîne. Le premier travail avait consisté tout simplement à reproduire le commentaire de Chrysostome par demandes et réponses; pour corser sa copie, le caténiste ne se mit pas en frais; parmi les fragments de Chrysostome ainsi arrangés, il se contenta d'intercaler des fragments de Photius.

Ce manuscrit a un autre intérêt. A le comparer d'un bout à l'autre avec Cramer, les deux ayant un fonds commun, il permet un contrôle excellent des attributions faites par la chaîne imprimée à tel ou tel auteur. Bien souvent, en effet, les lemmes de Cramer sont faux ou viennent à une mauvaise place, en sorte qu'il est difficile de distinguer le lieu exact où se soudent les fragments, et l'ampleur qu'il faut donner à ces citations ajoutées au fonds chrysostomien par demandes et réponses.

De tout cela, il semble qu'il soit possible de conclure à une réduction des familles de chaînes sur le IVe évangile. Mettons à part, si l'on veut bien, deux blocs bien caractérisés et faciles à séparer du reste. Ces deux assises très nettes, aux contours très saillants sont : 1° le commentaire de Chrysostome par demandes et réponses; 2° le pseudo-Pierre de Laodicée qu'il faudra disséquer en s'inspirant du travail analogue fait par G. Heinrici sur saint Matthieu (voir ci-dessus, col. 1165).

Que reste-t-il ensuite? En premier lieu des adaptations du commentaire de Chrysostome, Cyrille et Origène. En second lieu, des fragments anonymes, puis des scolies mises au nom d'Apollinaire, Didyme, Théodore de Mopsueste contenues dans les chaînes romaines et reprises en partie par la famille de Cordier, enfin tous les extraits ajoutés aux fonds de Cordier, de Cramer et du pseudo-Pierre, extraits qui appartiennent à une vingtaine d'auteurs depuis Polycrate d'Éphèse jusqu'à Photius.

Nous ne pouvons parler que de façon assez sommaire de la chaîne de Nicétas. Le seul manuscrit que nous ayons consulté (le *Vat. gr. 1996*) est très incomplet puisqu'il n'embrasse que Jean, VI, 16 à XI, 57. Les auteurs le plus fréquemment cités sont Jean Chrysostome et saint Cyrille. Cf. : *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean, Revue bibliq.*, 1927 p. 199-200.

Nous devons enfin dire quelques mots d'un manuscrit qu'on trouve rangé à tort par Karo-Lietzmann dans la famille v (Cordier). Il s'agit du *Vallicell. E. 40.* Jusqu'au c. IX, le texte de la chaîne ressemble, en effet, aux témoins de cette famille v, mais à partir de cet endroit, il fait bande à part. Deux auteurs forment désormais la trame de la chaîne, Théodore d'Héraclée et Théodore de Mopsueste; il n'y a peut-être pas une douzaine de versets qui ne soient commentés par eux. Disons d'ailleurs, dès maintenant, qu'en ce qui concerne l'évêque de Mopsueste, son commentaire est largement résumé et arrangé. Les autres auteurs rencontrés sont Amphiloque, André de Crète et saint Jean Chrysostome.

II. AUTEURS CITÉS. — *Polycrate d'Éphèse.* — On trouve dans le *Laurentianus VI, 33*, fol. 57, le lemme suivant : Πολυκράτους διαδόχ ἐπισκόπ ἐφέσου ἐκ τῆς ἐπιστολ. πρὸς βίκτορα τὸν διάδοχ ἀρχιεπισκοπ Ῥώμης. Le feuillet est très abîmé et la lecture peu facile; on y peut reconnaître, cependant, le passage de Polycrate sur le supplice enduré par saint Jean (Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, 3).

Clément d'Alexandrie. — La seule chaîne qui contienne des fragments de Clément est celle de Nicétas. On a dit plus haut que le manuscrit du Vatican (*1996*) était incomplet; les deux scolies qu'il donne précédées du nom de Clément appartiennent, la première, fol. 28 v° (sur VI, 57) au *Pédagogue*, I, 38 et I, 47, la seconde (sur X, 7) au *Protreptique*, II, 10. Peut-être faut-il mettre également au nom de Clément un extrait τῆς κλημ. (*sic*) donné, fol. 182 v°, sur X, 10.

Origène. — Le grand exégète avait longuement commenté saint Jean. De ce commentaire, en trente-deux livres vraisemblablement, il ne reste que des morceaux plus ou moins étendus dont le dernier ne dépasse pas Jean XIII, 2-3. Pour remédier aux lacunes de la tradition directe, plusieurs essais ont été tentés.

Le premier est dû à Bratke qui recueillit les fragments contenus dans la chaîne de Nicétas (*Die vornicänischen Kirchenväter in der ungedruckten Katen. des Nicetas zum Evangelium Johannis* dans *Theolog. Stud. u. Kritiken*, 1895, p. 361-372). L'année suivante, Brooke dépouillait les chaînes « romaines » (*Vat. 758, Marc. 27, Reg. 9*) et Cordier pour en extraire et annexer à son édition du commentaire tous les fragments précédés du lemme Origène (*The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, t. II, Cambridge, 1896, p. 211-311). Le dernier éditeur du commentaire d'Origène, M. Preuschen, *Der Iohannes kommentar*... p. 483-562, reprit sans trop les contrôler les fragments donnés par Brooke et en ajouta (*op. cit.*, p. 564-574) quelques-uns tirés du *Monac. gr. 208.*

A quel ouvrage d'Origène appartiennent les fragments des chaînes? Certains sont tirés du commentaire, il n'y a pas de doute à ce sujet; d'autres pourraient revenir au livre d'*Excerpta in quasdam partes Iohannis*, dont parle saint Jérôme (*Epist.*, XXXIII, 4, édit. Hilberg, t. I, p. 256); c'est dire que la plus grande partie d'entre eux est difficile à distribuer. Prenons d'abord la première série, celle qui vient des chaînes romaines et de Cordier (*fragm.*, I-CV) commune à Brooke et à Preuschen. A la lire, on éprouve quelque surprise. C'est d'abord, quand la scolie a chance de se rencontrer avec un texte de la tradition directe, la liberté prise par le caténiste avec l'auteur : il faut parcourir quelquefois dix pages du commentaire pour retrouver la suite des dix ou quinze lignes de l'extrait des chaînes. C'est ensuite le peu de rapport qui existe entre la pensée du commentaire et celle du fragment qui se donne comme venant d'Origène : l'explication allégorique a disparu, Origène parle le langage d'Antioche. Pour un certain nombre d'extraits publiés par les deux éditeurs, la dissonance des textes est facile à expliquer. Trompés par les lemmes, Brooke et Preuschen ont publié sous le nom d'Origène des extraits de Théodore de Mopsueste. Voici les fragments qui reviennent à Théodore : 1. sur Jean III, 19 : Brooke, p. 256, 23-257, 5; Preuschen, p. 517, 12-19 = *P. G.*, t. LXVI, col. 741 B 7-CI d'après Cordier. 2. sur Jean, V, 2 (la piscine probatique) : Brooke, p. 273, 18-274, 25; Preuschen, p. 532, 25-533, 24. 3. sur Jean, IX, 6 : Brooke, p. 276, 20-27; Preuschen, p. 535, 3-10. 4. sur Jean, XIII, 21 : Brooke, p. 305, 11-17. Cf. Preuschen, p. 559, note. 5. sur Jean, XIV, 3 : Brooke, p. 308, 1-18; Preuschen, p. 560-561.

Dans les fragments du *Monac. 208*, M. E. Preuschen a de même imprimé sous le nom d'Origène plusieurs phrases théodoriennes. Sur tous ces *Scholia*, cf. notre article *Rev. bibliq.*, 1927, p. 203-207.

L'examen des fragments d'Origène réserve un autre

étonnement; ce n'est pas seulement par de faux lemmes qu'ont été trompés Brooke et Preuschen ou par le désir de trouver des morceaux d'Origène, sans contrôler quelle source les amenait, mais par des sigles de copistes. Il y a deux lettres qu'on trouve souvent liées ensemble dans les mss. grecs, l'ω et le Ρ. Pour faire de cette abréviation ωΡ, qui n'est autre chose qu'un *nota bene* du copiste ou du lecteur, le sigle qui désigne Origène, il n'y a pas grand'chose à modifier. Mais il y a un autre sigle qui se rapproche étrangement des deux précédents, déjà si voisins : c'est celui qui désigne *Photius*. Rarement, les scribes écrivent de façon très distincte les lettres ΦΩΤ; le plus souvent on a une élégante combinaison du Φ et de l'Ω qui risque de tromper le lecteur non méfiant ou avide d'inédit, comme elle a trompé Brooke et Preuschen. Ils ont imprimé, en effet, sur Jean, IV, 12 sq. et XII, 46 (fr. LIV et XCIV) deux textes qui reviennent au fameux patriarche (= *P. G.*, t. CI, col. 476 D-477 B 6).

Denys. — La chaîne de Nicétas nous offre encore deux fragments, l'un au fol. 27 v° (sur Jean VI, 57) avec le lemme Διονυσίου, l'autre fol. 78 (sur Jean VIII, 12) précédé du nom de Denys d'Alexandrie. Cf. Feltoe, p. 186.

. *Jules de Rome.* — Un premier fragment est contenu dans le *Paris. gr. 209* (sur Jean, I, 14) : Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης ἐκ τοῦ λόγου τοῦ ἐπιγεγραμμένου πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου. Il correspond à *P. L.*, t. VIII, col. 877 C 3-D 1; un second, Ἰουλίου ἐπισκόπ. Ῥώμης, qu'on retrouve dans Cordier, p. 409 (sur Jean XVII, 4-5) est tiré de la lettre περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα = *P. L.*, t. VIII, col. 874 A 6-B 6.

Eusèbe. — Eusèbe patronne plusieurs citations dans les chaînes de saint Jean. La première qu'on rencontre (Cordier, p. 80) est relative à Jean, II, 22. Cordier, p. 436 (sur Jean, XIX, 13-17) donne un extrait de Sévère, qu'on retrouve également dans Cramer, p. 389, avec l'indication de la source, Σευήρου ἐκ τῆς πρὸς Θωμᾶν Γερμανικίας ἐπίσκοπον. où Sévère rapporte l'opinion exprimée par Eusèbe ἐν ταῖς πρὸς Μαρῖνον. Cf. Brooks, *A collection of letters of Severus...* dans *Patr. Or.*, t. XIV, p. 268 [438]. Le texte de Cordiera été réimprimé, *P. G.*, t. XXII, col. 1009 A-C.

Sur Jean, XX, 3-7, les chaînes romaines citent un long passage d'Eusèbe. La première partie de cette citation correspond à *P. G.*, t. XXII, col. 984 A-C4, *Eusebii Cæsariensis supplementa quæstionum ad Marinum... ex Nicetæ catena in Lucam*; la seconde partie se retrouve dans *P. G.*, col. 989 B-C 8.

Cordier, p. 449-450, donne un texte qui concorde avec la *Quæstio III ad Marinum* (*P. G.*, t. XXII, col. 948-949). Enfin sur ces mêmes versets du c. XX de saint Jean, Cordier (p. 450-451) donne une citation qui égale à peu près le contenu de *P. G.*, col. 984-985.

Eusèbe d'Émèse. — On ne voit pas quelles raisons ont pu déterminer l'éditeur de la Patrologie à imprimer sous le nom d'Eusèbe d'Émèse trois fragments qu'il tirait de Cordier où ils étaient mis correctement au compte d'Eusèbe (de Césarée). Le premier de ces fragments, sur Jean XX, 1-2 (Cordier, p. 448-449) reproduit presque mot à mot la *Quæstio II ad Marinum* (*P. G.*, t. XXII, col. 941-944); le second (Cordier, p. 450-451), égale à peu près le contenu de *P. G.*, col. 984-985; le troisième sur Jean XX, 19-20, tiré de Cordier, p. 457, correspond à un passage des *Suppl. Quæst. ad Marinum* (*P. G.*, col. 1004 A-D).

Théodore d'Héraclée. — C'est un des noms qui reviennent le plus souvent dans les chaînes de saint Jean. Reproduire tous les passages qui suivent son nom souvent abrégé en Ἡρα serait trop long (cf. l'index de Cramer, p. 453). Notons seulement que les extraits qu'il patronne appartiennent souvent à d'autres auteurs. Le manuscrit le plus chargé de ces extraits est le *Vallicell. gr. E. 40*, où, à partir du c. IX, Théodore d'Héraclée alterne avec Théodore de Mopsueste. Quand on aura dégagé les fragments sûrement inauthentiques, il sera possible de reconstituer, dans une forte proportion, l'œuvre de l'Héracléen sur saint Jean, c'est-à-dire une partie importante de l'œuvre exégétique de ce Père, si l'on en croit saint Jérôme *De viris ill.*, 90. Sur les extraits que donne Cordier, on peut consulter Richard Simon, *Hist. critique*, t. III, c. XXXI, p. 437-443.

Athanase. — Une première citation mise au nom d'Athanase par les chaînes romaines sur Jean XIX, 6, appartient en réalité à Chrysostome (*P. G.*, t. LIX, col. 459-460). Une seconde sur Jean XXI, 13, est recouverte en partie dans Cordier, p. 469, par un texte attribué à Théodore d'Héraclée. Une troisième se trouve dans le *Paris. 209*, fol. 302-v°, 303, sur Jean XXI, 19-20. D'autres extraits ont trouvé place dans Cordier, p. 17, sur I, 1; p. 219, sur VII, 39.

La chaîne de Nicétas est beaucoup plus riche en extraits de ce Père. Le *Vatic. gr. 1996* donne le lemme Ἀθ(ανασίου) aux folios 7 v° (VI, 27), 34 v° (VI, 63), 69 v°-70 (VII, 39 = Cordier, p. 219), 85-85 v° (VIII, 18), 120-120 v° (VIII, 42-47), 149 v° (IX, 6), 155 (IX, 24), 206 v° (X, 29), 208 v° (X, 30), 209 v°-210 (X, 33) 213 (X,34-37).

Didyme. — On trouve au t. XXXIX de Migne, col. 1645-1653, une partie des fragments contenus dans les chaînes sous le nom de Didyme. Le card. Mai (*Nov. Patr., bibl.*, t. IV, 2, p. 147), de qui on a pris cette collection de scolies n'a pas épuisé le contenu des manuscrits qu'il dépouillait (chaînes romaines).

Voici la liste des autres fragments trouvés sous le sigle de Didyme; quelques-uns restent douteux, d'autres sont à restituer à leurs vrais auteurs : III, 13 = Cordier, 94; III, 36 = Cord. 115; IV, 24 = *P. G.*, col. 1645 B2-C4 (Cordier, 131); V, 19 (cf. Cordier, 154); V, 23 = Cordier, 156; V, 29 = *P. G.*, col. 1645 C11-1648 A4; VI, 25 : *P. G.*, col. 1648 AC = Chrysostome, *op. cit.*, col. 246 β' — 247, 20 [Cordier, 159 donne un texte différent]; VI, 26 : *P. G.*, col. 1649-1650 = Chrysostome, col. 247-250, résumé d'ailleurs; VI, 45-47 = Cordier, 189, Cramer, 252; VI, 59 = Cordier, 196, Cramer, 255-256; [cf. *P. G.*, col. 1649 C]; VIII, 51 [dans *Vat. 758*, fol. 160 ΔιοΔ] = *P. G.*, col. 1649 D1-1652 A5; VIII, 56 = *P. G.*, col. 1562 A 7-14, Cordier, p. 243, Apollinaire; IX, 41 = *P. G.*, col. 1652 B3-12; X, 7, = Cordier, 265, cf. Cramer, 300; dans les chaînes romaines, ce texte est mis au nom de Cyrille; X, 29 (*inédit*); XIV, 27 = *P. G.*, col. 1652 B15-1653 A15; XVII, 1-4 = *P. G.*, col. 1653 B3-C9, cf. Cordier, 406; XVII, 4-5 = Cordier, 408; XX, 6, Mai a noté dans le *Reg. gr. 9*, fol. 188 v°, que ce texte devait revenir à Isidore de Péluse (ainsi que l'avait fait une première main dont le lemme fut corrigé en ΔιΔ) : *cf. Pelusiota, ep. 114, l. I. A. M* (= *P. G.*, t. LXXVIII, col. 257-260).

Basile de Césarée. — Un seul fragment de Basile est donné par les chaînes romaines, relatif au premier verset de l'évangile; on en rapprochera Cordier, p. 4, qui sur le début de l'évangile donne (p. 13 et 14), deux autres extraits de ce même Père. De plus Cordier a imprimé p. 295, un autre passage de Basile qu'on retrouve dans Cramer, p. 319 (sur Jean XI, 43-46).

Nicétas a puisé beaucoup plus largement dans l'œuvre de l'évêque de Césarée. Après Cyrille et Chrysostome, il est l'auteur le plus fréquemment cité (30 citations de Jean VI, 20-XI, 57).

Grégoire de Nazianze. — Une citation relative à Jean XIV, 30-31, se trouve dans Cordier, p. 375 et dans Cramer, p. 353. La chaîne de Nicétas (*Vat. gr. 1996*) cite Grégoire le Théologien sur les passages

suivants : fol. 15 v° (VI, 38-40), 25 v°-26 (VI, 53-56), 45 (VII, 17), 77 v° (VIII, 13), 113 (VIII, 39*b*-41*a*), 208 (X, 30), 229 (XI, 25-27).

Césaire. — La chaîne de Cramer cite, p. 370, un fragment de Césaire qui se rapporte à Jean, XVII, 3.

Grégoire de Nysse. — Une seule citation dans Cordier, p. 444 (Jean, XIX, 31-37). La chaîne de Nicétas, telle que nous la présente le *Vat. gr. 1996*, est beaucoup plus riche; elle donne le nom de Grégoire de Nysse aux folios 27 (VI, 57), 63 v° (VII, 37), 101 v° (VIII, 30), 112 v°-113 (VIII, 39*b*-41*a*), 119 v° (VIII, 42-47), 179 v° (X, 9), 194 (X, 17), 222-222 v° (XI, 11).

Apollinaire. — Il semble, en dépit du silence de saint Jérôme, qu'Apollinaire ait écrit un commentaire du IVe évangile. Même quand on aura rendu à leurs véritables auteurs bon nombre de fragments qu'il patronne indûment dans les chaînes du IVe évangile (cf. ci-dessous Théodore de Mopsueste, col. 1201) il restera une cinquantaine d'extraits qui semblent lui appartenir en propre; ils se répartissent d'un bout à l'autre du texte évangélique. Ces extraits proviennent d'une source unique, utilisée par les chaînes romaines et par Cordier, chacun faisant son choix, mais les deux se rencontrant souvent pour donner le même texte, ceux que donne Cramer devant être considérés comme un choix opéré parmi ces derniers. Beaucoup sont inédits: il est vraisemblable que M. Lietzmann les comprendra dans le plan de son édition des textes exégétiques d'Apollinaire.

Amphiloque. — Un extrait sous son nom est donné par Cordier, p. 96 (sur Jean, III, 5). D'autres se trouvent dans le *Vallicell. E. 40.* Il pourrait se faire que ce soient les reliques du commentaire perdu sur saint Jean, ou du moins d'une explication de certains passages du IVe évangile. C'est peut-être d'un ouvrage de ce genre que proviennent les interprétations de Jean, V, 19, 24; XIV, 4 et 28 qu'on rencontre à plusieurs reprises dans les controverses christologiques.

Théodore de Mopsueste. — C'est l'un des rares exégètes qui se soient attaqués à l'explication suivie de saint Jean. On n'en connaissait jusqu'à ces dernières années que quelques citations données par Facundus d'Hermiane et le second concile de Constantinople (*P. G.*, t. LXVI, col. 731, 738, 783), auxquelles s'ajoutaient des fragments de chaînes tirés de Cordier, de Cramer ou, enfin, du *Reg. gr. 9* (Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. VII, 1, p. 396-407). Toute cette cueillette a été groupée dans *P. G.*, t. LXVI, col. 727-786. Depuis ce temps-là, on a retrouvé plusieurs manuscrits syriaques donnant le commentaire de Théodore. Le texte de l'un d'entre eux a été publié par M. Chabot en 1897, mais la traduction promise n'est pas encore donnée au public. Cette lacune va, tout prochainement être comblée, par le P. Vosté à qui nous devons une étude relative au commentaire *de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de saint Jean d'après la version syriaque*, dans *Rev. bibliq.*, 1923, p. 522-551. Théodore aviat dédié son ouvrage à Porphyrios (Vosté, *op. cit.*, p. 548, donne le texte de la dédicace et de la préface).

Venons maintenant aux fragments grecs. Ceux qu'on trouve rassemblés dans Migne ne méritent guère confiance. Un tiers environ est à retrancher ; la plupart du temps, c'est un texte de Chrysostome tronqué, arrangé qui a été édité au compte de Théodore (une fois même on a cru bon de souligner le nestorianisme latent du saint évêque! sur Jean, II, 3; *P. G.*, col. 738); le reste des extraits non théodoriens, une très faible part se répartit entre Cyrille et Apollinaire; d'autres passages, enfin, ne peuvent encore être identifiés. Cf. notre article de la *Revue biblique*, 1927, sur les fragments non théodoriens qu'on trouve dans Migne (col. 210-212). Par contre, on trouve sous de faux noms, des reliques de l'exégèse théodorienne. Nous avons dit que Brooke et Preuschen en avaient édité sous le nom d'Origène. D'autres sont mises, par les chaînes, au compte de Chrysostome, de Cyrille, d'Apollinaire, de Théodore d'Héraclée, d'Ammonius, sous l'anonymat enfin. Nous avons indiqué dans l'article déjà cité, quelques fragments imprimés sous ces divers noms qui doivent être restitués à Théodore. Les manuscrits ont donné une large moisson de nouveaux textes grecs du commentaire de Théodore et permis de sérieuses corrections aux fragments authentiques publiés jusqu'à ce jour. Tout ce matériel viendra à sa place dans l'édition prochaine du commentaire de Théodore sur saint Jean.

Macaire. — La chaîne incomplète de Nicétas (*Vat. gr. 1996*) donne sous le nom de Macaire plusieurs citations : fol. 6 v° (Jean, VI, 27), 33-33 v° (VI, 63), 123 v° (VIII, 51), 182 v° (X, 10).

Nil. — Le même manuscrit donne deux extraits de saint Nil, fol. 33 et 39 (Jean, VI, 63 et 71).

Épiphane. — Cordier cite Épiphane, p. 462 (Jean XX, 26-29). Sur le premier verset de ce même chapitre, Combefis a publié d'après une chaîne du card. Mazarin (*In Exodum*, XVI, 20) un extrait précédé des mots Ἐπιφανίου εἰς τὸν κατὰ Ἰωάννην (*Bibliothecæ Græcorum Patrum Auctuarium novissimum*..., Paris, MDCLXXII, p. 300).

Théophile d'Alexandrie. — Le *Paris. 209*, fol. 156-156 v°, donne un fragment de Théophile; il commente Jean, IX, 3.

Antiochus de Ptolemaïs. — Une scolie sur Jean, XIX, 31-37, éditée par Cordier, p. 444-445 (= Cramer 395-396) sous le nom d'Antiochus a quelquefois été attribuée à saint Jean Chrysostome (édit. Savile, t. V, p. 652-653). Le *Paris. 209*, fol. 310-310 v°, hésite sur l'auteur (Antiochus ou Chrysostome), mais donne la source : ἐκ τοῦ καὶ ἀπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκτασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ. Cet ouvrage est d'Antiochus; on en trouve d'autres extraits dans les florilèges dogmatiques. Cf. Haidacher, *Zeitschrift. f. kath. Theol.*, t. XXXII, 1908, p. 409.

Jean Chrysostome. — C'est l'auteur qu'ont le plus exploité les scoliastes du IVe évangile. La tradition directe de son commentaire (*P. G.*, t. LIX-LX) est solidement établie et les chaînes n'y apporteront aucune amélioration. Ce commentaire a été traité de diverses façons par les scoliastes. Largement abrégé, ou mieux réduit en *excerpta*, il est un des éléments de base dans Cordier et les chaînes romaines. Résumé par demandes et réponses, il fait le fonds de Cramer et du *Barb. 562* : de là proviennent les *Scholia vetera*. Enfin, une grande partie du pseudo-Pierre de Laodicée n'est autre chose que du Chrysostome démarqué ou mis en petits morceaux.

Cyrille d'Alexandrie. — Il faut distinguer dans l'exégèse de saint Jean mise à son compte, deux parties très distinctes. La première partie comprend les livres qui nous sont parvenus par la tradition directe, c'est-à-dire les livres I-VI (Jean, I, 1-X, 17) et IX-XII (Jean, XII, 49-XXI, 25). Les livres VII et VIII sont représentés seulement par des fragments tirés des diverses familles de chaînes. Quand Aubert fit paraître son édition du commentaire, il combla le vide de la tradition directe par des extraits que présentait une chaîne appartenant à de Harlay; ce manuscrit existe encore aujourd'hui, c'est le *Paris. suppl. gr. 159*, soit un exemplaire de la chaîne de Nicétas (*Sancti Patris nostri Cyrilli Alexandriæ archiepiscopi opera*, t. IV, Paris, 1638, les fragments des livres VII et VIII occupent les pages 660-713; ils ont été reproduits dans *P. G.*, t. LXXIV, col. 9-104).

Pusey, dans son édition du même commentaire compléta les recherches d'Aubert. Les extraits des

chaînes rassemblés au t. II de son ouvrage (p. 243-342) sont tirés de manuscrits appartenant à 4 familles différentes : I *(Paris. 187)*, II *(Mosq. 41)*, IV *(Nicétas)*, V *(Mosq. 119, Athos Dion. 71, Oxon. bibl. cathedr. cod. Wakii, Barocc. 225)*. Par contre, les chaînes romaines n'ont pas été consultées; seuls quelques fragments publiés par Mai, *Nova Patr. Bibl.*, t. III, p. 134-136, et reproduits dans Migne avec quelques morceaux du *Vat. 1610* (chaîne de Macaire Chrysocéphale) se retrouvent dans les notes de Pusey.

Tous les passages mis par les chaînes romaines sous le nom de Cyrille ne sont pas authentiques. Théodore de Mopsueste, y retrouve un peu de son bien. Le travail le plus intéressant consisterait à examiner la valeur des différents manuscrits en regard de la tradition directe : de là on pourrait déterminer la valeur relative et l'emploi possible de tous ces fragments d'origine si diverse, en attendant qu'une heureuse découverte nous mette en main les livres VII et VIII aujourd'hui disparus.

Nicétas semble être le témoin le plus sûr, mais il ne se croit pas obligé de puiser uniquement aux commentaires sur l'évangile de saint Jean. Cette liberté, d'ailleurs, ne lui est pas particulière. Nous en retrouvons trois exemples dans le *Paris. 209* : 1° sur Jean, XX, 15-18, ἐκ τῶν κατὰ Ἰουλιανοῦ = Cramer, p. 402; 2° sur Jean, XXI, 1-6 ἐκ γ' τευχοῦς τῶν κατὰ δυσσεβοῦς Ἰουλιανοῦ ; 3° sur Jean, XXI, 20-25, même référence.

Isidore de Péluse. — C'est seulement dans le type de Cordier (citations qu'on retrouve en partie dans Cramer) et dans Nicétas qu'Isidore est nommé. Une quinzaine d'extraits se rencontrent de Jean, II, 11 à XXI, 20-25.

Proclus. — On trouve dans Cordier, p. 31, une scolie précédée de son nom (sur Jean, I, 14).

Théodoret. — Son nom précède dans le *Paris. 209* fol. 159, un fragment sur Jean, IX, 8-14, qu'on trouve dans Cordier, p. 251, attribué à Théodore d'Héraclée; le sigle qui le désigne ordinairement se lit dans le *Vat. gr. 1996*, fol. 197 v°, sur Jean, X, 18. Est-ce lui encore que le même manuscrit désigne fol. 174-174 v° (X, 3) et 176 v° (X, 7)?

Hésychius. — Le petit traité d'Hésychius relatif à la divergence apparente entre Marc et Jean sur l'heure de la crucifixion faisait partie de la collection qui comprenait le commentaire de saint Jean Chrysostome par demandes et réponses. On le trouve dans Cramer, p. 389-390, dans le *Barb. 562* et quelquefois à part. Le texte qu'on trouve dans *P. G.*, t. XCIII, col. 1429-1432 (*difficultas 46*) est beaucoup moins long.

Sévère d'Antioche. — Sévère n'était point cité par les chaînes romaines. C'est seulement dans la collection qui s'ajoute au fonds de Cordier, de Cramer et du pseudo-Pierre que le fameux patriarche est cité. Toutes les citations de Cramer se retrouvent dans Cordier. La plus grande partie de celles que donne Cordier sont précédées dans le *Paris. 209*, de l'indication de la source qui les a fournies. Empruntées aux lettres et aux discours de Sévère, à ses ouvrages de polémique, ces citations, au nombre de 40, devront être soigneusement recueillies et rapprochées de l'œuvre sévérienne parvenue jusqu'à nous soit directement, soit par traductions.

Ammonius. — Le nom d'Ammonius est fréquent dans les chaînes. Celles du IVe évangile, à l'exception des chaînes romaines et de Nicétas, le citent très fréquemment. On a dit plus haut, comment la confusion des lemmes tant dans Cordier que dans Cramer a produit, à de fréquentes reprises, la confusion des textes. Celui qui voudrait faire une étude de l'exégèse d'Ammonius sur le IVe évangile, devrait d'abord expulser des colonnes de la Patrologie où l'on a bloqué (t. LXXXV, col. 1391-1524) les données de Cordier et de Cramer, tout ce qui revient à Théodore de Mopsueste, à Chrysostome et à d'autres. Ce premier travail opéré, il restera à Ammonius au moins une centaine d'extraits.

Quel est cet Ammonius, souvent appelé dans les chaînes Ammonius prêtre? Il ne faut pas songer à l'Ammonius du IIIe siècle, quoi qu'ait pu en croire M. Faulhaber *(Die Prophetenkatenen*, p. 187). M. Bardenhewer a justement remarqué que plusieurs traits des scolies d'Ammonius nous reportent après la moitié du Ve siècle, puisqu'on trouve dans ces textes des allusions aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Il a noté, de plus, la ressemblance qu'il y avait entre un des extraits mis au nom d'Ammonius et un passage qui se réclame de Sévère *(Geschichte d. alt. Lit.*, t. IV, p. 85-86. Cf. Zahn, *Der Exeget Ammonius und die andere Ammonii*, dans *Zeitschrift. für Kirchengesch.*, t. XXXVIII, 1920, p. 1-22; 311-336.

Il faut voir en lui, à notre avis, cet Ammonius ὁ περὶ πάντα πολυπειρότατος τῶν ἐξηγητῶν dont parle Anastase, l'adversaire de Julien d'Halicarnasse. Une étude attentive de son héritage exégétique réel, aboutira, vraisemblablement, à montrer combien il se rapproche de Cyrille d'Alexandrie et de Sévère. Un lemme du *Paris. 209*, fol. 333, donnerait peut-être la clef de l'énigme. Ce lemme : Ἀμμονιου ἐκ τῶν τοῦ πατριαρχ. Σευήρου sur Jean, XX, 21-3, précède la citation Ἀμμωνίου donnée par Cordier, p. 459.

Euloge d'Alexandrie. — Le *Vat. 756* donne un fragment d'Euloge sur Jean, XXI, 16 : *Simon, amas me?* Cf. *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 2961.

Maxime. — Les chaînes romaines le nomment deux fois sur Jean, VI, 9 et sur VII, 1. Le *Vat. gr. 1996* nous montre que Nicétas puisait largement dans son œuvre. On relève en effet les citations suivantes : fol. 4 v° (VI, 27); 12-12 v° (VI, 32-34); 28 (VI, 57); 77 v° (VIII, 12); 182 v° (X, 10); 189 (X, 14-15); 208 (X, 30); 213 v° (X, 34-37); 228 v°-229 (XI, 25-27).

Anastase d'Antioche. — Une citation donnée par Cramer, p. 410-411, se rapporte à Jean, XXI, 20; le *Laur. VI, 33*, fol. 257, met également sous son nom le fragment de Cramer qui suit celui-ci.

André de Crète. — Le *Vat. gr. 1996* le cite à plusieurs reprises : fol. 221 v° (XI, 9-10); 231 v° (XI, 33); 235 v° (XI, 41-42); 238 (XI, 43-44).

Jean Damascène. — C'est à Nicétas que nous devons des extraits de ce docteur. Le *Vat. 1996* offre les suivants : fol. 23 v°, 25 (sur Jean, VI, 53-56) ; 48 (sur Jean, XVII, 22-24), 236 (sur Jean, XI, 4-12).

Photius. — Il a été déjà question, à deux reprises, de Photius. Le commentaire de Photius, avons-nous dit, n'embrasse pas tous les versets du IVe évangile, mais seulement une forte proportion d'entre eux. Cet ouvrage nous est parvenu dans un ms. du X-XIe siècle, le *Barb. gr. 562* (fol. 125-246 v°) où on lui a fait une place à travers le commentaire de Jean Chrysostome réduit en demandes et réponses. Au fol. 246 v°, on lit ces mots : τέ(λος) τοῦ κατὰ Ἰωάν(νην) εὐαγγε(λίου) ⁘ ἑρμ(ηνεία) τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμ(ῶν) Ἰω(άννου) τοῦ χρ(υσοστόμου) καὶ Φωτίου πατριάρχου.

Le plus souvent cette dénomination πατριάρχου accompagne les lemmes. Nous avons dit également plus haut comment le sigle qui désigne Photius donnait prise à la fantaisie des scribes et comment, trompés par lui, des savants de grosse réputation avaient publié sous le nom d'*Origène* des textes qui reviennent à Photius.

Les textes imprimés dans *P. G.*, t. CI, col. 1232-3, viennent, les deux premiers (sur Jean, IV, 3 et IV, 20) de Cordier, le troisième (XVII, 13) de Cramer. Les

chaînes romaines en ajoutent quelques autres : sur Jean, IV, 12 (première partie publiée par Brooke et Preuschen au compte d'Origène, fragm. LIV) ; IV, 22; V, 31; VIII, 46; XII, 46 (Brooke et Preuschen, fragm., XCIV); XX, 13. Une étude complète de tous ces morceaux comportera la comparaison des fragments parallèles et la confrontation de ces fragments avec le reste de l'œuvre exégétique de Photius et avec les *Quæstiones ad Amphilochium*.

XI. LES CHAÎNES SUR LES ACTES DES APOTRES. — *I. VUE D'ENSEMBLE.* — On a imprimé jusqu'à ce jour plusieurs chaînes sur les Actes. La première en date est celle que Donat de Vérone publiait sous le titre suivant : Ἐξηγήσεις παλαιαὶ καὶ λίαν ὠφέλιμοι βραχυλογίαν τε καὶ σαφήνειαν τοῦ λόγου ἔχουσαι θαυμαστὴν ἐκ διαφόρων τῶν ἁγιῶν πατέρων ὑπομνημάτων ὑπὸ Οἰκουμενίου καὶ Ἀρέθα συλλεχθεῖσαι εἰς τὰς τῆς νέας διαθήκης πραγματείας τάσδε. Τοῦ μὲν Οἰκουμενίου εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων εἰς τὰς καθολικὰς λεγόμενας ἐπιστολὰς εἰς τὰς Παύλου πάσας. Τοῦ δὲ Ἀρέθα εἰς την Ἰωάννου Ἀποκάλυψιν, Veronæ, MDXXXII. — A la page 1, l'éditeur faisait précéder le texte sacré et le commentaire des mots suivants : ἐξήγησις τῶν παλαὶ ἁγίων ἄνδρων ὑπὸ Ἀνωνύμου ἢ καὶ ὑπὸ Οἰκουμενίου ἐκ διαφόρων ὑπομνημάτων συλλεχθεῖσάτε καὶ ἀκριβωθεῖσα εἰς σύνοψιν εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων. La chaîne des Actes occupe les pages 1-110; elle fut réimprimée en 1562. Une traduction latine due à Jean Hentenius fut publiée à Paris en 1547. Une édition gréco-latine *interprete Ioanne Hentenio, Emendatore et Prælectore huius editionis Fid. Morello*, vit le jour à Paris en 1631; c'est elle qui a été reproduite dans *P. G.*, t. CXVIII, col. 43-308. Le texte grec est celui de Donat, mais le titre a changé au profit d'Œcuménius; il est devenu en effet : Οἰκουμενίου ὑπομνήματα εἰς τὰς νέας Διαθήκης πραγματείας τάς δε κ.τ.λ. Le titre courant n'est pas moins affirmatif : *Œcumenii enarrationes in Acta Apostolorum* (p. 1-188).

Une traduction latine d'une chaîne sur les Actes suivit de quelques années le travail de Donat de Vérone : *Catena explanationum veterum Sanctorum Patrum in Acta Apostolorum et epistolas catholicas, Ioanne Bernardo* FELICIANO *interprete*, Venetiis, MDXLV.

La dernière chaîne publiée occupe le troisième volume des *Catenæ græcorum Patrum in Novum Testamentum* de Cramer (Oxford, 1844). Pour comprendre l'ordre et la valeur de ces différentes chaînes, il nous faut d'abord parler de celle de Cramer. Elle reproduit l'*Oxon. coll. novi 58*, manuscrit du XII[e] siècle dont s'était déjà servi Wolf dans ses *Anecdota græca*, t. III, p. 92-195 et t. IV, p. 1-113; elle est augmentée, p. 245 sq., de quelques lectures empruntées au *Coislin gr. 25*, les deux seuls manuscrits principalement consultés jusqu'à ce jour. La chaîne est signée dans le *Coislin 25* d'un certain André (voir col. 1148).

Les autres manuscrits importants sont le *Barb. gr. 582* (XI[e] s.) et le *Paris. gr. 221*. Il semble qu'il faille y ajouter l'*Athos 129* (S. Pauli 2). Lampros, Βιβλιοθήκη ἁγίου Παύλου, Athènes, 1888, p. 46-47. Cf. Ehrhard-Krumbacher, *op. cit.*, p. 130. D'autres manuscrits sont incomplets, tel le *Reg. gr. 6* (XVI[e] s.), fol. 185-205 v°, qui donne sur II, 14-VII, 59, un texte qui se rapproche de celui de Cramer. Une chose est à noter cependant qui nous fait comprendre comment s'est formée cette collection : le *Reg. 6* donne tous les textes de Chrysostome qu'on trouve dans Cramer et dans le *Barb. 582*, mais, Chrysostome mis à part, les scolies sont très rares : celles qu'il reproduit, cependant, se retrouvent dans Cramer. A notre avis, nous avons là, recopiée par un scribe d'âge postérieur, une première étape de la chaîne. Le *Barb. 582*, que nous avons examiné avec quelque détail, nous apparaît comme une chaîne dont Chrysostome fait la base. Sur ce fonds chrysostomien, viennent se greffer quelques lemmes plus ou moins nombreux; le manuscrit n'est pas semblable à l'*Oxon. 58* reproduit par Cramer.

Quelle que soit l'opinion que l'on ait sur André, — nous avons dit la nôtre (cf. ci-dessus Isaïe, col. 1148) une chose est au-dessus de toute discussion : c'est que les deux autres chaînes imprimées sur les Actes dérivent de celle qui est mise à son nom. Nous dirons, à propos des Épîtres de saint Paul, comment nous apparaît la chaîne ou le commentaire d'Œcumenius sur cette partie du Nouveau Testament. Ici, la question est beaucoup plus simple. Nous devons à la fantaisie d'un éditeur (Morel) et à quelques mots changés dans un titre, le prétendu commentaire d'Œcumenius sur les Actes. Que l'on mette, par exemple, l'un près de l'autre Felicianus, p. 110-114, et l'Œcumenius de *P. G.*, t. CXVIII, col. 161-166 ou encore Felicianus, p. 242-243 et *P. G.*, col. 301 : on constate du premier coup d'œil qu'il s'agit tout simplement de fragments empruntés à André (Cramer, p. 143-148, d'une part, et p. 417-419 d'autre part). Ce qui est donc présenté comme exégèse d'Œcumenius est un abrégé de la chaîne d'André; on a supprimé les lemmes et donné ainsi à la compilation l'allure extérieure d'une exégèse suivie. Richard Simon avait vu assez juste, *Hist. critique*, t. III, c. XXXII, p. 468. « J'ai consulté plusieurs de ces chaînes mss., et je n'ay trouvé au commencement d'aucune le nom d'Œcumenius; on lit seulement dans quelques-unes τοῦ Χρυσοστόμου καὶ ἑτέρων διαφόρων, ce qui semble être le véritable titre, Œcumenius étant seulement un des auteurs qui sont nommés dans ce recueil. » Cette dernière phrase doit être due à une distraction de R. Simon : le nom d'Œcumenius ne se lit à notre connaissance dans aucun manuscrit.

C'est encore une chaîne dont le fonds est tiré de Chrysostome que nous présente le commentaire de Théophylacte (Cologne, 1567, avec traduction de Sifanius. Réimprimé *P. G.*, t. CXXV, col. 495) : ἐκ τῶν ἐξηγητικῶν τοῦ ἁγίου τοῦ Χρυσοστόμου καί τινων ἐκ τῶν Πατέρων εἰς τὰς Πράξεις κατὰ συντομίαν συλλεγεῖσαι παρὰ τοῦ μακαριωτάτου Θεοφυλάκτου Ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας. De fait, on trouve de place en place les noms de Didyme, Sévérien, Cyrille et Sévère.

II. LES AUTEURS CITÉS. — *Josèphe.* — Le premier nom qu'on rencontre est Josèphe (sur Act., XXI, 38 = Cramer, p. 355).

Irénée. — Nous le trouvons cité une première fois (sur Act., I, 16 = Cramer, p. 11); une seconde citation sur Act., II, 16 (= Cramer, p. 31) est précédée dans le *Barb. 582* des mots ἐκ τοῦ κατὰ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκιωνος. Neuf autres fragments, le dernier ne dépassant pas Act., X, 34 (Cramer, p. 185) ont été réunis d'après l'*Oxon. 58* par Grabe, puis par Harvey (t. II, p. 52-63); cf. Pitra, *Anal. sacr.*, t. II, p. 99.

Clément d'Alexandrie. — Κλήμης στρωματέως est cité (Cramer, p. 113, sur Act., VII, 24-25). Le passage est emprunté à *Strom.*, I, 154, édit. Stählin, t. II, 96, 6-8.

Origène. — On le trouve quatre fois cité dans Cramer, p. 82 (IV, 32-34); 105 (VII, 14); 127 (VII, 52); 355 (XXI, 37-38). A ces quelques fragments de l'exégèse d'Origène sur les Actes, il faut joindre un passage conservé par la *Philocalie*, c. 7, relatif à Act., I, 16 (*P. G.*, t. XIV, col. 829-832).

Denys d'Alexandrie. — Un fragment sur Act., V, 4 (Cramer, p. 84) est mis sous le lemme Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας, dans le *Barb. 582*, fol. 52 v° (édit. Feltoe, p. 251).

Didyme. — Les extraits mis au compte de Didyme (rassemblés d'après Cramer dans *P. G.*, t. XXXIX,

col. 1653-1678) sont assez nombreux pour qu'on puisse conclure que nous avons là les derniers restes d'un commentaire aujourd'hui perdu. Une scolie donnée par Cramer (p. 153, sur Act., IX, 7) est ailleurs attribuée à Maxime.

Athanase. — Les fragments précédés du nom d'Athanase ne sont pas très nombreux. Le premier, relatif à Act., V, 4 est sans référence dans Cramer, p. 85; dans le *Barb. 582*, au contraire, le nom d'Athanase est suivi des mots : ἐκ τῆς περὶ Ναυατιανοὺς βίϐλου λόγ. γ'. Le second fragment, relatif au même passage, a la même origine (Cramer, p. 86). Au même ouvrage sont également empruntés l'extrait qui commente Act., XVI, 3 : ἐκ τοῦ πρὸς Ναυατιανοὺς τοὺς ἑαυτοὺς ὀνομάσαντας καθαροὺς βιϐλίου λόγου β' (Cramer, p. 263) et l'extrait qui commente Act., VIII, 3 (Cramer, p. 140), quoique le titre soit un peu différent. D'autres scolies, Cramer, p. 8 (I, 7); 39 (II, 20); 51 (II, 25); 80 (IV, 26); 130 (VII, 59) ne portent aucune indication de source. Enfin quelques lignes anonymes (Cramer, p. 80-81, sur Act., IV, 27-28) sont mises dans le *Barb. 582*, fol. 49 v°, au nom d'Athanase.

Eusèbe de Césarée. — La chaîne de Cramer cite deux fois son *Histoire ecclésiastique*, p. 197 (sur Act., XI, 21-22); p. 211 (sur Act. XII, 21). Trois autres citations ne sont point accompagnées de l'indication de la source : p. 107 (VII,25); 115 (VII, 29); 145 (VIII, 33). Une dernière (Cramer, p. 415, sur Act., XXVIII, 2) est complétée dans le *Barb. 582*, fol. 226 v°, par les mots εἰς τὸν Ἠσαΐαν Cette scolie se retrouve en marge du texte des Actes, dans le *Vat. gr. 2062*, fol. 1-1 v°.

Eusèbe d'Émèse. — On trouve dans *P. G.*, t. LXXXVI, 1, col. 557-560, quelques scolies tirées de Wolf. Elles commentent Act., VII, 20, 21, 31. Il faut y ajouter Cramer, p. 113 (VII, 26); p. 116 (VIII, 32); p. 154 (IX, 8).

Théodore d'Héraclée. — Un seul extrait est mis sous son nom dans Cramer, p. 145 (VIII, 32-33).

Basile. — La chaîne de Cramer donne trois fragments de Basile avec leur référence : p. 36 (II, 20) ἐκ τῆς ἑξαημέρου ὁμιλίας ς'; p. 208 (XII, 15) ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ λγ' ψαλμοῦ; p. 272 (XVI, 18) [ἐκ τοῦ] ῥητοῦ προκειμένου τοῖς ἔθνεσι πρέπει αἴνεσις. Les autres morceaux : p. 129 (VII, 56); 407 (XXVII, 3); 418 (XXVII, 26-27) sont seulement précédés du nom de Basile.

Grégoire de Nazianze. — Une seule scolie est mise à son compte (Cramer, p. 19, sur Act., II, 3). Le *Barb. 582*, fol. 22, lui impute à tort un fragment sur Act., II, 17 qu'on trouve dans Cramer, p. 32 au nom de Chrysostome, à qui il revient en effet (*P. G.*, t. LX, col. 56).

Grégoire de Nysse. — La chaîne de Cramer donne, p. 45 (sur Act. II, 29), un extrait ἐκ τοῦ κατὰ Εὐνομίου.

Apollinaire. — Une seule citation sur Act., I, 17 (Cramer, p. 12).

Théodore de Mopsueste. — Il avait commenté les Actes, *Actus Apostolorum ad Basilium uno commentatus est tomo*, dit Ebedjesu dont nous avons plusieurs fois déjà cité le catalogue. M. v. Dobschütz a trouvé dans un manuscrit de Naples (Bibl. nat., *II A a 7*) du XIIe siècle, un prologue aux Actes dont Théodore pourrait bien être l'auteur, *A hitherto unpublished prologue to the Acts of the Apostles (probably by Theodore of Mopsuestia)* dans *The American Journal of Theology*, t. II, 1898, p. 353-387. L'auteur y fait allusion à un commentaire du IIIe évangile précédemment composé à la demande de l'évêque Eusèbe auquel est dédié également ce nouveau volume. Il semble bien que v. Dobschütz ait vu juste. La question de la dédicace est peut-être le plus fort argument contre l'attribution à Théodore, mais elle n'est pas insoluble. Ebedjesu a pu se tromper ou rapporter une tradition fautive; ainsi il nous dit que Théodore expliqua Jean pour Eusèbe, ce qui est une erreur, le commentaire du IVe évangile étant dédié à Porphyre, à la demande duquel il fut composé (voir ci-dessus). Que nous reste-t-il en dehors de ce prologue du manuscrit de Naples? D'abord les passages condamnés par le concile de 552 (cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 785-786). Peut-être faut-il leur adjoindre deux fragments précédés du lemme Θεοδώρου Μοναχ(οῦ) [cf. Cramer, p. 33, sur Act., II, 17] et Θεοδώρου Μοναχ(οῦ) πρεσϐυτ(έρου) [Cf. Cramer, p. 227, sur Act., XIII, 40-41 où le fragment est mis sous le nom de Théodote d'Ancyre]. Notons enfin qu'au IXe siècle, Išo'dad de Merv avait encore devant les yeux des passages sinon le commentaire entier de Théodore. Il citait l'*Interprète* sur Act., IX, 5-7; XVII,19-26; XIX, 21 sq. Cf. édit. Gibson avec préface de Rendel-Harris, *Horæ Semiticæ*, X, Cambridge, 1913, p. XIII, 19, 28, 30.

Théophile d'Alexandrie. — Son nom précède une seule scolie, sur Act., VIII, 20-21 (Cramer, p. 139).

Épiphane. — On trouve dans Cramer trois extraits du *Panarion*. Le premier (p. 135, sur Act., VIII, 9) est précédé des mots ἐκ τοῦ β' λόγου τοῦ Πανaρίου. Cf. édit. Holl, p. 238, 4-239, 5. Le second (p. 178, sur Act., X, 13-14) est tiré ἐκ τοῦ α' λόγου τοῦ Πανaρίου, cf. Holl, p. 363-364. Le troisième (p. 193, sur Act., XI, 4-6) vient ἀπὸ τοῦ Πανaρίου κη', cf. Holl, p. 315-316.

Chrysostome. — Il a été dit au début de ce chapitre relatif aux Actes que le commentaire de saint Jean Chrysostome formait l'armature de la chaîne, et que c'est autour que sont venus s'accrocher les fragments des différents exégètes. En dehors de ce commentaire, le saint évêque est plusieurs fois cité. Quelques autres ouvrages sont indiqués par le caténiste : les homélies sur saint Matthieu, sur saint Jean; parfois le lemme précise davantage l'indication de la source; par exemple, le passage que donne Cramer, p. 190-191, sur Act., X, 45-46, est précédé dans le *Barb. 582*, fol. 111, des mots ἐκ τῆς κατὰ Ἰω(άννην) εὐαγγελ(ίου) ἑρμηνείας λόγ(ος) θ'. On indique encore le commentaire sur les Romains, quelquefois aussi avec des références exactes : ainsi Cramer, p. 267 (sur Act., XVI, 4) est tiré d'après le *Barb. 582*, fol. 152 v°, ἐκ τῆς πρὸς Ῥωμαίους ὁμιλίας δευτέρας. Les autres ouvrages utilisés sont les commentaires sur les deux épîtres aux Corinthiens, sur les Colossiens, sur Timothée, une homélie sur l'Ascension, un passage de discours contre les juifs. Ajoutons encore un extrait εἰς τὸν ν'[ψαλμὸν?] ὁμιλίας β'. Cf. Cramer, p. 151 (sur Act. IX, 5), ἐκ τοῦ εἰς τὴν νβ' ὁμιλίαν. Quant aux quatre fragments précédés du nom de Jean sur II, 2*b*; VII, 9*b*-10*a*; VIII, 52*b*; XII, 10-11 donnés par Cramer, ils viennent du commentaire de Chrysostome aux Actes.

Cyrille d'Alexandrie. — On trouvera dans l'édition de Pusey (*S. Cyrilli Alexandrini Opera*, t. III, Oxonii, 1872, p. 441) une série de fragments de Cyrille tirés de l'*Oxon. 58*, collationnés à nouveau par l'éditeur qui les a fait précéder d'une note sur les extraits donnés par Cramer et reproduits par Migne (*P. G.*, t. LXXIV, col. 757-774); le caténiste cite les exégèses de Cyrille sur Isaïe, Joël, Amos, Luc et les *Glaphyra*. Il cite également (Cramer, p. 67, sur Act., III, 22) un passage ἐκ τοῦ πρὸς Ῥωμαίους τόμου β' et trois extraits du *Contra Julianum*.

Sévérien de Gabala. — On trouvera dans Cramer treize citations au nom de Sévérien. Une 14e (Cramer, p. 367, sur Act., XXIII, 3-5) donnée au compte de Sévère, est précédée dans le *Barb. 582*, fol. 206 v° du lemme Σευηριανοῦ ἐπισκόπου Γαϐάλων.

Hésychius de Jérusalem. — Migne a réuni, *P. G.*, t. XCIII, col. 1387-1390, quelques extraits tirés de Wolf et de Cramer. Ils commentent Act., II, 27; IV, 8; VII, 57; XIII, 33; XIII, 35. Un sixième fragment, ano-

nyme dans Cramer (p. 117 sur Act., vii, 35), est précédé dans le *Barb. 582*, fol. 71, du nom d'Hésychius. Ces fragments semblent tirés du troisième commentaire d'Hésychius sur le psautier.

Arsénius. — Une citation est mise sous le nom d'Arsénius, relative à Act., vii, 58 (Cramer, p. 130). Le *Barb. 582*, fol. 78, est plus affirmatif sur l'auteur et précise : Ἀρσενίου ἐπισκόπου Τριπόλεως. Sur Arsénius, cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. iv, p. 94-95.

Isidore de Péluse. — On rencontre douze fragments mis au compte d'Isidore de Péluse. Dix d'entre eux sont précédés du numéro de la lettre qui les a fournis. Deux seulement (Cramer, p. 171 et 411 sur Act., x, 2 et xxviii, 15) ne donnent aucune précision.

Nicolas d'Ancyre. — Peut-être avait-il écrit un commentaire de Joël et d'Amos, puisque c'est à des ouvrages de tel contenu que se réfèrent deux citations sur Act., ii, 19 (Cramer, p. 35) et Act., vii, 43 (Cramer, p. 124). Deux scolies sur Act., ii, 19-21, ne sont précédées que du seul nom de l'auteur.

Theodote d'Ancyre. — L'éditeur de la Patrologie a réuni (*P. G.*, t. lxxxvii, col. 1431-1432) trois fragments donnés par Cramer au compte de Théodote d'Ancyre. Ils commentent Act., ii, 17; iii, 15-16; le dernier (sur Act., xiii, 40-41) est réclamé par le *Coislin 25* et le *Barb. 582* pour Théodore moine et prêtre. Cf. ci-dessus Théodore de Mopsueste, col. 1208.

Théodoret. — Théodoret patronne cinq fragments : le premier rencontré (Cramer, p. 219, sur Act., xiii, 21-22) est précédé dans l'*Oxon. 58* des mots ἐκ τῆς ἑρμηνείας πρώτης τῶν βασιλείων. Les autres expliquent Act., xiii, 47; xxi, 24, 25; xxviii, 3 (Cramer, p. 229, 350, 351, 408).

Sévère. — C'est peut-être, avec Ammonius l'auteur le plus souvent cité; le caténiste puisait, semble-t-il, à ses ouvrages. La plupart des fragments, en effet (35 sur 46) sont précédés de l'indication de la source. Nous pensons les éditer un jour avec tout le matériel sévérien donné par les chaînes.

Ammonius. — Les fragments d'Ammonius sur les Actes ont été réimprimés dans *P. G.*, t. lxxxv, col. 1523-1608; ils sont introduits dans la chaîne par l'expression σημειωτέον. Il semble bien que les σημειώσεις d'Ammonius se soient, de très bonne heure, accrochées au commentaire de Chrysostome pour y former l'un des premiers anneaux de la chaîne; sur Act., xv, 10, Ammonius cite Chrysostome (cf. *Hom. XLII in I Cor.* [xv, 56] dans *P. G.*, t. lxi, col. 365).

Maxime. — Le *Barb. 582* donne seul une très rapide scolie sur Act., iv, 11. Le même manuscrit attribue à Maxime une explication donnée dans Cramer, p. 153 (sur Act., ix, 7) au compte de Didyme. Le *Barb. 582* présente également, fol. 103-103 v°, au nom de Maxime (sur Act., x, 10) un fragment sous forme de demande et réponse, anonyme dans Cramer, (p. 176, 24-177, 18). Un dernier extrait, commun à nos manuscrits, commente Act., xxii, 29; Cramer, p. 365.

XII. Les chaînes sur saint Paul. — *I. Vue d'ensemble.* — Le catalogue de Karo-Lietzmann donne, p. 597-610 [157-170] la liste des manuscrits de chaînes sur saint Paul et essaie une répartition de ces manuscrits. Dans un long article du supplément au *Dictionary of the Bible* de Hastings, M. Turner a consacré près de cinquante colonnes aux commentateurs grecs de saint Paul, *Greek commentaries on the Pauline epistles*, col. 484-531; les indications fournies par Karo-Lietzmann s'y trouvent largement exploitées, ainsi que les textes donnés par les chaînes imprimées, mais il a manqué à M. Turner le contact des manuscrits. Nous aurons plus d'une occasion de citer ces deux ouvrages dans les pages qui suivront. Récemment, enfin, sous le titre : *Die Paulus Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rome, 1926, M. Karl Staab a consacré aux chaînes de saint Paul une longue étude que nous devons mentionner, bien qu'elle nous soit parvenue alors que ce chapitre de notre étude sur les chaînes était déjà composé.

Avant de parler des manuscrits et de leur ordonnance, il nous faut dire un mot des chaînes imprimées. Il sera question, avec quelque détail, de la chaîne d'Œcumenius; l'examiner maintenant ne pourrait que brouiller notre exposé, sans rien expliquer : notons seulement, pour l'instant, qu'on en trouve une édition dans la *P. G.*, t. cxviii, col. 308-t. cxix, col. 452.

Les chaînes sur saint Paul le plus souvent citées sont celles de l'édition Cramer (vol. iv-vii de l'ouvrage d'ensemble consacré aux chaînes du Nouveau Testament). Voici à quelles sources, Cramer empruntait ses textes :

t. iv, p. 1-162, sur Rom., i-viii : *Bodl. Auctor. E. II. 20* (= *Misc. 48*).

p. 163-529, sur Rom., vii, 7-fin : *Monac. gr. 412.*

t. v, p. 1-344, sur I Corinth. : *Paris. 227.*

p. 345-444, sur II Corinth. : *Paris. 223*; ce manuscrit ne diffère guère de l'Œcumenius de *P. G.*

p. 445-459, extraits sur la seconde aux Corinthiens d'après le *Paris. 216*, la seule chaîne non œcuménienne qui recouvre l'ensemble des épîtres, dit Turner.

p. 460-477 et vi, 399-413, collation de l'édition parisienne d'Œcumenius (1631) avec le *Bodl. Misc. 185* sur I Corinth. et II Thessal.

p. 477-479, corrections aux textes déjà imprimés sur les deux épîtres aux Corinthiens d'après l'*Auct. T. 1. 7* (xi[e] s.) et le *Bodl. Rœ. 16* (x[e] s.).

t. vi, p. 1-vii, 278 : Galates et Hébreux d'après le *Coislin 204.*

t. vii, p. 279-598, Hébreux i-viii, 11 d'après le *Paris. 238* (chaîne de Nicétas).

Dans cette édition, Cramer a mis à la suite des textes qui viennent des sources les plus diverses. Il faut un grand effort pour retrouver le fil qui relie toutes ces compilations; essayons donc de faire un peu de lumière dans ce chaos et pour cela, allons aux sources manuscrites.

On pense bien, en effet, que celui qui se fierait uniquement aux sources imprimées risquerait fort de se faire sur la tradition indirecte des commentaires de saint Paul des idées assez fausses. C'est pourquoi, il convient tout d'abord de parler un peu de la division qu'imposent les manuscrits.

Il faut distinguer, dans les chaînes de saint Paul, deux groupes principaux.

1) Romains et I-II Corinthiens.

2) Galates-Hébreux.

1° *Romains-Corinthiens.* — Le seul manuscrit complet, le meilleur probablement, est le *Vat. gr. 762* (x[e] s.) assez largement pillé par le card. Mai (Cyrille, Didyme, Théodore); il contient des extraits qui se répartissent de Clément d'Alexandrie à Photius. Cf. analyse de O. Lang dans les *Catenenstudien* de H. Lietzmann (1909).

Pour n'en plus parler, mentionnons ses copies partielles : d'abord le *Paris. 227*, d'où Cramer a tiré ses extraits pour la I[re] Cor., puis le *Bodl. Auct. E. II. 20* (= *Misc. gr. 48*) qui lui a fourni la chaîne des chapitres i-viii de l'Epître aux Romains [sur l'histoire du ms. (xvii[e] s.) voir Turner, p. 522*a*]; une troisième copie est présentée par l'*Ottob. gr. 356* (xvi-xvii[e] s.); ces deux derniers manuscrits ont ceci de commun qu'ils commencent leur copie au verso du fol. 1 du *Vat. 762* — le recto étant fort abîmé — avec une citation de Sévér(ien) et qu'ils l'ont terminée l'un et l'autre avec ces mots de Diodore sur Rom., ix, 1 : ἵνα μὴ τις τοὺς κατ' αὐτῶν ἐλέγχους πρὸς ἀπέχθειαν λέγεσθαι ὑπολάβοι.

L'*Athos Pantocrator 28* (ix[e] s.). Cf. Lampros, *Catalogue of the greek manuscripts of Mount Athos*, t. i,

p. 95, Turner, p. 522 *b*. Ce manuscrit est de première importance pour la division des extraits de saint Cyrille d'Alexandrie (voir ci-dessous).

Le *Vindob. 166* [*46*] (XIIIe s.) donne une chaîne qui va du début de l'épître aux Romains à I Cor., I, 12; elle se différencie des précédentes par la proportion assez notable d'auteurs récents qu'elle cite, tels, par exemple, Anastase, Jean Climaque, Jean Damascène, Maxime, Simon le Logothète, auteurs familiers à Nicétas. Il est à noter également qu'elle donne les extraits de certains auteurs d'après le texte, ἐκ τοῦ ὕφους, d'autres d'après les scholia.

Le *Monac. 412* (Cramer, t. IV, p. 163-529) et ses copies, *Monac. 110* et *Barb. 545* (XVIIe s.) sur Rom., VII, 7 à la fin. Beaucoup de citations, plus ou moins longues se retrouvent ici ou là dans le *Vat. 762*.

Le *Vatic. gr. 692* (XIe s.). — Turner, p. 489*a* et 522*a*, était incertain sur la place à donner à ce manuscrit dont la forme extérieure rappelle le *Vat. gr. 1789* et le *Coislin 204* (ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν), les références qu'il en avait permettant seulement de citer quelques noms épars dans cette chaîne sur les 2 épîtres aux Corinthiens. Le manuscrit, mutilé au début et à la fin, commence avec I Cor., VI, 15-18 : ἀλλὰ χριστοῦ πρὸς τοίνυν τὰ μέλη et finit fol. 97 v°, avec une interprétation sur Ephes., V, 10-13. En ce qui concerne le groupe que nous étudions (Romains-Corinthiens), notons que ce manuscrit est beaucoup moins riche que le *Vat. 762*; il ajoute cependant quelques citations de saint Jean Chrysostome.

2° *Galates-Hébreux*. — *a)* Galates-Éphésiens. Le seul manuscrit complet de ce groupe est le *Coislin 204* (X XIe s.), un des représentants de ces ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν, écrits avec tant de soin sur deux colonnes dont nous connaissons quelques spécimens (voir col. 1088); on en trouvera une description détaillée et la reproduction du fol. 228 dans Swete, *Theodore of Mopsuestia on the minor Epistles of S. Paul*, t. I, p. XVII-XIX. Le texte qu'offre ce manuscrit sur Galates-Éphésiens a été imprimé, non sans fautes, par Cramer, t. VI.

b) Hébreux. — M. Turner n'a pas jugé bon de parler des chaînes sur l'Épître aux Hébreux. Deux chaînes existent cependant : l'une forme la dernière partie du *Coislin 204* (fol. 234 v°-311); elle a été éditée en partie par Cramer, t. VII, p. 112-278 (Hebr., I, 1-XIII, 17); l'autre, attribuée à Nicétas, est représentée par deux manuscrits, le *Paris. 238* (XIIIe s., sur Hebr., I-VIII, 11) dont Cramer a reproduit les scolies (t. VII, p. 279-598) et l'*Ambros. E. 2. inf.* [*1006*] (XIIIe s.; cf. Karo-Lietzmann, p. 604).

Tous les autres manuscrits connus, une cinquantaine environ, reproduisent en gros ce qu'on est convenu d'appeler la chaîne d'Œcumenius. On en trouvera une liste dans Karo-Lietzmann, p. 604-609. Il nous faut dire un mot de cette compilation, de ses éditions et de quelques manuscrits qui la renferment. La première édition de cet ouvrage parut à Vérone en 1532 (voir le titre ci-dessus à *Actes*, col. 1205); les épîtres pauliniennes occupent les pages 237-873. Le manuscrit présenté par Jean Lascaris à Gian Matteo Gioberti en vue de cette édition pourrait être le *Paris. gr. 219* (cf. Turner, p. 485*). Le travail d'édition fût confié à Bernardino Donato. Le texte fut réimprimé et doté d'une traduction latine, en 1545, par Jean Hentenius. Une nouvelle réimpression fut donnée par Morel à Paris, en 1631 (cf. Fabricius-Harles, t. VIII, p. 694) : c'est elle qu'on trouve dans *P. G.*, t. CXVIII-CXIX. Les colonnes de la Patrologie ne doivent être utilisées qu'avec précaution. Migne, en effet, a bien reproduit la plus grande partie des lemmes de l'édition de 1532, mais ces lemmes ont été introduits dans le corps du texte alors que l'édition princeps les mettait en marge, à l'exemple du manuscrit; on peut encore se rendre compte de l'endroit où commencent les citations, mais on ne sait plus où elles finissent.

Les diverses chaînes œcuméniennes ont un fonds anonyme assez restreint sur lequel se greffent des citations d'auteurs depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Photius. Celles-ci sont plus riches, en apports extérieurs — tel le *Barb. 574* pour Sévérien — celles-là sont plus pauvres et ne contiennent que très peu de textes précédés du nom d'un auteur. De cette espèce est le *Vatic. gr. 1270* (XIIe s.) qui contient une chaîne de Romains à I Corinth., XV, 55 : une cinquantaine de citations seulement, qui se répartissent sur un texte occupant plus de 80 feuillets. D'autres témoins sont encore plus dénués de ces extraits, tel le *Vat. gr. 761* qui omet même des textes aussi importants que ceux qu'on lit ailleurs sur Éph., IV, 16, et la finale des Colossiens, et desquels on conclut qu'Œcumenius est l'auteur de cette chaîne.

Pour opérer un premier classement entre ces quelques douzaines de chaînes dites œcuméniennes, Karo-Lietzmann ont distingué entre les chaînes qui portent des citations de Photius et les chaînes qui n'en contiennent point, ces dernières étant elles aussi fort nombreuses. Il est à noter, en effet, que dans des manuscrits qui se différencient du tout au tout de la chaîne d'Œcumenius, le *Vat. gr. 762* par exemple, Photius est normalement le dernier cité dans la suite des extraits sur une portion donnée du texte scripturaire; deux fois même, on trouve son exégèse ajoutée en marge. Ailleurs, *Coislin gr. 27* (Xe s.), il est cité toujours en marge; dans un autre ms., le *Magdalen. College 7* (XIe s.), il vient à la fin de chaque épître sous la rubrique τὰ λείποντα (Turner, p. 520).Photius peut donc être considéré comme le dernier anneau des chaînes sur saint Paul; les citations mises sous son nom, quoique très nombreuses, sont faciles à dégager.

Voilà un premier tri opéré parmi les chaînes œcuméniennes : on peut mettre de côté un bon nombre de manuscrits non photianisés de tous les âges, et M. Turner en a relevé une demi-douzaine antérieurs, au XIe siècle (p. 523*b*). Dans la suite, l'élément Photius malgré la célébrité du personnage demeura ignoré, volontairement ou non à d'autres caténistes. Le *Barb. 574*, par exemple, le *Vat. gr. 692*, omettent tout ce qu'on trouve ailleurs sous le nom du célèbre patriarche.

Il semble qu'on puisse aller plus loin dans l'analyse des chaînes dites d'Œcumenius. Il ne faudrait pas croire en effet que mises à part les citations explicites d'auteurs qu'on trouve encastrées dans le texte imprimé, nous restions en face d'un commentaire à restituer à Œcumenius. Non, il reste beaucoup à identifier. Et quand on aura extrait tout ce qui revient à une vingtaine d'auteurs, y compris Œcumenius — que les copistes aient ou non reproduit les lemmes — on s'apercevra que le commentaire prétendu d'Œcumenius se réduit à peu de chose.Il n'est le plus souvent qu'un démarquage des commentaires de saint Jean Chrysostome.

L'intérêt de cette œuvre prétendue d'Œcumenius — qu'on l'appelle chaîne ou commentaire — outre la masse de citations qu'elle contient, est de nous donner, semble-t-il, un excellent modèle de l'histoire d'une chaîne. Je me la représenterais ainsi. Au début, la partie purement exégétique du commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Paul. Le *Vat. gr. 1650* paraîtrait assez bien représenter l'état de ce premier fonds. C'est un manuscrit du XIe siècle (an. 1037) écrit par Nicolas, archev. de Reggio de Calabre; dont on fait quelquefois l'auteur du contenu (Ehrhard). [Saint Jean Damascène, on le sait, avait lui aussi fait une sorte d'anthologie tirée des commentaires de

Chrysostome *In Paulum*, *P. G.*, t. xcv, col. 439 sq. ἐκ τῆς καθόλου ἑρμηνείας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐκλογαὶ ἐκλεγεῖσαι.] Les titres mis au début de chaque épître dans le ms. de Nicolas me paraissent devoir retenir l'attention : on lit fol. 46 v° : ἐκ τῆς πρὸς Ῥωμαίους κατὰ λέξιν ἑρμηνεία Ἰωάννου ἐπισκόπου ἐν ἐπιτομῇ τῶν ἀναγκαιοτέρων ἐκλογή. A la fin de la II Cor., fol. 115 v°, τέλος τῶν ἐκλογῶν τῆς πρὸς Κορινθ. ἐπιστολῆς τῆς β ἐκ τοῦ κατὰ πλάτους ὑπομνήματος τοῦ Ἰωάννου κ. τ. λ. Cf. fol. 75 (I Cor.). On arrangeait donc en extraits, et parfois suivant l'ordre des lectures liturgiques, le commentaire de saint Jean Chrysostome. C'est le même dispositif que présente l'*Ambros. A 51 sup.* [*2*], xiie s., acheté à Reggio en 1606; cf. Martini-Bassi, p. 5.

La seconde étape pourrait bien être représentée par un premier essai de chaîne semblable à celui qu'on trouve dans le *Paris. 216* (xe s.). C'est là encore un arrangement du commentaire de saint Jean Chrysostome qui nous est présenté; le début du manuscrit contient une interprétation des Actes prise à saint Jean Chrysostome : τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Χρ. ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῶν Πράξεων, σχόλια κατ'ἐπιτομήν. Saint Paul commence au feuillet 135 v°, σχολ. ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ Χρυσοστόμου εἰς την πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολ. Ces extraits de commentaire transcrits par la même main se répartissent autour du texte scripturaire jusqu'à la fin de l'épître aux Hébreux : mais une autre main, dans les espaces laissés libres, ajouta des fragments d'autre provenance, le plus souvent anonymes, quelquefois pourtant en y mettant le nom des auteurs.

Une chaîne n'est pas un livre clos; on la transcrit, on la résume quelquefois, souvent on y ajoute. Le texte de Chrysostome déjà arrangé ici fut résumé là, les anonymes entrèrent dans la compilation déjà formée; telle nous nous représentons la formation du *Vatic. gr. 761*. Un nouveau caténiste, à ce fonds déjà vivant, ajoute quelques rares lemmes et de nouvelles citations : c'est le progrès que représente le *Vat. gr. 1270*; enfin le commentaire de Chrysostome arrangé, résumé, dilué reçoit de nouveaux apports depuis Denys jusqu'à Œcumenius, et tel caténiste le charge surtout de citations empruntées à Sévérien : c'est le cas du *Barb. gr. 574*. D'autres scoliastes font entrer de nombreuses exégèses de Photius. Les lemmes se perdent, les copistes font des choix, les imprimeurs ne respectent plus leurs exemplaires, enfin on aboutit à ce chaos que représente l'édition de la Patrologie.

Toutes ces chaînes qui se rattachent à Œcumenius, probablement parce qu'il était le dernier anneau avant l'introduction de l'élément Photius, admettent de nombreuses variétés. Il faut dire un mot de l'une d'entre elles, représentée par la seconde partie du *Vat. gr. 692*. Ce manuscrit on l'a vu pour Corinthiens, est étroitement apparenté au *Vat. 762*, mais non photianisé. Sur Galates-Éphésiens, au contraire, il se rapproche nettement d'Œcumenius et le cite plusieurs fois explicitement; mais il ajoute des textes de Chrysostome assez nombreux et, ces textes, quoique espacés largement, se retrouvent dans la Patrologie. Quant aux textes mis au compte de Théodoret (θ) ou de Théodoret-Œcumenius ou de Jean-Théodoret, ils peuvent se lire intégralement dans l'Œcumenius imprimé, mais alors que dans la première partie (I-II Corinthiens) ces textes correspondaient au contenu de *P. G.*, t. lxxxi — sauf dans quelques rares extraits de la II Corinth. — ici ils n'ont plus aucun rapport avec le contenu de l'édition. Même les citations attribuées au seul Chrysostome (ιω) se retrouvent en partie dans l'Œcumenius imprimé. Par contre notre témoin ajoute des extraits de Clément d'Alexandrie (voir ci-dessous, col. 1215).

Les corruptions et arrangements de la prétendue chaîne ou du prétendu commentaire d'Œcumenius — qu'il s'agisse d'ouvrage complet ou partiel — ne manquent pas. Le plus célèbre de ces faux consiste probablement en une interprétation des épîtres pauliniennes publiée à Bâle en 1537 sous le titre : *Veteris cuiusdam græci succincta in Pauli ad Romanos epistolam exegesis ex sacris sacræ scripturæ interpretibus desumta latine, Io.* LEONICERO *interprete.* On la retrouve dans la *Biblioth. Patrum*, édit. de Cologne, t. v, 1618, p. 563-594, dans la *Biblioth. Patrum* de Margarin de la Bigne, t. i, p. 1138 sq. Mais le titre avait changé depuis la première édition. Le vieux théologien grec anonyme de Leonicerus et les saints interprètes sont remplacés par un nom qui devait faire fortune : *Theoduli Cœlesyriæ presbyteri, Theologi in Pauli Epistolam ad Romanos commentarius.* C'est le nom que donne à la compilation un manuscrit récent, le *Coislin 208*. Montfaucon p. 267.

C'est encore d'une variante d'Œcumenius qu'il s'agit dans le *Laurent. IX, 10* (xiiie s.) : ἐξήγησις τοῦ μακαρίου μητροπολίτου Νικήτα Ἡρακλείας εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ ἁγίου Παύλου ἀποστόλου. Il ne s'agit pas en effet, de la chaîne de Nicétas, mais d'un exemplaire de la collection d'Œcumenius, ainsi que l'avait parfaitement remarqué Bandini (t. i, p. 404-405).

Somme toute, la chaîne dite d'Œcumenius est représentée par des manuscrits qui renferment un nombre important d'extraits et cela depuis le début de sa formation; peut-être pourrait-on retrouver ce noyau primitif et retracer ses progrès successifs.

Il faut mentionner enfin les scolies sur les Épîtres, éditées par Matthæi dans son édition du Nouveau Testament (t. iii, iv, v); les plus importantes (t. iii, p. 145-195; principalement p. 145-175 sur l'épître aux Romains) semblent un amalgame de textes qu'on trouve dans Œcumenius et Théophylacte auxquels s'ajoutent quelques morceaux de Photius.

II. AUTEURS CITÉS. — *Philon.* — La chaîne de Nicétas sur l'épître aux Hébreux nomme deux fois Philon, d'abord à propos de vii, 2 (Cramer, p. 549), puis sur viii, 2 (Cramer, p. 580).

Irénée. — Un fragment sur II Cor., a été reproduit par Pitra, *Anal. sac.*, p. 207, et Harvey, t. ii, p. 510 (xlv). Œcumenius cite une fois Irénée ἐκ τοῦ γ' λόγου. On trouvera dans Cramer, p. 499, un extrait relatif à I Thessal., d'après le *Bodl. Auct.*, *T. I. 7*. Nicétas le nomme également dans sa chaîne sur Hébreux.

Clément d'Alexandrie. — Un texte assez vague d'Eusèbe *(H. E.*, VI, xiv, 1), un autre (II, i, 3-7. Cf. *P. G.*, t. ix, col. 745) ne suffiraient pas à prouver que Clément ait laissé dans les *Hypotyposes* des notes sur les Épîtres de saint Paul. Photius (cod. 109) est assez âpre contre Clément et l'accuse de violenter les textes. Mais, et ceci est plus important pour nous en ce moment, il mentionne des exégèses passagères de Clément sur Genèse, Exode, Psaumes, Ecclésiaste, Épîtres de saint Paul et Épîtres Catholiques. Th. Zahn *(Forsch. z. Gesch. d. N. Tlichen. Kanons u. d. altkirl. lit.*, t. iii, *Supplementum Clementinum*, p. 64-104, 130-156) a relevé douze passages des *Hypotyposes* cités dans la chaîne d'Œcumenius. Ce sont les suivants : I Cor., xi, 10 (Stählin, p. 195); II Cor., v, 16 *(ibid.)*; II Cor., vi, 11-12 *(ibid.)*; Gal., v, 24; I Tim., ii, 6 (Stählin, p. 200); iii, 16 *(ibid.)*; v, 8*(ibid.)*; v, 10 (Stählin, p. 200-201); v, 21 (Stählin, p. 201); vi, 13 *(ibid.)*; I Tim., ii, 2 *(ibid.)*. Cf. Preuschen-Harnack, *Geschichte d. alt. Lit.*, p. 303-305 et *P. G.*, t. ix, col. 744-749. Il faut remarquer cependant qu'Œcumenius ne donne pas des extraits, mais seulement des références : οὕτως ὁ Κλήμης ἐν τετάρτῳ (sur les deux épîtres aux Corinth.), ἐν πέμπτῳ (sur Galates), ἐν ἑβδόμῳ (sur Timothée) τῶν ὑποτυπώσεων.

M. Turner (col. 521) remarquait à juste titre que ni

Zahn ni Preuschen n'avaient fait état dans leur liste des références ou des textes donnés par le *Monac. 412* sur la seconde partie de l'épître aux Romains, ni des deux extraits donnés par Cramer sur I Cor. On en retrouve cependant le contenu, assez décoloré, dans les *Stromates* : sur Rom., VIII, 39, cf. *Strom.*, IX, 96 (Stählin, t. II, p. 290); sur Rom., X, 2-3, cf. *Strom.*, II, 42 (Stählin, t. II, p. 135); sur Rom., X, 5, cf. *Strom.*, II, 47 (Stählin, p. 138); sur I Cor., I, 20, cf. *Strom.*, I, 88-89 (Stählin, t. II, p. 56, 57); sur I Cor., I, 21, cf. *Strom.*, I, 88 (Stälhin, p. 56). Il faut y ajouter une note donnée par Cramer sur II Cor., VII, 1 (*op. cit.*, p. 473).

Le *Vat. gr. 692* nous a conservé quelques autres fragments qu'on ne trouve point ailleurs : a) sur I Cor., VIII, 1 = *Strom.*, VII, 104-105 (Stählin, t. III, p. 73-74); b) sur I Cor., VIII, 4 = *Strom.*, VI, 163-164 (Stählin, t. II, p. 516); c) sur II Cor., II, 14 = *Strom.*, II, 100 (Stählin, t. II, p. 292); d) sur II Cor., XII, 2-4 = *Strom.*, V, 79 (Stählin, p. 378, 17-379, 2); e) sur Gal., II, 20 = *Strom.*, III, 106 (Stählin, t. II, p. 245, 17-20). f) Il faut joindre à ce lot une nouvelle citation sur I Cor., XV, 49, contenue dans ce même manuscrit, fol. 39, et mise sous la même forme que les précédentes au compte de Clément. Remarquons également que dans le *Vat. gr. 692* les expressions concordent presque mot pour mot avec le texte de Clément, alors qu'ailleurs la concordance est beaucoup moins étroite. Dans ce ms., les extraits de Clément sont introduits par le lemme σχολ. Κλήμ qui ne se rencontre que là et se terminent par les mots τέλος σχολ. On peut se demander s'il ne faut pas revendiquer pour Clément deux de ces scholia dépourvus du nom de l'auteur : fol. 23, sur I Cor., XII, 8, et fol. 25 sur XII, 28. Notons enfin deux citations de la chaîne de Nicétas sur Hébreux : ἐκ παιδαγώγου, sur V, 12 (Cramer, p. 490-491); πρὸς ἕλληνας sur IV, 10 (Cramer, p. 455). Il est encore cité p. 286, sur I, 1, et 426 (II, 17).

Origène. — Le commentaire d'Origène sur l'Épître aux Romains comprenait 15 tomes (S. Jérôme, *Epist.*, XXXIII, *Ad Paulam*, édit. Hilberg, p. 257). Cf. *Epist.*, XXXVI, 1, *Ad Damasum*, Hilberg, t. I, p. 269, *et Origenes in quarto Pauli ad Romanos* ἐξηγητικῶν *tomo de circumcisione magnifice disputavit.* Dans la préface de sa traduction du περὶ ἀρχῶν, Rufin fait quelques reproches aux traductions que Jérôme entreprit de certains volumes d'Origène sur l'Apôtre : *qui, cum... aliquantos etiam de tomis in apostolum scriptis transtulisset in latinum... ita elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniat.* L'exégèse origénienne nous est parvenue en assez triste état. Dès la fin du IVe siècle, Rufin qui se chargeait de traduire le commentaire d'Origène sur Romains à la demande du diacre Héraclius, se plaignait des difficultés de la tâche à entreprendre, *Super omnes autem difficultates est quod* INTERPOLATI SUNT IPSI LIBRI ; *desunt enim fere apud omnium bibliothecas (incertum est sane quo casu) aliquanta ex ipso volumina. P. G.*, t. XIV, col. 831. Qu'il s'agît de fraudes littéraires introduites dans ce commentaire d'Origène ou, plus vraisemblablement peut-être, de volumes disparus, Rufin ne se croyait pas en état de parer aux inconvénients d'une pareille situation; bien loin de chercher à combler les lacunes, il les augmenta encore en livrant à Héraclius, comme celui-ci le réclamait, une traduction qui abrégeait les restes du commentaire, *Ut omne hoc XV voluminum corpus... abbreviem et ad media, si fieri potest, spatia coarctem.* On s'embarquerait sur une fausse piste en recherchant dans la traduction de Rufin la pure expression de la pensée origénienne sur l'Épître aux Romains. A part une citation de saint Basile, *De Spiritu Sancto*, 73, quelques rares fragments conservés dans la *Philocalie*, *P. G.*, t. XIV, col. 841-843, 848, 849 (sur I, 1), 1076-1078 (sur VII, 7), deux lignes dans l'histoire de Socrate (*H. E.*, VII, 42; cf. *P. G.*, t. XIV, col. 850), c'est aux chaînes qu'il faut s'adresser pour avoir davantage.

M. Ramsbotham a relevé les citations mises au compte d'Origène dans le *Vatic. gr. 762*, et collationné les passages parallèles du *Bodl. Auct., H. 20* déjà publiés par Cramer (*The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans*, dans *Journ. of theol. Studies*, t. XIII, 1912, p. 209-224, 357-368; XIV, 1913, p. 10-22).

On trouvera également dans cette édition les fragments de la *Philocalie* et les références au commentaire traduit par Rufin tel que l'a édité de la Rue. Les extraits sont presque tous relatifs à la première partie de l'épître (LII fragments jusqu'à Rom., VII, 38-39); le dernier [LIII] commente XII, 20. On en peut lire la presque totalité dans les passages parallèles du *Monac. 412* édités par Cramer. Ce manuscrit ajoute (Cramer, p. 340, sur IX, 21) un morceau d'Origène ἐκ τῆς ἐκλογῆς et un autre (p. 276, sur VIII, 30) ἐκ τῆς φιλοκαλίας. Notons ncore que le *Vindob. 166* cite Origène ἐκ τοῦ σχο'. (Karo-Lietzmann, p. 609.) Sur la division par livres, cf. von der Goltz, *Ein textkritische Arbeit des 10. bzw. 6 Iahrhunderts*, Leipzig, 1899, p. 92-94. Il s'agit de l'*Athos Laura 184 B. 64* dont il a déjà été question plus haut, col. 1107.

De l'ample commentaire, ou plutôt des homélies d'Origène sur les épîtres aux Corinthiens dont parle saint Jérôme (*Epist.*, XLIX, 3 *Ad Pammachium*, mais Jérôme n'en parle pas dans le catalogue des œuvres d'Origène qui fait partie de sa lettre XXXIII), il ne reste jusqu'à ce jour autre chose que la soixantaine d'extraits, quelques-uns assez développés, du *Vat. gr. 762* et de ses copies (cf. pour cette partie le *Paris. 227* édité par Cramer). Origène faisait allusion à ce commentaire dans l'*Homélie XVII in Lucam* (*P. G.*, t. XIII, col. 1847).

Origène commenta-t-il la IIe aux Corinthiens? Jérôme connaissait onze homélies laissées par lui sur cette épître. Nos manuscrits ne le citent pas une seule fois à cet endroit. Seul, le début d'une petite note conservée dans le ms. de l'*Athos* cité il y a un instant sur I, 17-19 : οὕτως καὶ αὐτὸς ἐξηγεῖται λέγων, pourrait être le vestige d'une explication — quelle qu'en ait été la forme — d'Origène sur cette épître.

A deux reprises (*Præf. in Gal.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 333 et *Epist.*, XCII, édit. Hilberg, p. 390), Jérôme parle de l'œuvre exégétique d'Origène sur les Galates; il aurait composé d'abord cinq livres sur cette épître, lui aurait réservé ensuite le dixième livre de ses *Stromates*, enfin l'aurait expliquée, en partie du moins, dans des *tractatus* et des *excerpta*. La liste de l'*Epist.* XXXIII mentionne 15 volumes. Ce doit être une erreur de chiffre : on vient de voir que dans la Préface *in Galatas*, Jérôme parlait de cinq livres, et ce nombre correspond aux divisions marquées dans le manuscrit de l'*Athos* : α' = I, 1; β' = II, 3; γ' = III, 5; δ' = IV, 6; ε' = V, 6. Un passage du Xe livre des *Stromates* relatif à Galat., V, 13 a été traduit par Jérôme (*P. L.*, t. XXVI, col. 434-436; cf. 442 D).

Trois fragments du premier livre ont été conservés par Pamphile (*Apologia pro Origene*, 5; *P. G.*, t. XIV, col. 1293-1298).

Notre meilleure chaîne sur les Galates, le *Coislin 204*, telle que l'a éditée Cramer, ne contient aucun extrait mis au compte d'Origène. Sera-t-il possible d'en découvrir dans les nombreux anonymes que renferme ce manuscrit? Le travail pourrait être entrepris, à condition de confronter les feuillets du manuscrit avec le commentaire de saint Jérôme. En attendant, on pourra avoir plus d'un écho de la pensée d'Origène dans saint Jérôme, puisque celui-ci notait qu'il en avait beaucoup retenu : *Origenis commentarios secutus sum.*

La liste de la lettre XXXIII de Jérôme, s'accorde avec sa *Præfat. in Ephesios*, pour mentionner que l'exégèse origénienne sur l'épître aux Éphésiens comprenait trois volumes. Jérôme ajoute qu'il les suivit en partie; un fragment du IIIe livre se trouve dans l'*Adversus Rufinum* (*P. G.*, t. XIV, col. 1297-1298).

La chaîne sur les Éphésiens du *Coislin 204* mentionne Origène parmi les auteurs qui sont entrés dans la compilation : τῶν εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολὴν Παύλου τοῦ ἀποστόλου ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν τόμος ἀπὸ φωνῆς Ὠριγένους, τοῦ μακαρίου Ἰωάννου, Σευηριανοῦ, Θεοδώρου. L'édition de Cramer, pour cette épître est aujourd'hui remplacée, en ce qui concerne Origène, par celle du Rév. Gregg, *The commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesian*, dans *Journal of theological Studies*, t. III, 1902, p. 233-244, 398-420, 554-576. Sans revêtir absolument le caractère d'un commentaire suivi — les passages non représentés sont II, 7-11; III, 4-11, 19*b*-IV, 2; IV, 8-10; V, 25-33 — ces larges extraits permettent cependant de reconstituer une partie notable de l'œuvre d'Origène sur notre Épître. Sur les rapports du texte de saint Jérôme avec la chaîne et sur ses griefs contre Origène, cf. Turner, *loc. cit.*, p. 494-495*b*, et Grützmacher, *Hieronymus*, t. II, p. 37 sq.

Du commentaire d'Origène sur l'épître aux Philippiens, il ne reste que le souvenir de la lettre XXXIII de Jérôme : *librum I*. Le scribe du ms. de l'*Athos* notait que l'exégèse s'arrêtait à la fin du c. III (von der Goltz, *op. cit.*, p. 82 : ἕως ὧδε ἡ ἐξήγ(ησις) et donnait une remarque rapide sur III, 14.

In Epistulam ad Colossenses, libros II, dit saint Jérôme dans la même lettre. Les notes du ms. de l'*Athos* forcent à corriger II en III, puisqu'elles marquent au c. II, 17, le début du τόμος β', le commencement du τόμος γ' à III, 16, et sa fin à IV, 12. Cette division est appuyée par l'Apologie de Pamphile qui cite un mot d'Origène, *in tertio libro epistulæ ad Colossenses* (*P. G.*, t. XIV, col. 1297-8). La chaîne du *Coislin 204* ne cite rien d'Origène sur cette épître.

In epistula ad Thessalonicenses prima libros III; in epistula ad Thessalonicenses secunda librum I, lisons-nous encore dans la lettre XXXIII. Du commentaire de la Ire épître, Origène avait donné un témoignage dans le *Contra Celsum*, II, 65 (sur Thess., IV, 14-15). Sur les deux versets qui suivent, Jérôme nous a conservé sa pensée, *Origenes in tertio volumine* ἐξηγητικῶν, etc., *Epist.*, CXIX, 9, Hilberg, t. I, 2, p. 460. Cf. von der Goltz, *op. cit.*, p. 96.

Rien n'a subsisté du livre sur l'épître à Philémon mentionné par Jérôme, à part un passage conservé dans l'*Apologia pro Origene* (*P. G.*, t. XIV, col. 1305-1308). Rien non plus du livre *In Epistula ad Titum*, à l'exception des cinq fragments de l'*Apologia* (*P. G.*, t. XIV, col. 1303 1306) et d'une allusion à l'opinion donnée par Origène sur la préexistence des âmes ἐν τῷ ἐξηγητικῷ τῆς πρὸς Τίτον ἐπιστολῆς, dans une question posée à l'abbé Barsanuphe, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 891. Cf. Turner, p. 496*b*.

Jérôme ne dit pas qu'Origène ait commenté de façon ou d'autre l'épître aux Hébreux. Pamphile connaissait pourtant des extraits (*P. G.*, t. XIV, col. 1307-1308) d'une interprétation de cette épître. La chaîne de Nicétas sur Hébreux cite deux fois Origène, d'abord sur le prologue (Cramer, p. 285-286), une seconde fois sur I, 8 (Cramer, p. 361-362). Citation tirée des scholia sur la Genèse dans von d. Goltz, *op. cit.*, p. 87, sur Hebr., XI, 5.

Denys d'Alexandrie. — On trouve dans la chaîne de Cramer sur l'épître aux Romains (d'après le *Monac. 412*, à cet endroit) deux citations précédées du nom de Denys d'Alexandrie; elles s'attachent à Rom., VIII, 39 (p. 292) et Rom., XI, 26 (p. 418; Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. IV, p. 448). Saint Jérôme (*epist.*, XLIX, 3) le nommait parmi ceux qui avaient commenté la première épître aux Corinthiens (cf. Turner, p. 496*b*-497*a*). Un extrait donné par Nicétas sur Hebr., I, 8 (Cramer, p. 362) est tiré de la lettre d'Athanase à Hermias (*de decretis Nicænæ synodi*). Denys y est cité après Théognoste et Origène. Cet extrait de Denys (*P. G.*, t. XXV, col. 461 BC) vient de sa lettre à Denys de Rome.

Mentionnons tout de suite son homonyme, *Denys l'Aréopagite*. Le *Vat. gr. 762*, fol. 227-227 vo, le nomme sur I Cor., I, 22-25; on le trouve encore cité sur Hébreux, I, 8 (Cramer, p. 326-327); V, 12 (Cramer, p. 489).

Méthode. — Le περὶ ἀναστάσεως ne pouvait manquer de revenir à la mémoire des caténistes sur I Cor., XV, 50 sq. On en trouve un extrait dans le *Vat. gr. 762*, fol. 334. Cf. Œcumenius, *P. G.*, t. CXVIII, col. 889B.

Hippolyte. — Seul Nicétas le nomme dans la chaîne sur Hébreux; il ne figure pas à l'index de Cramer, mais nous croyons qu'il s'agit d'Hébreux, X, 5.

Athanase. — Œcumenius citait sur I Corinth., VI, 16, un fragment d'Athanase, ἑρμηνεία ἐκ τῶν περὶ σεμνοῦ γαμοῦ, *P. G.*, t. CXVIII, col. 717 C13-D6, cf. *P. G.*, t. XXVII, col. 1403. Les citations recueillies par Nicétas dans sa chaîne de l'épître aux Hébreux sont plus nombreuses et proviennent de divers ouvrages : κατὰ Ἀρείου καὶ Ἀπολιναρίου, κατὰ Ἀρειανῶν, κατὰ εἰδώλων, περὶ ἐνανθρωπήσεως, περὶ πίστεως, περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας, ἐκ τῶν ψαλμῶν, πρὸς Ἑρμείαν (voir ci-dessus Denys col. 1217.

Didyme. — Un long fragment sur Rom., VII, 18*b*-20, se trouve dans le *Vat. gr. 762*, fol. 89 vo-92. A deux reprises, saint Jérôme le nomme parmi les commentateurs de la Ire aux Corinthiens (*Epist.*, XLIX, 3, *Ad Pammachium*, et *Epist.*, CXIX, 5, *ad Minerv. et Alexandrium* où il cite quelques notes de l'interprétation de Didyme sur I Cor., XV, 51, édit. Hilberg, p. 449-452). De même, il le range parmi les exégètes de l'épître aux Galates (*Præf. ad Comm. in Galatas*; cf. *Epist.* CXII) et de l'épître aux Éphésiens (*Præf. ad Comm. in Ephes.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 469).

La chaîne du *Vat. gr. 762* a conservé une quantité de fragments sur la seconde épître aux Corinthiens. Édités par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, 3, 1847, p. 115-146, ils ont été réimprimés dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 1677-1732. Une scolie sur Hébr., I, 7, est donnée par Cramer, p. 131.

Basile. — La plus grande partie des fragments donnés sous le nom de Basile appartient à l'épître aux Hébreux. Le *Vatic. gr. 762* (Rom., Cor.) en contient trois seulement : fol. 100 (Rom., VIII, 3-4), 142 (IX, 14-21); fol. 175 vo, Βασιλείου ἐκ τοῦ κεφαλ. τῶν ἠθικῶν (XII, 1) = Cramer, p. 432. Les deux autres chaînes non œcuméniennes que nous possédons sur cette même épître sont beaucoup mieux fournies. Le *Monac. 412* dont on trouve le texte dans Cramer, donne quelques références aux sources basiliennes : Cramer, p. 303 (sur Rom., VIII, 39) : ἐκ τοῦ εἰς λϐ' ψαλμόν, εἰς τὸν μδ', εἰς τὸν λγ'; p. 317 (Rom., IX, 5) : ἐκ τῶν ἀντιρρητικῶν; p. 349 (Rom., IX, 21) : ἐκ τοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός (cf. *Vat. 762*, fol. 142 cité ci-dessus); p. 450-451 (Rom., XII, 1*b*) : ἐκ τοῦ περὶ εὐχαριστίας λόγου. D'autres citations n'indiquent pas la source : Cramer, p. 356 (Rom., IX, 24) ; 427 (XI, 36); 434-6 (XII, 2); 446-7 (XII, 14); 452 (XII, 17); 455 (XII, 20); 486 (XIV, 21); 526 (XVI, 20). Le *Vindob. 166* (cf. Karo-Lietzmann, p. 169), cite fol. 23vo : ἐκ τοῦ πρὸς Ἀμφιλόχιον κε. κε'; 24vo : εἰς τὸ μαρτύριον Ἰουλίττας; 25 : εἰς τὸ πατὲρ ἡμῶν; 38 vo : ἑξαημέρου; 45 vo : ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός; 38, 38 vo et 48 : ἀσκητικῶν; 48 vo : εἰς τὸν λγ' ψαλμόν, περὶ φθόνου, ἐν λακίζ (?) ὁμιλ'. Enfin la chaîne d'Œcumenius cite un passage ἐκ τῆς πρὸς σωζοπολίτας

ἐπιστολῆς. Notons sur l'épître aux Colossiens, I, 16 (Cramer, p. 404-405) un extrait de saint Basile ἐν τοῖς κατ' Εὐνομίου λόγοις ὁμοίως καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως. (Cf. Turner, p. 498*b*-499.) Dans sa chaîne aux Hébreux, Nicétas le nomme à plusieurs reprises : ἐν Ἠσαΐα (sur Hebr., IV, 10; Cramer, p. 454); V, 12 : Cramer, p. 495 : ἐκ τῶν ἀντιρρητικῶν (Hebr., I, 8 : Cramer, p. 351, 363), πρὸς Ἀμφιλόχιον, κατὰ Ἀπολιναρίου, κατὰ Ἀρειανῶν, κατὰ Εὐνομίου περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἀπὸ τῶν ἠθικῶν, ἐν ψαλμοῖς (cf. Index de Cramer, p. 599, et Karo-Lietzmann, p. 603.

Césaire. — Un fragment sur Rom., VII, 12, recueilli dans le *Monac. 412* a été imprimé dans Cramer, p. 176.

Grégoire de Nazianze. — C'est le *Monac. 412* qui fournit le plus grand nombre de citations du Théologien. Elles sont tirées ἐκ τοῦ ἡττουμένου (Rom., IX, 5 : dans Cramer, p. 309), ἐκ τῶν περὶ φιλοπτωχίας (Rom., IX, 7; dans Cramer, p. 304), ἐκ τοῦ περὶ υἱοῦ β' λόγου (Rom., IX, 28 : dans Cramer, p. 362). Une autre citation donnée par Cramer, p. 492 sur Rom., XIV, 26 (cf. Œcumenius dans le *Laur. X, 7*, fol. 90), n'indique pas la source. (Turner, 498*b*-499.)

La chaîne de Nicétas sur Hébreux est plus riche. Elle contient des extraits tirés ἐκ τοῦ μεγαλοῦ ἀπολογητικοῦ (Hebr., V, 12: Cramer, p. 489), ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν ταῖς διαλέξεσιν εὐταξίας (Karo-Lietzmann, p. 603), ἐκ τοῦ περὶ υἱοῦ λόγου ἐκ τοῦ β' λόγου, (Hebr., I, 8: Cramer, p. 350), περὶ θεολογίας (Hebr., I, 8 : Cramer, p. 327), πρὸς Εὐάγριον (Hebr., I, 8 : Cramer, p. 336, 24 : ἐπιστολῇ.

Grégoire de Nysse. — Le *Monac. 412* donne deux extraits sous son nom. Cramer les reproduit, p. 302 (Rom., VIII, 39) : ἐκ τοῦ ἑβδόμου λόγου; p. 317-8 (IX, 5) : ἐκ τοῦ κατὰ Εὐνομίου β' λόγου (cf. Turner, p. 498*b*-499). Le *Vat. gr. 762* cite deux fois Grég. de Nysse, fol. 142 sur Rom., IX, 14-21 et fol. 324 v° sur I Cor., XV, 23*b*-26*a* (cf. *Vat. gr. 692*, fol. 33 v°-34). Le *Vindob. 166* donne une citation εἰς τὸ πατὲρ ἡμῶν β' ὁμιλίας (fol. 24 v°); deux fois il cite le πρὸς Εὐνόμιον λο' (fol. 37, 53). La chaîne de Nicétas le cite plus fréquemment sur Hébreux. Voici les références qu'on y trouve : εἰς Σιμπλίκιον περὶ πίστεως, εἰς τὸν βίον Μωυσέως, κατὰ Ἀπολιναρίου, κατὰ Εὐνομίου λογ. β' et ς', κατηχητικῶν, περὶ διαφορῶν οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, περὶ θεότητος εἰς τὸν Ἀβραάμ (καὶ εἰς τοὺς ἑβραίους), ψαλμῶν. Cf. Karo-Lietzmann, p. 603.

Eusèbe de Césarée. — Le *Vat. gr. 762* le cite à deux reprises : fol. 11 (sur Rom., I, 19-21), fol. 24 (III, 3*b*-4). Au fol. 23 (III, 1-3*a*) il contient un lemme Εὐσεβίου καὶ Σεβηριανοῦ. Jérôme connaissait un commentaire d'Eusèbe sur la Iʳᵉ aux Corinthiens (*Epist.*, XLIX, 3); rien n'en subsiste qu'une citation sur I Cor., IV, 4-5 qu'on trouve dans le *Vat. gr. 762*, fol. 243 v°-244, (Cramer, p. 75 et 477 et Œcumenius, col. 685 AB [ἄλλο]). Des fragments de la *Démonstration* se lisent dans les chaînes d'Œcumenius sur les Galates et dans la chaîne de Nicétas sur Hébreux (cf. Œcumenius, col. 1136 C; Cramer, t. VII, p. 427). Ce dernier donne également un extrait de l'εὐαγγελικῆς θεοφανείας (Cramer, t. VII, p. 459-460, sur Hebr., IV, 12). Un autre fragment mis sous le nom d'Eusèbe a été édité de l'*Ambros. E. 2 inf.* par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. IV, 1, p. 207; il se rapporte à Hebr., XII, 18.

Eusèbe d'Émèse. — Nous ne connaissons qu'un seul extrait sur l'épître aux Romains; il est relatif à I, 1, et se trouve dans le *Vat. gr. 762*, fol. 1-1v°. Jérôme, dans la Préface de son commentaire sur les Galates, disait qu'Eusèbe d'Émèse avait laissé un petit commentaire sur cette épître. Dans sa lettre CXII, il revient sur ce sujet; dans le *De viris illustrib.*, 91, il précise : *Ad Galatas libri decem.* Les extraits des chaînes sont très modestes : ils s'attachent aux passages suivants : I, 1, 2, 4, 11; II, 9, 18, 20; III, 2, 3; IV, 4-7, 12, 14, 20; VI, 13. Cf. Turner, p. 498*b*.

Acace de Césarée. — La collection d'Œcumenius renferme quelques citations d'Acace de Césarée. Le *Vat. gr. 762* le cite plusieurs fois dans les feuillets qui contiennent la chaîne sur l'épître aux Romains : fol. 8 v° (I, 16-17); 49 (V, 13-14); 53 (V, 18-19); 133 (IX, 10-13); 144 v° (IX, 22-24); 152 v° (X, 6-10); 176 v°-177 (XII, 2); 185-185 v° (XIII, 1*a*). Dans la lettre CXIX, 6, *Ad Minervium et Alexandrum*, saint Jérôme cite une interprétation d'Acace sur I Cor., XV, 51, d'après les συμμίκτων ζητημάτων de celui-ci. Édit. Hilberg, t. I, 2, p. 452-454. Un scholion est mis à son compte dans le *Vindob. 166*, fol. 33.

Cyrille d'Alexandrie. — Les fragments de Cyrille d'Alexandrie sur l'épître aux Romains sont des reliques importantes du commentaire que celui-ci écrivit, mais dont la tradition directe n'a rien conservé, que nous sachions. Le *Vat. gr. 762* est le manuscrit qui en possède le plus grand nombre. Rassemblés une première fois par Mai, *Nov. Patr. Bibl.*, t. III, 1, 1845, p. 1-47, (*P. G.*, t. LXXIV, col 733-856), ils furent réédités avec les extraits que fournissaient en plus le *Monac. 412*, le *Bodl. Auct. Misc. 48*, l'*Athos Pantocrator 28* et le *Vindob. 166*, par Pusey, *S. Cyrilli Alex. in D. Ioannis evangelium*, t. III, Oxonii, 1872, p. 173-248.

L'*Athos Pantocrator 28* permet de reconstituer l'ouvrage de Cyrille en τόμοι et en λόγοι. De même la chaîne d'André sur les Actes (voir ci-dessus col. 1208) contient un passage ἐκ τοῦ πρὸς Ῥωμαίους τόμου β' M. Turner, à qui nous empruntons ce renseignement sur l'*Athos 28*, note également que de la comparaison faite entre le *Vat. gr. 762* et le manuscrit de l'*Athos*, il ressort que le premier est plus riche de citations scripturaires, le second de théologie savante. Il y a lieu également de corriger certaines attributions faites par le *Monac. 412*; les unes concernent en réalité Chrysostome, Théodoret et Photius; d'autres proviennent d'écrits cyrilliens autres que le commentaire sur les Romains (Turner, p. 515*b*, note 2). Cet essai de critique dont on trouve les résultats dans l'édition citée de Pusey est fortement aidé par les citations du *Vindob. 166* qui donne sur l'épître aux Romains des extraits de Cyrille κατὰ Λουκᾶν, θησαυροῦ, πρὸς Ἑρμην', περὶ τῆς ἐν πνεύματι λατρείας, κατὰ Ἰουλιανόν (cf. Karo-Lietzmann, p. 609). Un fragment sur Rom., IX, 5, tiré du *Monac. 412* (Cramer, p. 312) est extrait ἐκ τῶν εἰς γένεσιν.

La première aux Corinthiens fut-elle aussi largement commentée par Cyrille? Là également, les scolies des chaînes restent notre seul héritage. Le *Vat. 762* en contient environ 150. On en trouvera dans Mai, *op. cit.*, p. 48-103 (texte de Mai reproduit dans *P. G.*, t. LXXIV, col. 845-916) et dans Pusey, *op. cit.*, p. 249-319. Les caténistes, de même que pour l'épître aux Romains, puisèrent dans différents ouvrages de Cyrille. Ainsi la citation sur I Cor., XV, 23*b*-26*a*, reproduit un passage de Cyrille ἐν βίβλῳ τετάρτῳ τῶν κατὰ Ἰουλιανοῦ πρὸς αὐτὸ τὸ πέρας (*Vat. gr. 692*, fol. 33 v°).

La seconde aux Corinthiens est également très documentée dans les chaînes. Les citations ont été rassemblées par Mai, *op. cit.*, p. 83-103, d'où *P. G.*, t. LXXIV, col. 915-952, et par Pusey, *op. cit.*, p. 320-361. Une citation sur II Cor., V, 16-17, se trouve dans les Actes du second concile de Nicée (787). Cf. Mansi, t. XIII, col. 289.

La chaîne sur les Colossiens publiée par Cramer (*Coislin 204*) nomme une fois Cyrille sur I, 16 = (Cramer, p. 305) ἐν τῷ ἐπιγεγραμμένῳ βιβλίῳ θησαυρός. Le *Bodl. Rœ 16*, dont quelques données ont été mises par Cramer en supplément à la chaîne aux Galates, présente plusieurs mots de Cyrille ἐν βιβλίῳ ἕκτῳ τῆς πεντεκαιδεκάτης τῆς ἐν πνεύματι λατρείας (Cramer,

p. 411) et ἐν βιβλίῳ γʹ τῶν παραλειπομένων τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ πραγματείας (Cramer, *ibid.*).

On sait que Pusey (*op. cit.*, p. 362-440; 461-468) a publié d'après une chaîne syriaque un nombre respectable de fragments cyrilliens sur l'épître aux Hébreux. Il semble bien qu'ils aient été sauvés du commentaire de Cyrille sur les Hébreux, commentaire dont les anciens, par exemple Léonce de Byzance et Facundus, savaient parfaitement la division en tomes; cf. Bardenhewer, *Gesch. d. alkirch. Lit.*, t. IV, p. 43, n. 2; les florilèges dogmatiques donneraient de nouveaux fragments. La chaîne de Nicétas sur cette épître cite, à plusieurs reprises, Cyrille d'Alexandrie en indiquant les sources qui ont fourni ces extraits. (Textes rassemblés par Mai, *Nov. Patr. bibl.*, t. III, 1, p. 105-127, reproduits dans *P. G.*, t. LXXIV, col. 953-1006. Cf. index de Cramer et Karo-Lietzmann, p. 603.)

Apollinaire. — C'est un des auteurs le plus fréquemment cités dans les feuillets du *Vat. gr. 762* sur l'épître aux Romains. Une cinquantaine d'extraits sont précédés de son sigle (ἀπο) qu'on a pris quelquefois pour une abréviation du mot *Apostolus* (cf. Cramer, t. IV, p. 531, index des fragments du *Monac. 412*). Quelques mots sur son exégèse dans Voisin, *L'Apollinarisme*, p. 181-182. A deux reprises (*Epist.*, XLIX, 3 et CXIX, 4), saint Jérôme le cite parmi les exégètes de la Ire aux Corinthiens; de même, dans la Préface aux Galates, dans la lettre CXII, il mentionne son œuvre sur cette épître; dans la préface aux Éphésiens et dans le *Contra Rufinum*, I, 21, il parle de son œuvre exégétique sur cette lettre. Enfin Nicétas, dans sa chaîne sur les Hébreux donne un fragment d'Apollinaire, περὶ σαρκός (Karo-Lietzmann, p. 603).

Épiphane. — Un passage du *Panarion* a été cité par Nicétas sur Hebr., VII, 2 (Cramer, p. 555-556).

Diodore de Tarse. — Les fragments de Diodore sur l'épître aux Romains méritent une édition. Le *Vat. gr. 762* en donne près d'une centaine à partir du fol. 48 (V, 13-14); leur suite équivaut presque à un commentaire suivi. Saint Jérôme, *Epist.*, CXIX, le cite sur I Cor., XV, 51; et donne l'opinion de Diodore sur I Thessal., IV, 15-17. Dans le *De viris ill.*, 119, Jérôme fait mention des travaux de Diodore sur l'Apôtre.

Les extraits du *Monac. 412* ne peuvent être consultés qu'avec précaution. C'est ainsi que ceux qui commentent, Rom. VIII, 24 (Cramer, p. 142) et IX, 3 (Cramer, p. 162) appartiennent à Théodore de Mopsueste (Swete, *op. cit.*, p. LXXIII, note).

Théodore de Mopsueste. — Théodore avait commenté l'épître aux Romains; cf. Vosté, *La chronologie...*, dans *Rev. bibliq.*, 1925, p. 59-60. Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capit.*, III, 6 (*P. L.*, t. LXVII, col. 601 et *P. G.*, t. LXVI, col. 787) donne une citation de Théodore sur le début de l'épître aux Romains. Les fragments du *Vat. 762* ont été publiés par Mai, *Spicilegium Romanum*, t. IV, 1840, p. 499-573; quelques suppléments à cette édition ont été donnés, d'après le même manuscrit dans *Nov. Patr. bibl.*, t. VII, 1854, p. 407-8, soit un fragment sur Rom., I, 8, et quinze fragments sur II Cor.; deux petits morceaux sur Gal., III, 22, tirés du *Vat. 765*, appartiennent en réalité — Swete l'avait remarqué — à Théodoret; quelques autres scolies demeurent encore inédites. L'édition de Fritzsche, *Theodori episcopi Mopsuesteni in N. T. commentariorum quæ reperiri potuerunt*, Zurich, 1847, a été reproduite par Migne, t. LXVI, col. 787-968, qui lui a adjoint les fragments de *Nov. Patr. bibl.*, t. VII. Voici d'après Turner, p. 510*a-b*, le contenu de l'édition de Fritzsche : 1) p. 45-107 : Romains = fragment de Facundus, combinaison des citations de Cramer et de Mai; 2) p. 108-11 : I Cor. = Cramer avec corrections; 3) p. 120 : II Cor. = fragment sur VI, 6 d'après Cramer; 4) p. 121-172 : Galates-Hébreux d'après Cramer.

De son commentaire sur les Corinthiens en deux tomes, écrit à la demande de Théodore, il ne reste également que les citations des chaînes, fort nombreuses d'ailleurs; elles aussi devraient être revues attentivement. Quant aux fragments tirés du *Coislin 204* sur les petites épîtres, ils ont été l'objet d'une étude scrupuleuse de la part de M. Swete à qui nous en devons l'édition.

Enfin, la chaîne de Nicétas sur Hébreux cite Théodore à différentes reprises. Ces extraits durent être tirés de l'exposition faite par Théodore à la demande de Cyrinus.

Chrysostome. — La tradition directe des homélies de saint Jean Chrysostome sur saint Paul n'a vraisemblablement rien à attendre des extraits que donnent les chaînes. Notons simplement que c'est autour de son exégèse qu'ont dû se former toutes les chaînes, exception faite pour Nicétas.

Sévérien de Gabala. — Sévérien est l'un des auteurs le plus souvent cités dans les chaînes des épîtres. Le *Vat. gr. 762* le nomme environ cinquante fois sur Romains, quelquefois associé à Apollinaire, Origène, Théodore, Eusèbe, Théodoret. Pour cette épître, de même que pour les deux épîtres aux Corinthiens, la masse et la suite des extraits donnent l'impression d'un commentaire suivi; quelquefois Sévérien patronne deux et même trois scolies sur une seule division de verset. La chaîne d'Œcumenius puisait abondamment à ces exégèses de Sévérien; cette chaîne, on l'a dit, revêt des formes bien diverses, depuis l'étape où elle ne s'agrège que bien peu d'extraits, jusqu'au moment où elle en est surchargée. Un manuscrit, le *Barb. gr. 574*, (XII-XIIIe s.) par exemple, omet Photius, mais donne sur les Colossiens et les deux épîtres aux Thessaloniciens une masse de citations tirées de Sévérien bien plus importante que celle que présente le *Coislin 204*, dans lequel Sévérien était l'un des trois ou quatre auteurs qui faisaient la trame de la chaîne (cf. Swete, *op. cit.*, p. XVIII). Sur les extraits de Sévérien contenus dans le *Barb. 574*, cf. Charles, *Fragments exégétiques inédits de Sévérien de Gabala*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. V, 1914, p. 252-259.

Isidore de Péluse. — Le *Vat. gr. 762* donne plusieurs fragments sous son nom, mais sans indiquer la provenance. Ils concernent : Rom., I, 32 (fol. 14-14v°); VII, 8*b*-11 (fol. 78 v°); IX, 1-6 (fol. 127 v°-128); XI, 8 (fol. 161 v°-162). Ce ne sont point les mêmes qu'on trouve, munis de leur référence, dans le *Vindob. 166*, fol. 39 v°, 45 : ασμεʹ; fol. 50 : ασμδʹ, ατκγʹ; fol. 50 v° : ατλζʹ. Le nom d'Isidore se lit également dans la chaîne de Nicétas sur Hébreux (cf. index de Cramer, p. 600).

Nil. — Nicétas le cite également dans sa chaîne, mais nous ne saurions dire sur quels versets de l'épître.

Gennade. — Les fragments de Gennade sur l'épître aux Romains tels qu'on les trouve dans le *Vat. gr. 762*, équivalent, mises à part les trois premières citations (sur I, 29-31; III, 19-20; IV, 1) à un commentaire suivi. Depuis le fol. 47 v° (sur Rom., V, 13-14) jusqu'au fol. 216 v° (XVI, 19-20) il n'y a peut-être pas six versets qui ne reçoivent l'interprétation de notre auteur; il reste environ 150 scolies précédées de son nom. C'est là qu'il faudra désormais puiser ainsi qu'au *Vindob. 166* qui le citait ἐκ τοῦ ὕφους, quand on voudra réunir l'œuvre exégétique de Gennade, bien plutôt qu'à l'édition de Migne (*P. G.*, t. LXXXV, col. 1669-1728). Celle-ci en effet reproduit tout simplement les cinq passages donnés dans la chaîne d'Œcumenius et les citations de Cramer, assez souvent sujettes à caution.

Par contre, sur I Cor., le *Vat. gr. 762* ne cite Gennade que deux fois : fol. 283-283 v° (sur X, 1-5), 306 v° (sur XIII, 1-2) La collection d'Œcumenius, au contraire, le nomme quatre fois : une fois sur II Cor., deux fois sur Galates, une fois sur II Thessal. (Cf. *P. G.*,

t. LXXXV, col. 1727-1732.) Une autre citation tirée du *Bodl. Rœ. 16* (Œcumenius) a été recueillie par Cramer, t. V, p. 411. Enfin le *Coislin 204* le nommait sur l'épître aux Hébreux : Cramer, p. 119 (sur I, 1); 124 (I, 2); 186 (V, 9-10).

Théodoret. — Le texte du commentaire que nous offre la Patrologie, t. LXXXIII, col. 35-878, est celui de Schulze-Nœsselt, simple revision de l'édition princeps de Sirmond. On n'a pas encore indiqué, que nous sachions, quels manuscrits suivait Sirmond. Nœsselt donnait des scolies de Théodoret d'après un Augustanus (A) et un Bavaricus (B). Un tractarien d'Oxford, Charles Marriott d'Oriel College, entreprit une nouvelle édition; elle s'appuyait sur le *Coislin 82*, ms. du XI[e] siècle (C) et sur le *Paris. gr. 217*, du X[e] siècle (D). Mariott se servait également de l'Œcumenius, imprimé et de Cramer. Le premier volume de son édition (Romains et I-II Corinthiens) parut en 1852; le second, posthume, en 1870. Cf. Turner, *op. cit.*, p. 516. Sur les scolies mises au nom de Théodoret dans le *Vat. gr. 692*, voir ci-dessus col. 1213.

Theodulus. — On a dit plus haut comment une chaîne attribuée à Theodulus n'était autre chose qu'un résumé de l'Œcumenius imprimé. Le *Vat. gr. 762* contient, fol. 133-133 v°, un fragment Θεοδούλου χωρεπισκόπου qui commente Rom., IX, 10-13.

Théodore le Moine. — La chaîne de Munich (*Monac. 412*) imprimée par Cramer (Rom., VII, 7-XVI) met sous ce nom 37 fragments. Comparés aux textes imprimés par ailleurs, ces fragments reçoivent une nouvelle assignation. Seize d'entre eux reviennent à Théodore de Mopsueste, tel que l'a édité le card. Mai. Diodore de Tarse, d'après le *Bodl. Auct. E., II. 20* (Cramer, t. IV, p. 1-162) en réclame quatre et autant Théodore de Mopsueste, d'après la même source. Il y aura lieu de revoir en détail tout ce lot de citations de la chaîne de Munich. Nous avons déjà dit que le lemme Θεοδώρου Μοναχοῦ pourrait bien être une corruption de Θεοδώρου Μομ (ψουεστίας).

Sévère d'Antioche. — Nous avons trouvé sous les sigles Sévère ou Sévère d'Antioche les citations suivantes du *Vat. gr. 762* : fol. 1 v° (Rom., I, 1); 36 (IV, 9*b*-12); 37 (IV, 13-14): 53 (V, 18-19); 110-110 v° (VIII, 19) 128 (IX, 1-6). Nicétas donne son nom sur Hebr., VIII, 11 (Cramer, p. 598).

Anastase. — Un passage ἐκ τῶν ἐρωτ' καὶ λύσεων est donné par le *Vindob. 166*, fol. 24. Anastase le Sinaïte est cité une fois dans une chaîne d'Œcumenius, le *Ven. 34*, fol. 280 v° (Karo-Lietzmann, p. 604).

Maxime. — On trouve dans le *Monac. 412* quelques extraits de Maxime sur l'épître aux Romains. Ils ont été édités par Cramer, p. 217 (VIII, 4); 230 (VIII, 10); 309-310 (IX, 5); 375 (X, 9); 455 (XII, 20); 468 (XII, 13-14) : ἐκ τῶν πρὸς Θαλάσσιον; p. 364 (IX, 32). Des citations de ce même ouvrage — peut-être s'agit-il des mêmes extraits, se lisent dans le *Vindob. 166*, fol. 12, 27 v° (κε', νδ', ξγ'), 38 (ιγ'), 42 v° (ιδ'). La chaîne aux Hébreux donne deux fois son nom, sur I, 8 (Cramer, p. 365) et sur VII, 1 (Cramer, p. 524).

Euthalius. — Une citation (σχό) est mise à son nom dans le *Vindob. 166*, fol. 4. Le *Monac. 412* donne deux extraits à son compte sur Rom., XV, 24 (Cramer, p. 511) et XV, 33 (Cramer, p. 516).

Saint Jean Damascène. — Le même manuscrit cite saint Jean Damascène sur Rom., VIII, 30 (Cramer, p. 267); VIII, 30 (Cramer, p. 275) et VIII, 39 (Cramer, p. 300). Deux autres citations avec le lemme Δα (Cramer, p. 346 sur Rom., IX, 21, et Cramer, p. 356) sur Rom., IX, 24, se retrouvent dans le *Barb. 546*, fol. 123 et 129 : Δαμασκηνοῦ. Notons également que l'exégèse des épîtres de saint Paul réimprimée, *P. G.*, t. XCV, col. 439-1034, porte le titre : ἐκ τῆς καθόλου ἑρμηνείας ἐκλογαὶ ἐν ἐπιτομῇ ἐκλεγεῖσαι παρὰ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ.

Œcumenius et Photius. — On a vu plus haut comment le nom de ces deux auteurs peut aider à faire un premier partage entre les chaînes. Les citations d'Œcumenius se retrouvent dans les chaînes mises à son compte et ailleurs aussi. Quant aux citations de Photius, une partie seulement est passée dans les chaînes imprimées. Il resterait à recueillir les autres. L'édition de *P. G.*, t. CI, col. 1233-1253 (elle reproduit Cramer) est très loin de contenir tout ce que les manuscrits mettent au compte du patriarche.

D'autres auteurs sont encore cités dans les chaînes dont nous n'avons pu atteindre le texte ni directement par les manuscrits, ni de seconde main par les imprimés. Qu'il nous suffise de les nommer : *Le moine Marc* (chaîne de Nicétas sur Hébreux), peut-être s'agit-il du correspondant de ce *Nicolas* dont nous possédons un fragment qui commente I Cor., XV, 44*b* (*Vat. gr. 692*, fol. 38 v°-39), *Isaïe*, *Tryphon* (τοῦ ἁγίου Τρύφωνος ς' tains le *Laur. X, 7*, fol. 31. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. III, p. 198), *Aréthas* (*Venet. 534*) nommés dans certains exemplaires de la chaîne d'Œcumenius. Dans le *Vindob. 166*, nous voyons cités également *Jean Climaque* (fol. 48 v°), *Siméon Logothète* (cf. Krumbacher, p. 358-361). Nicétas donne, enfin, des extraits des *Constitutions apostoliques, de Joseph* et d'*Éphrem.*

Alexandre de Nicée. — Le *Vat. 762*, fol. 403 v°, donne sous le nom d'Alexandre de Nicée une scolie qui explique II Cor., XII, 2-5. On a pu songer à Alexandre l'hérétique dont saint Jérôme mentionne un commentaire sur l'épître aux Galates. Nous pensons qu'il s'agit de l'évêque de Nicée du milieu du X[e] siècle qui fut correspondant de Nicolas le Mystique (*P. G.*, t. CXI, col. 272) et corrigea ou annota le *Vat. gr. 90* (Διόρθωσα ἐγὼ Ἀλέξανδρος ἐπίσκοπος Νικαίας, *passim.* Cf. Rabe, *Scholia in Lucianum*, Teubner, 1906). Le même Alexandre de Nicée est nommé dans une chaîne aux Rois, l'*Escor.*, Ψ *I. 8* (Faulhaber, *Biblische Zeitschrift*, t. I, 1903, p. 252).

XIII. CHAINES SUR LES ÉPITRES CATHOLIQUES. — *1. VUE D'ENSEMBLE.* — Il a déjà été fait mention dans les deux chapitres de cette étude consacrée aux Actes des Apôtres et aux épîtres de saint Paul de la chaîne éditée par Donat de Vérone en 1532. Les Épîtres catholiques y occupent les pages 113-232. L'édition de Morel reproduisait le texte de Donat et l'accompagnait de la traduction de Jean Hentenius, mais Œcumenius, ainsi qu'on l'a noté plus haut, était promu à la dignité d'exégète : Οἰκουμενίου ὑπομνήματα κ.τ.λ (t. II, p. 438-635). Et voilà comment il nous est parvenu un pseudo-commentaire d'Œcumenius sur les Épîtres catholiques, réimprimé comme interprétation suivie dans Migne, *P. G.*, t. CXIX, col. 401-704. On en rapprochera ce qu'on est habitué de désigner sous le titre d'exégèse de Théophylacte sur ces mêmes épîtres, le plus souvent résumé du prétendu commentaire d'Œcumenius (*P. G.*, t. CXXV, col. 1131, t. CXXVI, col. 84).

Felicianus dont nous avons signalé la traduction d'une chaîne sur les Actes poursuivit son travail sur les Épîtres catholiques (*op. cit.*, p. 252 sq.); le texte qu'il traduit n'est autre qu'Œcumenius.

Vers la fin du XVIII[e] siècle, Matthæi éditant le texte des petites Épîtres, le faisait suivre de scolies découvertes par lui, *S.S. Apostolorum septem epistolæ catholicæ... et inedita scolia græca*, Riga, 1782. Ces scolies occupent les pages 183-245 de l'ouvrage; on en retrouve quelques fragments réimprimés à travers les *Enarrationes* de Didyme sur les Épîtres catholiques.

Enfin, plus près de nous, Cramer, dans le VIII[e] et dernier volume de ses *Catenæ Græcorum Patrum in Novum Testamentum*, empruntait la chaîne des Épîtres catholiques à la seconde partie qui lui avait

fourni la chaîne des Actes, l'*Oxon. Nov. colleg. 58;* il imprimait à la fin du volume (p. 583-596) les variantes du *Coislin 25* et du *Bodl. misc. 169* (x-xie s.); ce dernier manuscrit ne contient que l'épître de Jude.

Le texte le plus ancien, mais non le meilleur, est celui du *Coislin 25* (chaîne d'André) ainsi que l'a reconnu M. Staab à qui nous devons une étude sur les chaînes grecques aux Épîtres catholiques, *Die griechischen Katenenkommentare zu den Katholischen Briefen*, dans *Biblica*, t. v, 1924, p. 296-253. La chaîne y occupe les fol. 191-254, à la suite de celle des Actes. Les autres manuscrits connus sont le *Barb. gr. 582*, fort proche du *Coislin 25*, mais plus correcte que lui, le *Vat. gr. 1430* (xie s.), le *Casan. 1395* (xvie s.) fol. 1-71 v° et sa copie, le *Vallicell. 78* (xvie s.). Le *Casan. 1395* participe un peu du *Barb. 582* et des deux manuscrits de Cramer, le *Coislin 25* et l'*Oxon. 58*. Son contenu a été édité par Nicéphore Kalogéras comme exégèse d'Euthyme Zigabène sur les Épîtres catholiques et sur saint Paul (1887). M. Staab croit que nous avons trois lignes de la tradition manuscrite à partir de l'original. Il serait peut-être aussi juste de conclure à une seule famille représentée par trois témoins, la fantaisie de quelques copistes ou leur négligence n'empêchant jamais de retrouver le fonds commun identique, à quelques rares exceptions près.

Quel est le rapport des manuscrits d'où Matthæi tirait ses *Scholia* avec la chaîne dont nous venons de parler (pour plus de commodité nous continuerons à l'appeler du nom de l'éditeur, Cramer)? Disons tout d'abord que les manuscrits D et H utilisés par Matthæi ne sont pas les seuls de leur espèce : Les *Vat. gr. 652* (xive s.) et *1270* (xiiie s.) sont de contenu à peu près identique. Comparer leur exégèse à celle de Cramer, ou pour plus de commodité le texte de Matthæi à celui de Cramer amène à un résultat fort intéressant, non seulement pour l'attribution de quelques lemmes, mais encore pour l'histoire de cette chaîne. Quelques variantes négligeables — car il faut voir l'ensemble — mises de côté, Matthæi est tout simplement le fonds anonyme de Cramer. Il représente cette base que nous avons retrouvée en beaucoup d'autres endroits, sur laquelle les caténistes ajoutent de nouvelles exégèses. Il n'est pas un extrait de Cramer. De quoi donc est-il fait? Il pourrait être une sorte de collection de scolies, quelque chose comme le pseudo-Pierre de Laodicée. Il y aurait lieu de rechercher attentivement les sources de cette compilation. Certains passages reviennent à Didyme, mais les autres, beaucoup plus nombreux à qui les attribuer? Enfin, quel rapport existe entre ce bloc autour duquel s'est constituée la chaîne d'André, Œcumenius et Théophylacte?

Ces quelques rapides constatations faites, nous pouvons parcourir la liste des auteurs cités.

II. AUTEURS CITÉS. — *Philon.* — Une rapide scolie de Philon sur II Petr., ii, 5 (Cramer, 92) semble se rapporter à ses *Questions sur la Genèse.*

Hermas. — Le caténiste donne sur Iac., i, 11, un extrait de *Mandat. 9.* Le texte se retrouve dans Œcumenius, *P. G.*, t. cxix, col. 460 A 1-12, et dans Théophylacte, *P. G.*, t. cxxv, col. 1140 A.

Denys d'Alexandrie. — Quelques mots sur Iac., iv, 10 (Cramer, p. 25) ont été réédités dans Feltoe, p. 253 qui donne à la page 252, sous le nom de Denys, un texte qui commente Iac., i, 13; peut-être, faut-il y voir une relique du περὶ πειρασμῶν (cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, xxvi, 2). Le texte se retrouve anonyme dans Cramer, p. 5, l. 7-13, et dans Matthæi, p. 184.

Clément d'Alexandrie. — Nous n'avons trouvé nulle part le nom de Clément, mais peut-être les chaînes donneront-elles un jour quelque fragment grec qui viendra s'ajouter à celui qui nous est conservé dans les *Sacra Parallela* (Le Quien, t. ii, p. 398). On trouvera soit dans *P. G.*, t. ix, col. 729-737, soit dans Zahn, *Forschungen*, t. ii, p. 79-93, soit dans le troisième volume de l'édition Stählin (p. 203-215) la version latine des *Adumbrationes in priorem D. Petri epistolam, in Epistolam Iudæ, in Epistolas Ioannis.*

Origène. — On trouve quatre citations au compte d'Origène (sur Iac., i, 3; Iac., iv, 4; I Ioh., ii, 14; I Petr., i, 4). Ces deux dernières se retrouvent aux *Enarrationes in epistolas canonicas* attribuées à Didyme, ouvrage dont nous dirons quelques mots.

Athanase. — Deux scolies sont précédées de son nom; elles se rapportent à I Petr., iv, 1, et II Petr., iii, 8 (cf. *P. G.*, t. xxvii, col. 396 D, sur ps. lxxxix, 4).

Eusèbe de Césarée. — Deux scolies mises au compte d'Eusèbe (Cramer, p. 99, 100 sur II Petr., iii, 10) sont extraites du commentaire sur le psaume ci, 26. La première se trouve dans *P. G.*, t. xxiii, col. 1261 B; la seconde n'y est pas : le texte de Montfaucon, à cet endroit, renferme surtout de la paille au lieu de bon grain, ainsi qu'il a été dit plus haut à propos des Psaumes. Une troisième citation (Cramer, p. 99, 27-100, 4) commente II Petr., iii, 8.

Une quatrième scolie sur I Petr., i, 24, est tirée du commentaire sur Isaïe (*P. G.*, t. xxiv, col. 368 B). Est-ce à Eusèbe de Césarée que reviennent deux autres fragments donnés par Cramer, p. 58 (I Petr., ii, 25) et p. 59 (I Petr., iii, 1)?

Eusèbe d'Émèse. — Migne a reproduit, *P. G.*, t. lxxxvi, col. 561-562, d'après Wolf un extrait mis au nom d'Eusèbe d'Émèse; on le retrouve dans Cramer, p. 96.

Didyme. — Une *Expositio septem canonicarum epistolarum*, due à Didyme, est mentionnée par Cassiodore *(Inst. div. litt.*, 8., dans *P. L.*, t. lxx, col. 1120B) qui connaissait le nom du traducteur, le scolastique Épiphane. Une édition dans laquelle on trouvait intercalés à leur place certains fragments grecs publiés parmi les *Scolia græca* de Matthæi, fut donnée par G. Chr. Fr. Lücke; elle a été reproduite dans *P. G.*, t. xxxix, col. 1749-1818. L'authenticité de cet ouvrage a été mise en doute par E. Klostermann *(Ueber des Didymus von Alexandrien In epistolas canonicas enarratio*, dans *Texte u. Untersuch.*, t. xxviii, 22c, Leipzig, 1905). Bardenhewer, *Geschichte*, t. iii, p. 110, a résumé les objections de Klostermann, et leur a fait écho. Plus récemment, F. Zœpfl, *Didymi Alex. in epist. can. brevis enarratio*, Munster, 1914, s'est attaché à une nouvelle édition du texte latin, mais n'ayant devant lui que les fragments grecs de Matthæi ou de Cramer, il n'a pu arriver à se faire un jugement définitif. L'objection faite par Klostermann à l'authenticité de l'*Enarratio* peut se formuler ainsi : Si l'on met à côté du texte latin les fragments grecs parallèles des chaînes, on constate que la majorité de ces fragments sont anonymes. Sept seulement sont précédés d'un nom propre; or parmi ces sept extraits, deux sont précédés du nom d'Origène, deux sont donnés au compte de Chrysostome, un est revendiqué pour Sévère; les deux derniers seuls sont précédés du nom de Didyme. L'*Enarratio* pourrait bien être tout simplement une chaîne traduite en latin.

M. Staab a repris l'examen de la question. Il a trouvé 5 fois le nom de Didyme. La première citation, sur Iac., i, 1 (Cramer, p. 2, 8-12) se retrouve dans *P. G.*, t. xxxix, col. 1749 A 3-8; la seconde, sur Iac., iv, 6 (Cramer, p. 30, 16-22) pourrait bien venir du commentaire de Didyme sur les Proverbes; la troisième sur I Petr., ii, 7, est tirée, nous dit M. Staab, du commentaire de Didyme sur le psaume cxvii, 22 *(P. G.*, t. xxxix, col. 1561 D-1564 A) : le rapport est très vague. [Notons au passage que le texte auquel on renvoie sur ps. cxvii, 22, n'est pas de Didyme; c'est un résumé d'Eusèbe]; le quatrième extrait relatif à

I Petr., III, 12, est tiré du commentaire sur le ps. XXXIII, 16 (*P. G.*, col. 1329 BC). Quant au cinquième (sur I Petr., III, 15-16), on ne lui trouve pas de parallèle dans l'*Enarratio*.

L'*Enarratio* renferme deux passages qui s'identifient avec des extraits que les chaînes donnent au nom de Chrysostome. Ces textes sont relatifs à Iac., I, 12 (Cramer, p. 4, 19-32. Cf. Matthæi, p. 184) et à I Ioh., III, 8 (Cramer, p. 123). Ces deux textes ne sont vraisemblablement pas de saint Jean Chrysostome, cf. Haidacher, *Chrysostomusfragmente zu den Kath. Briefen*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XXVI, 1902, p. 191 sq.

Reste l'extrait de Sévère sur I Ioh., III, 9-10 (Cramer, p. 124). A vrai dire, il n'offre qu'une ressemblance assez éloignée avec l'*Enarratio*. Par contre, les chaînes contiennent un grand nombre de fragments anonymes qui se rattachent étroitement à l'*Enarratio*, une soixantaine environ. Il semble donc légitime de conclure que Didyme conserve de grandes chances d'être l'auteur de l'*Enarratio*, et son travail pourrait bien être le bloc primitif autour duquel les caténistes ont bâti la chaîne.

Basile. — Les chaînes nous donnent au nom de saint Basile neuf scolies. Une d'entre elles commente Iac., III, 5-6; une seconde II Ioh., I, 10; les sept autres s'attachent à la I[a] Petr.

Apollinaire. — Deux courts fragments sur Iac., II, 6-9 (Cramer, p. 11) sont mis au nom d'Apollinaire. Le *Coislin 25* y en ajoute un (sur I Petr., I, 16) avec le lemme Ἀπολιναρίου Λευιτικοῦ.

Éphrem. — Un extrait, peut-être issu du commentaire d'Éphrem sur la Genèse, commente (dans Cramer, p. 92) II Petr., II, 5.

Chrysostome. — Cinquante fragments sont précédés de son nom. Chrysostome, pourtant, n'avait pas commenté les Épîtres catholiques. Ces fragments ont été réimprimés dans *P. G.*, t. LXIV, col. 1039-1062. Voir la critique de ces fragments dans l'article cité de Haidacher, ci-dessus : *Didyme.*

Cyrille d'Alexandrie. — On rencontre trente-huit scolies précédées du nom de Cyrille, quelquefois avec l'indication de la source d'où elles sont tirées. *P. G.*, t. LXXIV, col. 1007-1024, reproduit, les textes de Cramer. Une nouvelle édition en a été donnée, avec quelques améliorations par Pusey, *op. cit.*, t. III, p. 445-451. Quelques passages se retrouvent dans les scolies anonymes de Matthæi et dans Théophylacte.

Sévérien. — Les chaînes le nomment trois fois, sur Iac., II, 25; IV, 5 et I Petr., IV, 11 (Cramer, p. 18, 29, 77; ce dernier fragment anonyme dans Cramer).

Hésychius de Jérusalem. — On trouve réunis dans *P. G.*, t. XCIII, col. 1390, plusieurs fragments d'Hésychius édités par Wolf, *Anecdota græca*, t. IV, p. 58-69, *passim*. Ces textes commentent Iac., I, 14; II, 13; III, 8; IV, 10; V, 1; I Petr., III, 10 et Iud., I, 6. Comme les fragments donnés par la chaîne d'André sur les Actes des Apôtres, ceux-ci proviennent également du troisième commentaire d'Hésychius sur les Psaumes.

Théodoret. — Huit fragments sont mis au compte de Théodoret. Ils commentent Iac., V, 18; I Petr., I, 12, 24; II, 5, 25; IV, 18; V, 7. Ces fragments proviennent de différents ouvrages de Théodoret, parmi lesquels on compte le commentaire sur Isaïe et le commentaire sur les Psaumes. Un extrait, sur Iac., V, 11 (Cramer, p. 36, 1-2), est précédé dans le *Casan. 1395* du lemme Θεοδώρ(ου) Μοναχοῦ. Peut-être pourrait-on songer à rendre ce dernier fragment à Théodore de Mopsueste si nous n'étions avertis par Išodad de Merv que *Theodor also the Interpreter, does not even mention them (Ep. cath.) in a single place; nor does he bring an illustration from them in one of the writings he made.* Traduction Gibson, *Horæ semiticæ*, t. X, 1913, p. 36.

Sévère d'Antioche. — La chaîne d'André, nous l'avons remarqué à propos des Actes, est très riche en citations de Sévère; elles y sont généralement accompagnées d'une indication de la source qui les a fournies. Dans la suite de son travail, le caténiste puisait aussi abondamment aux ouvrages sévériens. 38 extraits sont présentés sous le lemme Σευήρου. On trouvera dans la monographie de M. Staab, p. 322-326, à quel texte des petites épîtres s'attachent ces citations, la source d'où elles viennent et leur contenu résumé en quelques mots.

Ammonius. — Une citation sur I Petr., III, 19-20 tirée de Cramer, p. 68, a été réimprimée dans *P. G.*, t. LXXXV, col. 1607-1610.

Maxime le Confesseur. — C'est à l'ouvrage de Maxime, *De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis ad Thalassium* que le caténiste empruntait neuf passages de Iac., V, 16, à Jud., 23. Cf. Staab, p. 330, où sont indiqués les extraits et leur source.

XIV. COMMENTAIRES SUR L'APOCALYPSE. — Il n'y a point de chaînes sur l'Apocalypse si on entend uniquement par « chaîne » une collection de scolies munies de lemmes. Nous avons vu combien cette apparence extérieure peut être trompeuse. Il semble bien tout de même que s'il a existé des chaînes sur l'Apocalypse, elles aient dû être assez peu nombreuses; leur histoire est difficile à préciser.

Quelques manuscrits de la Bibliothèque Vaticane contiennent un matériel assez ressemblant à celui que fournissent les chaînes sur d'autres livres de l'Écriture. Ce sont, par exemple, le *Vat. gr. 2062* où le texte de saint Jean occupe les fol. 2-31 v° : de place en place, quelques scolies ont été transcrites dans la marge; le *Vat. gr. 1205* : les deux fol. 144-146 contiennent quelques explications sur Apoc., IV, 10 sq., le texte sacré étant indiqué par κείμενον et son explication par ἑρμηνεία. La même disposition se retrouve dans le *Barb. gr. 474*, fol. 224-229 v° : le texte que donne ce manuscrit (sur Apoc., XIV, 15 à XX, 6) est identique à Cramer, p. 546, 14-568, 3. Des scolies très brèves se lisent encore dans l'*Ottob. gr. 36*, fol. 302-308. Signalons aussi un λόγος εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, dans le *Vat. gr. 2255*, fol. 57-65.

C'est dans un manuscrit du Météore, d'aspect semblable nous paraît-il, que M. Diobouniotis a découvert sur Apoc., I-V, une série de 40 fragments. M. Harnack n'hésita pas à mettre devant eux le nom d'Origène, (*Der Scholienkommentar des Origenes zur Apocalypse Iohannis*) dans *Texte u. Untersuch.*, t. XXXVIII, 3, Leipzig, 1911. Il semble bien que nous ayons là un commencement de chaîne; le fonds en était constitué par des extraits d'un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse; à ce fonds vinrent s'adjoindre quelques autres extraits, par exemple, un fragment des *Stromates*, IV, 25 (Schol. XXV) et deux citations d'Irénée (*Adversus hæreses*, V, XXVIII, 2 — XXX, 2), peut-être aussi un fragment de Didyme (Schol. I). Sur le texte de l'édition, cf. Turner, *The text of the newly discovered scholia of Origene on the Apocalypse*, dans le *Journal of theolog. Studies*, t. XIII, 1912, p. 386-397.

Ailleurs, le texte de l'Apocalypse est entouré non de scolies éparses, mais d'une interprétation suivie : ainsi se présente le *Vat. gr. 1904 B*, fol. 264 sq. (XI[e] s.). Le début du manuscrit manque; ce qui reste (à partir de VII, 17) nous offre au milieu du feuillet le texte sacré et dans les marges le commentaire d'André de Césarée.

Nous croyons utile de dire un mot des trois commentaires grecs sur l'Apocalypse qui sont arrivés jusqu'à nous. Une étude plus approfondie dira un jour s'ils sont plus proches d'une compilation de scolies anonymes que de l'exégèse originale.

Le Commentaire d'Œcumenius. — Un manuscrit du saint Sauveur de Messine (99, ξη' XII, XII[e] s. Cf. Cata-

logue de Mancini, p. 163) attribue à Œcumenius un commentaire de l'Apocalypse. Une copie de ce manuscrit, exécutée au xve siècle, avait trouvé place dans la bibliothèque de Sirleto *(Vat. gr. 1426)*. Au fol. 131 on lit ce titre : Ἑρμηνεία τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ θεσπεσίου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου Ἰωάννου ἡ συγγραφεῖσα παρὰ Οἰκουμενίου ῥήτορος. Quelques lignes plus haut, l'auteur est encore nommé ὁ ἐν φιλοσόφοις ἀοίδιμος Οἰκουμένιος. Un autre exemplaire — incomplet — de l'ouvrage se trouve dans le *Taur. gr. 84 c.* III. 27, catalogue de Pasini, p. 178-179 (xvie s.). Le commentaire d'Œcumenius était divisé en λόγοι (tous les λογοι ne sont pas indiqués avec netteté dans le *Vat. 1426*; c'est ainsi que le λόγος δεύτερος est annoncé fol. 136; la première indication qui suit est, fol. 143, celle du λόγος δέκατος). L'auteur s'appuyant sur l'autorité d'Athanase, de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Méthode et d'Hippolyte, revendique hautement l'authenticité de l'Apocalypse. Il cite encore Clément, ἐν ἕκτῳ στρωμάτει, Eusèbe, Grégoire de Nysse, fait même appel aux témoignages de Josèphe et d'Aquila. Au passage, il anathématise avec la même ardeur « les abominables Nestorius et Eutychès ». Commentant les mots ἐν τάχει (I, 1), il note ceci : ἤδη πλείστου δεδραμηκότος χρόνου ἐξ οὗ ταῦτα εἴρηται ἐτῶν πλειόνων ἢ πεντακοσίων. Les indices rapidement recueillis nous ramènent tous vers le milieu du VIe siècle. Cf. Diekamp, *Mitteilungen über den neuaufgefundenen Kommentar des Œcumenius zur Apocalypse* dans *Sitzungsb. d. k. preuss. Akad. z. Berlin*, 1901, t. II, p. 1046-1056.

Dès lors, une question se pose. Quel est cet Œcumenius? Il pourrait fort bien être le personnage de ce nom que cite un ms. syriaque, d'origine monophysite, le *Mus. Brit. add. 17.214 (= Wright 855)*, fol. 72 v° *(Catal. of the Syriac mss. in the British Museum*, t. II, 1871, p. 917). Nous empruntons à Turner *(Greek commentaries*, p. 523) la traduction de ce passage : *of Œcumenius, a diligent man, and one who is very orthodox as the letters of the Patriarch Mar Severus which are written to him show : from the sixth book of those composed by him about the Revelation of John the Evangelist.* On trouve dans la collection des lettres de Sévère plusieurs lettres à Œcumenius (cf. *Patrol. Or.*, t. XII, p. 175-194); l'une d'elles fut citée au concile du Latran de 649 (Mansi, t. x, col. 1116), une autre au IIIe concile de Constantinople (Mansi, t. XI, col. 444).

Voici un premier commentaire d'Œcumenius sur l'Apocalypse. Mais il y a une autre explication mise elle aussi sous le nom d'Œcumenius. La préface de ce second commentaire s'est conservée dans deux manuscrits du X-XIe siècle, le *Coislin 224*, fol. 230 v°, et le *Pii II. 50*, fol. 288-290. Elle fut publiée d'après le *Coislin 224* par Montfaucon, *Bibl. Coisl.*, p. 277-279. Le titre est intéressant, car il nous met en présence d'un Œcumenius, non plus philosophe et rhéteur, encore moins sévérianiste, mais d'un Œcumenius évêque de Tricca, en Thessalie : ἐκ τῶν Οἰκουμενίῳ τῷ μακαρίῳ ἐπισκόπῳ Τρίκκης Θεσσαλίας θεοφιλῶς πεπονημένων εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου σύνοψις σχολική. Il s'agit donc non d'un commentaire, mais d'un résumé. Et le corps de l'ouvrage conservé dans le *Coislin 224* (édité par Cramer, t. VIII, p. 497-582) ne dément pas les promesses du titre. La synopse d'Œcumenius ne nous paraît pas être autre chose que l'abrégé de deux commentaires dont nous allons dire quelques mots, ceux d'André de Cappadoce et d'Aréthas. Cf. Overbeck, *Die scholien des Œcumenios zur Apocalypse*, dans *Zeitschrift für wiss. Theolog.*, t. VII, 1864, p. 192-201.

Mais auparavant, examinons quels rapports peuvent exister entre les deux explications sur l'Apocalypse que patronnent les deux Œcumenius. Ces rapports demeurent très vagues : la documentation apportée sur l'authenticité du livre johannique, quelques expressions touchant la christologie, c'est peut-être tout; encore retenons-nous comme plus vraisemblable que ces apports ne sont arrivés à Œcumenius de Tricca que par l'intermédiaire d'André et d'Aréthas. Il faut donc établir une distinction absolue entre les deux Œcumenius et l'œuvre qu'ils patronnent. Le premier pourrait bien être le correspondant de Sévère. Quant au second, nous croyons que c'est celui qui s'est vu attribuer des chaînes ou des pseudo-commentaires sur saint Paul, les Actes et les Épîtres catholiques. Nous avons eu occasion d'apprécier son œuvre. Ce que nous tirons de sa Synopse n'est pas de nature à donner meilleure opinion sur la qualité de son travail; nous pensons, enfin, que c'est à lui que se rapporte l'acolouthie mentionnée par le P. Pétridès (*Échos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 307-310).

Le Commentaire d'André de Cappadoce. — La première édition parut sous forme de traduction d'un ms. de Vienne *(172)* par Peltanus, Ingolstadt, 1574 ; cette traduction fut reproduite dans l'édition parisienne de la *Magna bibliotheca Patrum*, en 1654 (t. I, p. 1529-1622). C'est encore cette traduction qui fut réimprimée dans l'édition gréco-latine de 1596, *Opus græce primum in lucem prolatum ex illustri bibliotheca Palatina, Fridericus SYLBURGIUS archetypum Palatinum cum Augustano et Bavarico mss. contulit, notis et indicibus illustravit. E typographo Hieronymi Commelini, M.DXCVI.* L'édition de Sylburg avec la traduction de Peltanus ont été réimprimés par Migne, *P. G.*, t. CVI, col. 216-457.

L'ouvrage se rencontre attribué à différents auteurs : le *Vindob. 173* n'hésite pas à qualifier cette interprétation d'ἐξήγησις Ὠριγένους; au début et à la fin, le *Vindob. 174* la met au compte de Μεθοδίου μοναχοῦ. Mais l'attribution à André est de beaucoup la plus ferme. N'allons pas croire que cet André ait fait une œuvre bien originale. Il parle quelquefois de ceux qui l'ont précédé dans l'interprétation de l'Apocalypse, et il est vraisemblable qu'il vise l'Œcumenius sévérianiste. Le nombre des citations plus ou moins verbales, insérées par André dans son commentaire est important : on y trouve les noms de Josèphe, de Papias, de Justin, de Méthode, d'Apollonius, d'Hippolyte, d'Antoine, d'Eusèbe, d'Épiphane, Basile, Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite et même la lettre de Thaddée à Abgar.

Le Commentaire d'Aréthas. — La première édition de ce qu'on appelle le commentaire d'Aréthas est celle de Donat de Vérone (1532). Nous avons donné (voir Actes des Apôtres, col. 1205), le titre de l'ouvrage. L'interprétation de l'Apocalypse en occupe la dernière partie (p. 877 sq.) : Ἀρέθα τοῦ Καισαρείας Καππαδοκίας ἐπισκόπου συλλογὴ ἐξηγήσεων ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν εἰς τὴν Ἰωάννου ἠγαπημένου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἀποκάλυψιν. Traduite par Hentenius puis par Maxime de Florence, elle fut réimprimée, texte grec et traduction par Morel (Paris, 1631). Une autre recension du même ouvrage (texte grec seul) se trouve dans Cramer, t. VIII, p. 176-496 d'après le *Barocc. 3* (XIe s.) avec le titre suivant : ἐκ τῶν Ἀνδρέᾳ τῷ μακαρίῳ ἀρχιεπισκόπῳ Καισαρείας Καππαδοκίας εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν πεπονημένων θεαρέστως σύνοψις σχολικὴ παρατεθεῖσα ὑπὸ Ἀρέθα ἀναξίου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας. Ce titre et le fragment qui lui fait suite (une dizaine de lignes) se retrouvent dans le *Pii II, 50* dont nous avons parlé; on les lisait déjà dans l'édition de 1631, p. 640. Ils ont été reproduits avec toute l'exégèse d'Aréthas sur l'Apocalypse, dans *P. G.*, t. CVI, col. 493-494 (d'après Cramer).

Aréthas vivait vers la fin du IXe siècle (cf.

Fr. Delitzsch, *Wann lebte Aréthas der Ausleger der Apocalypse?* dans *Zeitschrift für luther. Theolog.*, t. XXIV., 1866, 1, p. 12-16; Th. v. Otto, *Ueber die Zeitalter des Erzbischofs Arethas*, dans *Zeitschrift f. wiss. Theolog.*, t. XXI, 1878, p. 539 sq.; Ehrhard-Krumbacher, *op. cit.*, p. 129-131). Nous l'avons vu cité dans certains manuscrits de chaînes sur les Psaumes et les Proverbes. L'époque d'André, lui aussi connu des caténistes des Psaumes, est beaucoup moins précise. Assez souvent Aréthas renvoie àAndré, le plus fréquemment par une formule commode : ἄλλως ἐκ τῶν τοῦ Ἀνδρεοῦ. Mais il ne se contentait pas de reproduire, plus ou moins arrangé, l'ouvrage de son devancier. A quelques auteurs, il empruntait un certain nombre d'explications; c'est ainsi qu'il cite Clément et Irénée (sur IV, 5), Denys l'Aréopagite (sur IV, 8-11; VI, 12-13), Eusèbe (sur I, 9) ἐν τῷ χρονικῷ αὐτοῦ βιβλίῳ, Grégoire de Nazianze ἐν τῷ περὶ τοῦ υἱοῦ λόγῳ (sur III, 14-17). On trouve encore un scholion Ἀρέθα ἐπισκόπου dans les marges d'un exemplaire du *Pédagogue* (I, 5), le *Laurent. V, 24*, Cf. Bandini, t. I, p. 49-50. En dehors de ces extraits, Aréthas puisait encore au commentaire du premier Œcumenius des fragments que n'y avait point empruntés André. Seule, une analyse complète pourra démontrer ce qu'il a ramassé dans l'œuvre des commentateurs qui le précédèrent.

Il semble enfin que nous ayons un abrégé de ces deux commentaires d'André et d'Aréthas dans l'exégèse mise au nom d'Œcumenius de Tricca par le *Coislin 224*; cette interprétation conservait une partie du titre donné par Aréthas à son travail : σύνοψις σχολική. C'est peut-être de là que viennent les rapides scolies anonymes sur l'Apocalypse éditées par Matthæi à la suite du pseudo-Victor d'Antioche, *In Marcum (op. cit.*, p. 210 sq.).

XV. Conclusion. — Ces notes sur les chaînes exégétiques grecques avaient pour dessein de préciser, d'abord, ce qui a été fait sur cette matière, d'indiquer, ensuite, ce qui reste à faire. C'est pourquoi chacune des divisions qui composent l'ensemble de ce travail est à la fois un bilan et un programme. Le bilan est lourdement grevé : l'impatience des éditeurs de textes inédits, le manque de critique, la négligence, l'inexpérience en sont la cause; l'impression qui en résulte doit être, pensons-nous, celle d'une profonde défiance à l'égard des textes exégétiques publiés et aussi à l'égard des chaînes manuscrites. Avons-nous réussi à démontrer combien il est imprudent de se servir de tout ce matériel avant d'en avoir reconnu l'origine et la valeur? Si oui, notre premier but est atteint. Le second était beaucoup plus difficile à approcher : il s'agissait d'indiquer, après avoir passablement détruit, dans quel sens devaient s'orienter les recherches pour aboutir à des résultats durables. Il fallait retrouver le fil qui relie les différents types de chaînes sur un même livre de l'Écriture et, à l'intérieur d'une même collection, refaire le travail de compilation, en démêler les apports successifs, leur ordonnance, dégager les divers éléments qui y sont entrés et fixer leur valeur. Travail quelquefois délicat, mais essentiel. Cette besogne de déblaiement opérée, des richesses immenses ont été découvertes; les matériaux accumulés par les caténistes remis pour un instant à pied d'œuvre, en disponibilité, idéalement séparés de la construction figée qui les retenait, nous sont apparus extrêmement variés. Cette masse de textes qui se distribue entre une centaine d'auteurs et se répartit sur dix siècles, nous pensons désormais l'exploiter peu à peu, rendre grâce à elle, à l'antiquité chrétienne des ouvrages perdus, reconstituer pièce par pièce quelques édifices lézardés, délabrés ou enfouis, vestiges modestes ou monuments imposants de ce que fut, au contact des textes sacrés, l'effort de la pensée grecque.

LISTE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS

Robert DEVREESSE.

CHARISMES. — I. Le mot. II. Nature des charismes. III. Charismes et vertus. IV. Les charismes dans l'Église. V. Énumération des charismes. VI. Les charismes en particulier. VII. Les charismes et l'organisation hiérarchique.

I. LE MOT. — Le mot χάρισμα apparaît chez Philon, *De Alleg.*, l. III, c. I, 102, 31 sq. Nous y lisons, en particulier : δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα, où χάρισμα, renchérissant sur les deux termes qui précèdent, don et bienfait, semble avoir le sens de libéralité.

On le retrouve chez saint Paul, où il garde le sens fondamental qui vient d'être spécifié. L'Apôtre l'applique à désigner : 1° l'ensemble des faveurs de l'ordre du salut accordées par Dieu à Israël, Rom., XI, 29; 2° le don fait, dans le Christ, aux croyants, don qui a reçu de la théologie postérieure le nom de grâce *gratum faciens*, c'est-à-dire la grâce justifiante et sanctifiante, Rom., V, 15 sq.; VI, 23; 3° certain bénéfice intéressant la vie chrétienne et que l'Apôtre qualifie de συνπαρακληθῆναι, Rom., I, 11; 4° enfin nos Charismes, qui paraissent pour la première fois, I Cor., I, 4 sq. : « Je rends à Dieu de continuelles actions de grâces pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée (ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν) dans le Christ Jésus. Vous avez été comblés en lui de toutes sortes de richesses, de toutes sortes de parole et de toutes sortes de connaissance, en proportion de la solidité avec laquelle le témoignage du Christ a été établi parmi vous. Si bien qu'en fait de charismes (ἐν μηδενὶ χαρίσματι), il ne vous manque rien, tandis que vous attendez avec confiance la révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ce sens du mot χάρισμα reparaît I Cor., XII, *passim*; Rom., XII, 6 et I Petri, IV, 10.

II. NATURE DES CHARISMES. — Le χάρισμα est une espèce particulière de χάρις, ainsi qu'il ressort du texte, I Cor., I, 4, qui vient d'être cité; cf. Eph., IV, 15; Col. II, 19. Comme son nom semble vouloir l'indiquer, c'est une espèce de grâce qui se signale entre toutes les autres par son absolue gratuité. Saint Paul y insiste, I Cor., XII, 7 : « C'est toujours le même et unique Esprit... qui distribue ses charismes à chacun en particulier, comme il lui plaît. » Le nom de grâce *gratis data*, que lui a donné la théologie postérieure, est très paulinien en sa redondance pléonastique.

Cette gratuité du charisme est en rapport avec sa destination, qui est moins le bien personnel de celui qui en est gratifié, que celui de la Communauté chrétienne. « A chacun, déclare saint Paul, I Cor., XII, 7, la manifestation de l'Esprit est donnée selon que l'utilité commune le demande. » Tout ce que le chrétien peut faire pour l'obtenir, c'est d'y aspirer, surtout aux plus parfaits et, éventuellement, de le demander à Dieu, I Cor., XIV, 1, 13, mais toujours « en vue de pouvoir édifier l'Église », I Cor., XIV, 12.

Universellement abandonnée est aujourd'hui l'opinion de Baur, qui considérait les charismes comme de simples aptitudes naturelles exploitées et exaltées par le Saint-Esprit. L'opinion du P. Prat, par contre : « Mais le charisme (surnaturel en lui-même) peut se greffer sur une aptitude naturelle », est parfaitement recevable (*La théologie de saint Paul*, t. I, note H : *Les charismes*). On ne saurait objecter certains développements un peu appuyés et dont il ne faut pas exagérer la portée, tels que I Cor., I, 18. Si la liberté de Dieu en cette manière est ce qui frappe le plus saint Paul, il ne la tient pas moins pour dirigée par une sagesse qui, enveloppant tout, voit les choses de haut et les prépare de loin.

Saint Paul ne s'explique guère sur la constitution intime des charismes. Pour les désigner, il a diverses formules, qui, toutes, les rattachent au Saint-Esprit : φανέρωσις τοῦ Πνεύματος, I Cor., XII, 7; πνευματικά, I Cor., XII, 1; πνεύματα, I Cor., XIV, 32. Ce rattachement, cependant, n'a rien d'exclusif en aucun sens. Saint Paul, ailleurs, rapporte les charismes à Dieu, I. Cor., XII, 28, et au Christ, Eph., IV, 11 sq. D'autre part, on se plaît aujourd'hui à répéter que la vie chrétienne est pneumatique en tous ses éléments ou principes; ce qui est vrai, à la condition de le bien entendre. Néanmoins la relation des charismes au Saint-Esprit et donc leur caractère pneumatique semblent avoir, pour saint Paul, quelque chose de spécial. Et c'est ce qui explique, sans doute, que, même pour leur exercice, ils demeurent en principe, sous sa dépendance : « Si quelqu'une des personnes présentes bénéficie d'une révélation (il s'agit de prophètes), celle qui parlait se taira, » I Cor., XIV, 30. Les charismes ou du moins certains d'entre eux, comportent donc une sorte de passivité initiale relative à l'intervention du Saint-Esprit. Lorsque saint Paul ajoute : « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, » I Cor., XIV, 32, il l'entend de la manifestation au dehors de l'activité charismatique intérieure. Le mot qu'il emploie, πνεύματα, suggérerait même, du moins pour le charisme de prophétie, un régime d'inspirations passagères plutôt qu'une faculté permanente. Cepen-

dant les bénéficiaires de charismes, y compris celui de prophétie, se voient qualifier de titres stables, qui supposent la permanence en eux de certaines aptitudes surnaturelles. Il est d'ailleurs probable que les conditions de possession et d'exercice varient selon les charismes.

III. Charismes et vertus. — Saint Paul suppose tout ensemble la distinction et la juste liaison des charismes et des vertus, spécialement de la foi, de l'espérance et, plus encore, de la charité.

Les charismes peuvent se concevoir sans la charité, I Cor., xiii. Ils appartiennent donc, en eux-mêmes, à un ordre différent de celui de la grâce justifiante et sanctifiante, dont relèvent la charité et les autres vertus. L'ordre des charismes est de moindre valeur spirituelle que celui de la charité et des vertus qu'elle contient en elle, I Cor., xiii; xiv, 1.

Il n'y a pas seulement distinction; il y a subordination positive des charismes aux vertus. Ils sont conférés aux seuls croyants et dans une certaine dépendance de la foi, Gal., iii, 1; I Cor., i, 6; Rom., xii, 3. Ils s'exercent sous le contrôle de la foi et à son bénéfice, Rom., xii, 3 sq.; I Cor., xii, 3; xiv, 25; Eph., iv, 13.

Ils sont l'accompagnement et le soutien de l'espérance et destinés à disparaître lorsqu'elle se changera en possession, Rom., viii, 23; I Cor., xiii, 10 sq.; Eph., i, 13 sq.

Mais c'est surtout vis-à-vis de la charité que s'affirme leur subordination. La charité inspire leur exercice et le règle avec une autorité souveraine, I Cor., xiv, 4 sq., 12, 26; Eph., iv, 2 sq. Et c'est à son bénéfice qu'ils s'exercent, ordonnés qu'ils sont à son progrès et à sa consommation dans l'Église, Eph., iv, 15 sq.

Les multiples vertus morales surnaturelles, nées de la charité, ont pareillement leur rôle à jouer dans l'activité charismatique, Rom., xii, 8 sq.

Il sied d'y insister, car c'est l'un des traits distinctifs de ce qu'on appelle la « mystique » paulinienne et qui la met à part de toutes les mystiques ambiantes. La vie chrétienne étant, pour saint Paul, surnaturelle, est, par la même, toute entière « pneumatique. » Elle comporte, toutefois, un double pneumatisme, celui de la charité et des vertus, qui est, foncièrement, de qualité morale, et celui des charismes qui, s'exerçant en liaison avec les vertus et sous la dépendance de la charité, prend de ce chef une pleine valeur morale. Saint Paul demande, d'ailleurs, qu'on s'assure, avant de s'y fier, de l'origine des inspirations charismatiques en vérifiant leur conformité avec la foi commune et avec les vertus, I Thes., v, 19 sq.; I Cor., xii, 3; xiv, 19; cf. le rôle attribué à la foi commune dans les Pastorales, Tite, i, 4; cf. Gal., i, 8.

IV. Les charismes dans l'Église. — Peut-être ne prend-on pas d'ordinaire assez garde au rôle capital que l'Apôtre leur assigne dans la vie et la constitution même de l'Église. Les chrétiens, tous ensemble, composent ce que saint Paul appelle le corps du Christ, I Cor., xii-xiv, et dont il précise, dans les épîtres de la captivité, Éphésiens et Colossiens, que le Christ est la tête. De ce corps, les chrétiens individuellement, sont les membres. Le corps du Christ, comme le corps humain, exige, en effet, des membres différenciés et aptes respectivement à exercer les fonctions diverses qui composent sa vie totale. Or cette différenciation et cette adaptation des membres du corps du Christ aux fonctions qu'ils devront remplir est, d'après I Cor., xii, 12 sq., l'œuvre des charismes.

Cette doctrine reparaît, dans Rom., xii, 4 sq.; Col., ii, 19; Eph., iv, 7 sq. Citons ce dernier texte, dont l'application aux charismes, qui ne fait pas de doute, a néanmoins besoin d'être soulignée : « Mais à chacun de nous la grâce (ἡ χάρις, pour signifier l'ensemble des charismes, comme I Cor., i, 4; Rom., xii, 6) a été donnée selon qu'il a plu au Christ de la lui dispenser... C'est lui qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs pour disposer les saints à l'œuvre du ministère (Πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας) en vue de l'édification du corps du Christ (εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la pleine connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'hommes faits, à la taille que demande la plénitude du Christ... Il faut... que, professant la vérité, nous croissions à tous égards dans la charité, en lui qui est la tête, c'est-à-dire dans le Christ. C'est sous son influence que le corps entier, assemblé et uni par le moyen des divers muscles de service (διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, c'est-à-dire par les charismes), et selon la mesure d'action dévolue à chacun, réalise la croissance du corps pour son édification dans la charité. »

Accidentels par rapport à la vie chrétienne individuelle, les charismes paraissent donc essentiels à la vie et à la constitution de l'Église. Le P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, 6e éd., p. 345, expose fort bien cette conception charismatique de l'Église : « La diversité des organes dans un corps humain n'est pas seulement un élément de beauté, c'est une condition essentielle de vie. Chez les membres du corps mystique, elle ne provient pas de leur qualité de chrétiens, puisqu'à cet égard il n'existe entre eux aucune différence, ni de leur qualité d'hommes, car les différences qu'établit la nature ne comptent pas au point de vue chrétien. Paul la fait dériver de ces dons gratuits que l'Esprit-Saint accorde aux fidèles pour le bien commun de l'Église : apostolat, prophétie, discours de sagesse ou de science, discernement des esprits, pouvoir de guérir les malades, d'opérer des miracles, aptitude à gouverner, à enseigner, à secourir les pauvres, à consoler les affligés, à pratiquer d'autres œuvres de miséricorde. Ces exemples sont très bien choisis, les charismes étant par définition des propriétés sociales, et ayant pour auteur le Saint-Esprit lui-même qui façonne à son gré le corps mystique dont il est l'âme. » Le P. Prat ajoute : « Mais on pourrait appliquer tout ce que dit l'Apôtre à la hiérarchie ordinaire. » Cette mention de « la hiérarchie ordinaire » à côté de l'organisation charismatique de l'Église soulève un problème sur lequel nous aurons à revenir.

Le langage de saint Paul ne nous permet guère de penser qu'il ait regardé les charismes en bloc comme un privilège de l'âge apostolique, et cette organisation charismatique comme liée à ce qu'on appelle la ferveur primitive et comme destinée à disparaître. Origène, cependant, croyait déjà discerner le déclin des charismes dans l'Église de son temps. On connaît les fortes paroles de saint Grégoire, *In Job.*, XXIV, c. ii, que dom B. Maréchaux, *Les charismes du Saint-Esprit*, p. xiii, transcrivait naguère, en les appliquant *a fortiori* à notre époque : « Par une terrible et secrète disposition de Dieu, avant que Léviathan n'apparaisse en cet homme réprouvé, les prodiges des charismes sont comme retirés de la sainte Église : la prophétie ne luit plus, la grâce des guérisons est enlevée, la vertu des longues abstinences est diminuée, les paroles doctrinales se taisent, les prodiges miraculeux cessent d'éclater. Non pas que la Providence d'en-haut supprime totalement ces manifestations, mais elle ne les fait plus paraître ouvertement et couramment comme aux temps primitifs. » Peut-être, pour dissiper l'étonnement où ce langage nous jette au sortir de la lecture de saint Paul, convient-il d'insister fortement sur la distinction que saint

Grégoire lui-même ne peut s'empêcher d'esquisser en terminant. L'Apôtre ne paraît pas du tout enseigner que tous les charismes s'exerçassent sous une forme ouvertement et sensiblement miraculeuse, ni peut-être qu'aucun d'entre eux s'exerçât toujours ou même le plus souvent sous cette forme, à l'exception, sans doute, du charisme des miracles. L'étude des relations entre l'organisation charismatique et l'organisation hiérarchique de l'Église nous fournira peut-être un autre et très important principe de solution. Mais, dès maintenant, il paraît nécessaire, si l'on veut demeurer fidèle à la pensée de saint Paul, de poser en principe la pérennité des charismes dans l'Église.

V. Énumération des charismes. — On serait tenté de voir une sorte de classification des charismes dans la division à trois termes de I Cor., xii, 4 sq. : « Divers sont les charismes, mais unique est l'Esprit. Divers sont les ministères (διακονίαι) mais unique est le Seigneur. Diverses sont les opérations (ἐνεργήματα) mais unique est le Dieu qui opère tout en tous. » Nous aurions, sous le nom général de charismes, des charismes proprement dits, des ministères et des opérations. Le P. Lagrange, *Epître aux Romains*, Paris, 1916, p. 299, croit retrouver « ministère » comme terme générique, avec quatre espèces : enseignement, exhortation, présidence, miséricorde, que saint Paul distinguerait ainsi du charisme tout extraordinaire de prophétie, Rom., xii, 7 sq. Mais dans Eph., iv, 11 sq., nous trouvons énumérés sous le signe du ministère, les prophètes avec les apôtres, les évangélistes, les pasteurs et docteurs. D'autre part, en fait d'opérations, que saint Paul accorde être diverses, il ne mentionne que les opérations (au pluriel, il est vrai) de miracles, I Cor., xii, 10. Enfin il ne maintient pas d'ordinaire ce triple rattachement des charismes, respectivement à l'Esprit, au Christ et à Dieu, dont notre apparente division est solidaire, cf. I Cor., xii, 7 sq., où tous les charismes sont rattachés à l'Esprit-Saint; I Cor., xii, 28, où ils sont tous rapportés à Dieu; Eph., iv, 7 sq., où ils sont tous attribués au Christ.

Ailleurs saint Paul esquisse comme une division à trois termes encore, richesses, parole, connaissance, ou mieux à deux termes : parole et connaissance, I Cor., i, 5. La I *Petri*, iv; 11, mentionne la λαλία et la διακονία. La division à trois termes de la théologie postérieure : charismes de connaissance, charismes de langage et charismes d'action est très satisfaisante en soi. Mais elle s'accompagne, en fait, de l'élimination d'un certain nombre de charismes qui sont traités comme des offices, cf. saint Thomas, *In Epist. ad Romanos*, xii, 7 sq.

Nous trouvons dans saint Paul quatre listes successives de charismes (ou bénéficiaires de charismes), sans que nous puissions pour autant nous flatter d'en posséder l'énumération complète. La première, I Cor., 8-10, comporte neuf termes : discours de sagesse, discours de science, foi, charismes (au pluriel) de guérisons, opérations (au pluriel) de miracles, prophétie, discernements (au pluriel) des esprits, genres (au pluriel) de langues, interprétation de langues. Impossible de préciser, à cause des pluriels, combien cela fait de charismes distincts. Un peu plus loin, I Cor., xii, 28-30, donc à la même date, nous avons une autre liste, combinant des bénéficiaires de charismes avec des charismes et qui ne compte plus que huit noms : apôtres, prophètes, docteurs, puissances de miracles, charismes de guérisons, assistances, dons de gouverner, genres de langues. Même liste hybride, Rom., xii, 6-9, avec sept termes seulement : prophétie, ministère, docteur, prédicateur, distributeur d'aumônes, président, « secoureur ». Enfin, Eph., iv. 11, nous n'avons plus que cinq noms : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs. Impossible de tenter une addition. On remarquera la progressive substitution des fonctions aux charismes.

VI. Les charismes en particulier. — Au fond, nous n'avons que bien peu de renseignements et ces renseignements n'ont rien de systématique.

1° *Apôtres*, I Cor., xii, 28; Eph., iv, 11. Ce titre, pris au sens charismatique, est donné à Andronicus et Junias, Rom., xvi, 7; peut-être à Silas et Timothée, I Thes., ii, 6. Barnabé le reçoit, Actes, xiv, 4. Saint Paul, qui vient d'appliquer ironiquement à ses adversaires de Corinthe l'épithète d'archi-apôtres, doit prendre le mot apostolat au même sens large ou charismatique lorsqu'il écrit, parlant de sa propre prédication à Corinthe, II Cor., xii, 12 : « Les preuves de mon apostolat ont été fournies au milieu de vous, en toute espèce de patience, par des signes, des prodiges et des miracles. » L'apôtre avait donc à justifier sa qualité et à confirmer sa prédication, et il devait posséder pour ce faire les charismes appropriés.

Un peu plus tard, la *Didachè*, xi, 3, interdira aux apôtres de séjourner au delà de deux jours dans les Églises déjà organisées. Ils sont donc voués à la prédication itinérante, ou mieux à l'évangélisation de pays neufs, et c'est sans doute l'une des raisons qui leur font assigner le premier rang dans les listes pauliniennes; cf., peut-être, I Cor., ii, 4 sq., où saint Paul oppose son œuvre à Corinthe et celle d'Apollos; Rom., xv, 20 sq.: II Cor., x-xii.

En fin de compte, nous ne savons rien de précis sur l'apostolat comme charisme spécial. Voir dans le *Supplément* le mot Apostolat, t. i, col. 579-582.

2° *Prophètes*. Ce titre évoque directement un charisme déterminé, celui de prophétie, I Cor., xii, 28; Eph., iv, 11, et d'autre part, I Cor., xii, 10, etc.; Rom., xii, 6. Il y avait des prophètes de l'un et l'autre sexe, I Cor., xi, 5. Le prophète pouvait bénéficier d'une ἀποκάλυψις, I Cor., xiv, 30. Cependant, I Cor., xii, 6, l'ἀποκάλυψις est distinguée de la prophétie. Le prophète parle οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. Cependant, Rom., xii, 8, la paraclèse est l'affaire du παρακάλῶν. Le prophète, I Cor., xv, 25, convainc, juge, dévoile les secrets du cœur; xiv, 29, il juge les paroles des autres prophètes; xiv, 31, en l'écoutant on reçoit instruction et exhortation. Les prophètes sont associés aux apôtres (au sens charismatique, qui, d'ailleurs doit s'appliquer aux Douze et à saint Paul lui-même en premier, bien que leur cas soit spécial), dans le rôle de fondement de l'Église, Eph., ii, 19.

Dans les Actes, xi, 27 sq., des prophètes descendent de Jérusalem à Antioche. Parmi eux figure Agabus, que l'on retrouve, xxi, 10 sq., et qui, les deux fois, prophétise au sens usuel du mot, c'est-à-dire annonce l'avenir. Au c. xiii, 1 sq., Barnabé, Siméon Niger, Lucius, Menahem et Saul sont qualifiés de prophètes. Ils célèbrent la « liturgie » (y compris l'Eucharistie : Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, p. 379. Mais était-ce en qualité de prophètes?) et bénéficient d'une « parole » de l'Esprit relative à Barnabé et à Saul, auxquels « ils imposent les mains » en vue de « l'œuvre » apostolique à laquelle l'Esprit-Saint les a « pré-appelés. » Judas et Silas sont prophètes « eux aussi », c'est-à-dire comme Barnabé et Paul, Act., xv, 32, Les quatre filles vierges du diacre et évangéliste Philippe prophétisaient, Act., xxi, 9.

3° *Évangélistes*, Eph., iv, 11. Nous n'avons aucun renseignement spécial à leur sujet. Timothée est invité par saint Paul à faire œuvre d'évangéliste, II Tim., iv, 5. Le diacre Philippe est qualifié d'évangéliste, Act., xxi, 8.

4° *Docteurs*, Rom., xii, 7; Eph., iv, 11. Leur opération particulière est la διδασκαλία, Rom., xii, 7. Timothée est invité à s'y appliquer, I Tim., iv.

13, 16; Tite doit s'y montrer exemplaire, Tite, II, 7. Certains presbytres travaillent ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, I Tim., v, 17. L'Écriture divinement inspirée y est utile, II Tim., III, 16. Dans les Actes, XIII, 1, ces mêmes personnes, qui sont qualifiées de prophètes, sont aussi nommées docteurs. Les pasteurs, joints au docteurs, Eph., IV, 11, désignent peut-être les mêmes personnes. En tout cas, nous ne savons rien qui nous permette de définir leur rôle spécial; cf. cependant Actes, XX, 28, où les presbytres-épiscopes sont établis pour « paître » l'Église de Dieu.

5° *Le* παρακαλῶν, Rom., XII, 8, a pour fonction propre la παράκλησις, qui est un type spécial de prédication : exhortation, invitation, appel. Timothée doit s'y employer, I Tim., IV, 13. La paraclèse est rattachée au charisme de prophétie, I Cor., XIV, 3. D'après l'interprétation qui est donnée de son nom, Actes, IV, 36, Barnabé possédait a un haut degré le charisme de paraclèse. Les Actes, v, 31, mentionnent une paraclèse personnelle du Saint-Esprit. Cf. Lemonnyer, *L'Esprit-Saint Paraclet, Rev. des sc. ph., et th.*, 1927, p. 293-307.

6° *Le* μεταδιδούς, Rom., XII, 8, est un distributeur d'aumônes; cf. μεταδιδόναι d'Eph., IV, 28. C'est à lui que doit se rapporter, du moins en partie, I Cor., XIII, 3 : « Quand je distribuerais tout mon bien en aumônes, quand je livrerais (apparemment pour l'assistance du prochain), mon corps pour être brûlé. » Cependant ce propos doit être en relation avec les listes de charismes de I Cor., XII, où nous n'apercevons, comme pouvant convenir, que les ἀντιλήψεις. Or ce charisme paraît bien répondre tout ensemble au μεταδιδούς et à l'ἐλεῶν de Rom., XII. La première partie de I Cor., XIII, 3, se rapporterait à celui-là et la seconde à celui-ci.

7° *Le* προϊστάμενος de Rom., XII, 8, ou président, s'interpréterait, à raison du contexte, de la présidence d'œuvres ou entreprises de charité (Lagrange, *Epître aux Romains*, p. 300). C'est fort possible. Partout ailleurs, cependant, I Thes., v, 12; I Tim., v, 17, où il représente une fonction des presbytres, il vise la présidence d'une assemblée ou d'une église chrétienne.

8° *L'*ἐλεῶν, Rom., XII, 8, a pour acte l'ἔλεος, c'est-à-dire les œuvres de miséricorde ou d'assistance; cf. 6°.

9° *Discours de sagesse et de science.* A ces deux charismes se rapporte I Cor., XIII, 2 : « quand je connaîtrais tous les mystères (par la sagesse, cf. I Cor., II, 7, etc.) et toute la science. » Il s'agit d'un λόγος et donc, semble-t-il, non pas de la sagesse et de la science elles-mêmes, mais de la capacité pneumatique de les exprimer en termes appropriés; cf. I Cor., II, 13, sq. : ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθροπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.

10° *La foi*, I Cor., XII, 9. Il s'agit de la foi-charisme, qui n'est pas la foi-vertu. Saint Paul, I Cor., XIII, 2 : « Quand j'aurais toute la foi jusqu'à transporter des montagnes » identifie cette foi-charisme à la foi dont parle Jésus en Matth., XVII, 20. Il connaît ce mot, pourtant assez spécial, de Jésus et cela donne bien à penser sur l'étendue de son information évangélique.

11° *Charismes de guérisons*, I Cor., XII, 9, 30. Ce pluriel évoque une multiplicité de charismes spécialisés, comportant donc, semble-t-il, un mode d'activité extérieure moins sensationnelle que n'eût fait un charisme unique et valant pour toutes les maladies, comme dans le cas de Pierre.

12° *Opérations de miracles*, I Cor., XII, 10 ou I Cor., XII, 28, δυνάμεις, au sens de « capacités d'opérer » des δυνάμεις, c'est-à-dire cette espèce d'œuvres miraculeuses que nous voyons, II Cor., XII, 11, mentionnées en compagnie des σημεῖα et des τέρατα, et sans doute aussi ces deux dernières.

13° *Discernements des esprits*, πνεύματα, c'est-à-dire des inspirations afférentes aux charismes, I Cor., XII, 10; cf. I Thes., v, 21, où ce discernement semble être à la portée de tout chrétien, et I Cor., XIV, 29, où les prophètes paraissent spécialement qualifiés pour l'effectuer.

14° *Genres de langues*, I Cor., XII, 10, 30. C'est à propos de ce charisme qu'il est dit I Cor., XIII, 1 : « Quand je parlerais les langues des anges et des hommes », allusion peut-être à l'opinion d'après laquelle les anges au Sinaï auraient publié la Loi dans toutes les langues (70) des hommes. Cependant, d'après la littérature rabbinique, les Anges, à l'exception de Gabriel qui les savait toutes, ne connaissaient que la langue sacrée, l'hébreu (cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N. Test. aus Talmud u. Midrasch.*, t. III, 1926, p. 449 sq.). Il semble bien, en tout cas, que notre charisme se rapporte à des langues réellement parlées et donc intelligibles en soi, ce que confirme I Cor., XIV, 11 : « Mais si j'ignore la valeur des mots, mon interlocuteur et moi nous sommes l'un pour l'autre des barbares. » Cette valeur des mots qu'il prononçait, le parleur en langues pouvait l'ignorer lui-même. Il avait besoin pour la comprendre d'un autre don, celui d'interpréter, dont pouvait aussi bien bénéficier quelqu'autre personne. Si nul n'en était favorisé, personne ne comprenait le discours en langues, ce que saint Paul jugeait fâcheux et ce qui fait qu'il avait moins de goût pour ce don du parler en langues. L'utilité commune n'en retirait que peu ou point de bénéfice. Signe à l'adresse des incroyants, prononce-t-il, plutôt que charisme au bénéfice des croyants.

Comme contenu du discours en langues, il signale des prières, chants (psaumes?) bénédictions, au cours d'assemblées liturgiques, I Cor., XIV, 14 sq.

La description que nous lisons, Actes, II, 4 sq., du charisme dont les 120 disciples bénéficièrent au jour de la Pentecôte, nous oriente, en dépit de certaines différences, vers l'hypothèse de son identité avec celui de la glossolalie paulinienne. Il y a trop de traits communs pour qu'on puisse vraiment songer à les distinguer. Citons : le contenu (d'un côté, les grandes œuvres de Dieu, matière de louange religieuse; de l'autre, des psaumes et bénédictions), l'impression de certains spectateurs, Actes, II, et des auditeurs pauliniens (d'un côté : ces gens-là sont ivres, de l'autre : ces gens-là sont fous). La principale différence tient à ce fait qu'à la Pentecôte, les auditeurs accourus, des juifs originaires de la *Diaspora* et précisément fixés dans le quartier, se trouvaient connaître les langues étrangères que parlaient les 120, tandis que dans le cas de la glossolalie corinthienne il s'agit de païens de langue grecque comme les chrétiens. Fait assurément voulu de Dieu, mais qui, en lui-même et par rapport à la nature du charisme, demeure accidentel. De plus, on ne peut guère ne pas considérer les récits d'Actes, VIII, 18 (implicite); x, 46; XIX, 6, comme établissant une sorte de continuité entre le parler en langues d'Actes, II, et la glossolalie corinthienne, continuité qui suggère leur identité (cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926; *Excursus*, VII : *La glossolalie ou le parler en langues*, p. 787-795, qui incline vers la distinction).

15° *Interprétations des langues*, I Cor., XII, 10, 30; XIV, 5, 13, 26 sq.; cf. 14°.

16° *Sur les* ἀντιλήψεις, I Cor., XII, 28, cf. 6° et 8°.

17° *Sur le charisme des* κυβερνήσεις, I Cor., XII, 28, nous n'avons aucun renseignement particulier.

18° *La* διακονία de Rom., XII, 7, doit, nous l'avons déjà fait remarquer, représenter un charisme spécial.

L'objet du charisme peut cependant avoir été assez étendu et, selon les personnes et les cas, assez divers. Nous lisons de Fortunat et d'Achaïque, I Cor., xiv, 15, qu'ils s'étaient mis εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις. La collecte pour les saints de Jérusalem est qualifiée de διακονια. Enfin nous trouvons dans les Actes, vi, 1, cette formule ἐν τῇ διακονίᾳ καθημερινῇ, pour désigner un service dont les diacres vont recevoir la charge et d'où ils tirent leur nom.

Cela fait, on le voit, un assez grand nombre de charismes. Encore n'avons-nous aucune assurance de les connaître tous. Leur diversité est plus digne de remarque, encore. S'il y en a plusieurs de vraiment extraordinaires — et il semble souvent qu'on n'ait d'yeux que pour ceux-là, qui étaient pratiquement les moins importants — le plus grand nombre sont des charismes d'usage courant et qui n'avaient rien de sensationnel. Même des charismes foncièrement extraordinaires comme celui de prophétie ne l'étaient pas également dans toutes leurs manifestations. Lorsqu'il faisait, par exemple, de l'οἰκοδομή, de la παράκλησις ou de la παραμυθία, ce qui était, sans nul doute, sa fonction la plus habituelle, le prophète, tout en exerçant réellement son charisme, faisait tout bonnement figure de prédicateur.

VI. Les charismes et l'organisation hiérarchique. — Le problème de leur rapport avec l'organisation hiérarchique a ses difficultés, qu'il ne sied pas d'exagérer.

Saint Paul reconnaît l'existence dans l'Église d'une hiérarchie au sens propre, d'une hiérarchie d'autorité. Il la voit originairement composée des « onze Apôtres », choisis et établis par Jésus-Christ et auxquels est ajouté ou « agrégé » Matthias, avant même qu'ait été répandu l'Esprit-Saint promis, Actes, i, 26. « Apôtre par appel » de Jésus-Christ, comme il ne se lasse pas de le répéter, et non par charisme, il revendique énergiquement d'être mis en leur rang. Il est manifeste qu'il y a là pour lui un point de première importance. Impossible de souligner plus efficacement la situation unique de ceux qui avaient été « Apôtres » avant lui, Gal. i, 17 sq., et qui détiennent, sous la primauté de Pierre, toute l'autorité du Christ. Au-dessous de ces Apôtres, et ayant reçu d'eux l'autorité dont ils sont investis, apparaissent, dans les Actes et les Epîtres, leurs délégués temporaires et à mission limitée, ou bien généraux, plus ou moins, et permanents. Enfin, dès que les communautés locales commencent à s'organiser, c'est-à-dire très tôt, nous assistons à la création dans leur sein d'officiers stables et permanents, diacres et presbytres-épiscopes, revêtus, par les soins des Apôtres ou de leurs délégués, d'une autorité pareille, quoique subordonnée, à la leur. Tout cela est incontestable.

D'autre part, saint Paul et les Actes, et saint Paul en doctrine comme en fait, mettent en un relief saisissant une certaine organisation de l'Église et des Églises que nous avons appelée charismatique, et que l'Apôtre ne nous donne pas du tout comme un phénomène temporaire et superficiel. En liaison sans doute avec un rite sacramentel, Baptême-Confirmation, et donc avec intervention de la hiérarchie d'autorité (imposition des mains), mais, néanmoins, en toute liberté et selon qu'il le juge expédient pour l'utilité commune, c'est l'Esprit-Saint qui octroie et répartit les charismes, principes propres de cette organisation charismatique. Et sur la base de ces charismes, ou plus exactement de ceux d'entre eux qui s'y prêtent et qui répondent plus spécialement aux nécessités essentielles et permanentes des communautés, se développent des activités stables, des fonctions régulières et comme des offices à côté de la hiérarchie d'autorité, distincts d'elle-même par leur origine et, en quelque façon, indépendants d'elle par leur caractère pneumatique. Cela aussi est un fait.

Ainsi se manifeste un dualisme apparemment antithétique entre l'organisation hiérarchique et l'organisation charismatique au sein de l'Église primitive et, ce qui est plus notable encore, au sein de l'ecclésiologie paulinienne. On peut voir dans Cremer un aperçu des positions diverses prises par l'exégèse protestante en face de ce problème. Ou bien elle accepte ce dualisme (Thiersch, Neander), ou bien elle le ramène à l'unité en posant le principe de l'évolution, sous la discrimination des communautés, des charismes en offices ecclésiastiques, (Rietschl, Cremer) (cf. Cremer, *Geistgaben*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. vi, 1899, p. 463.)

L'on pourrait trouver un aperçu des positions diverses prises par l'exégèse catholique vis-à-vis du problème qui nous occupe, dans cette simple remarque du P. Lagrange sur Rom., xii, 7. Il s'agit de la liste de charismes que nous avons transcrite, mais à partir de la διακονία, la prophétie étant exclue : « Cornely croit qu'il s'agit d'offices extraordinaires, attribués à quelques personnes dans la primitive Église par le don de charismes non moins extraordinaires. D'autre part les Latins (Thomas, etc.) ont cru qu'il s'agissait des ministres officiels de l'Église, évêques, prêtres, etc., Il n'est pas question d'offices si tranchés, ni, semble-t-il, de charismes aussi extraordinaires que la prophétie », (*Épître aux Romains*, p. 299). Donc 1° : les charismes sont conçus en bloc comme extraordinaires (Cornély) ; ce qui conduit à les considérer comme transitoires et à insister sur leur disparition ou diminution essentielle dans l'Église des âges post-apostoliques. Dans l'Église primitive un dualisme tendant à l'hétéréogénéité, avec subordination pourtant de l'organisation charismatique à l'autorité hiérarchique.

L'opinion de saint Thomas et celle du P. Lagrange ont ceci de commun qu'elles réservent le qualificatif d'extraordinaires à certains charismes seulement et, considérant les autres comme ordinaires, 2° ou bien les identifient aux offices hiérarchiques (S. Thomas), 3° ou bien leur reconnaissent le caractère et la valeur de fonctions normales et de quasi-offices (Lagrange). L'antithèse : organisation charismatique-organisation hiérarchique perd ainsi beaucoup de son apparente rigueur, et s'achemine vers une conciliation fondée sur l'homogénéité foncière et la corrélation permanente des deux ordres.

C'est bien dans cette seconde direction, nous semble-t-il, que se trouve la solution. Il appartiendrait à un article sur l'ecclésiologie paulinienne de la dégager. Qu'on veuille bien néanmoins nous permettre quelques brèves réflexions, sur la permanence des charismes dans l'Église de tous les temps, et sur l'homogénéité foncière de l'organisation charismatique et de l'organisation hiérarchique.

Sur le premier point, nous attachant à l'opinion du P. Lagrange, nous distinguerons du petit nombre des charismes extraordinaires, dont l'exercice comportait quelque chose de miraculeux, le grand nombre des charismes non-extraordinaires, qui habilitaient les membres de l'Église primitive en vue de l'exercice de ministères divers ou de quasi-offices, particulièrement dans le domaine des œuvres de miséricorde. Ces offices ou ministères, non réservés à la hiérarchie proprement dite, subsistent toujours et se sont même extrêmement développés parmi nous. Une certaine théologie (cf. Prat, note citée) n'accorde plus aux individus ou aux sociétés religieuses qui s'y consacrent que ce qu'on appelle, d'un mot au sens mal défini, *des grâces d'état*. Et pourquoi pas des charismes, qui sont précisément, concédées par le Saint-Esprit à ceux qui y sont appelés, des aptitudes ou capacités surnaturelles relatives

aux divers ministères ou services que requiert le bien social de l'Église? Pas plus dans l'Église apostolique que maintenant, l'existence de ces charismes, octroyés par le Saint-Esprit, et des ministères auxquels ils habilitent, ne posait, en face de la hiérarchie, un organisme vraiment indépendant, hétérogène, antithétique, ni ne créait un dualisme foncier. D'autant moins hétérogène, et c'est notre seconde remarque, que la hiérarchie ordinaire elle-même, est, à sa manière d'essence, charismatique. Bien compris, le mot de Cremer est juste : « Il n'y a pas d'office (même et surtout hiérarchique) sans charisme; l'office requiert une habilitation charismatique; éventuellement (et c'est le cas des offices hiérarchiques), l'investiture d'un office comporte la communication d'un charisme, cf. II Tim., I, 6. « Ce texte de la seconde à Timothée : Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου, est très éclairant. Ce charisme, dont l'octroi a fait de Timothée le personnage officiel qu'il est, est le caractère sacramentel de l'Ordre. Le sacrement de l'Ordre, générateur de la hiérarchie ecclésiastique, et le sacrement de Confirmation, par où sont établis les *milites Christi*, sont essentiellement des sacrements charismatiques. La hiérarchie sacrée est faite d'autorité et de capacité pareillement surnaturelles. Cette capacité, elle s'est toujours identifiée premièrement avec le caractère imprimé par l'Ordre à tous ceux qui le reçoivent, à quelque degré que ce soit, et qui est au dire de saint Thomas, une *potentia*, presqu'une *faculté* surnaturelle, un charisme du rang le plus élevé, habilitant les membres de la hiérarchie à toutes les fonctions de leur office. A quoi s'ajoute éventuellement la concession extra-sacramentelle de charismes complémentaires : apôtres, docteurs, prédicateurs, pasteurs, etc. Bien loin d'être fondée sur la disparition des charismes, la hiérarchie l'est, depuis toujours, sur des charismes.

Bornons-nous à ces sommaires indications qui suffisent à faire entrevoir l'accord et l'homogénéité de l'organisation charismatique et de l'organisation hiérarchique, et la durable vérité de la conception charismatique de l'Église, enseignée par S. Paul en ses épîtres avec une netteté qu'on ne remarque pas assez.

Bibliographie. — Outre les récents commentaires des Actes et des Epitres de saint Paul; outre les articles de dictionnaires, en particulier : Cremer, Geistgaben, *Charismata* (*Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Aufl., Bd. VI, Leipzig, 1899, p. 460-463), et Seisenberger, *Charismen* (*Welzer u. Welte's Kirchenlexikon* Freiburg i. B., Bd. III, 1884 ; col. 81-89); J. Bellamy, *Dons surnaturels* (*Dict. de la Bible*, Paris, t. II, 1899 ; col. 483-487); W. Schmiedel, *Spiritual Gifts* (*Encyclopaedia Biblica*, London, part. XIV, 1903, col. 4755-4776); on pourra consulter : Englmann, *Von den charismen in Allgemeinen und den Sprachengaben in besonderen*, Regensburg, 1848; W. Lauterburg, *Der Begriff Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie*, Gütersloh, 1898 ; H. Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes*, Gottingen, 1899 ; F. Prat, *La théologie de s. Paul*, Paris, 2 vol., 1re éd., 1908-1909 ; 6e éd., 1923 ; J. Wotherspoon, *The Ministry in the Church in relation to Prophecy and spiritual Gifts*, New-York, 1916, W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen*, Freiburg i-B., 1919 ; B. Maréchaux, *Les charismes du Saint-Esprit*, Paris, 1921 ; H. Pope, *Prophecy and Prophets in N. T. Times* (*The Irish theological Quarterly*, t. VII, p. 383-400) ; Ch. Schmitt, *War die erste Christliche Gemeinde eine pneumatische-charismatische Democratie oder Monarchie* (*Pastor bonus*, 1911, 358-363) ; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926 ; *Excursus, VII, La glossolalie ou le parler en langues*, p. 787-795.

A. Lemonnyer, O. P.

CHEYNE (Rev.Th. Kelly) né en 1842, mort en février 1915 à l'âge de 73 ans. Il était professeur d'exégèse à l'Université d'Oxford.

Son activité littéraire fut vraiment prodigieuse; elle s'exerça surtout autour d'Isaïe : *The Book of Isaiah chronologically arranged* (1870); *The Prophecies of Isaiah*, 2 vol., 3e édit., 1884; *Introduction to the Book of Isaiah*, 1893; texte d'Isaïe dans la *Bible en couleurs* de P. Haupt (1899); *The Book of the Prophet Isaiah. Critical edition of the Hebrew text* (1900). *Isaiah and Jeremiah* (1903) et sur les Psaumes : *Book of Psalms* (1904). Cheyne a également assumé la direction de l'*Encyclopædia biblica*, publié trois fascicules de *Critica biblica*, et des *Traditions and Beliefs of ancient Israël* (1907), quelques autres ouvrages et de nombreux articles dans les revues ou les dictionnaires.

Travailleur acharné, Cheyne lisait tout, dépouillait tout, tenant compte toujours des plus récentes découvertes Il a fourni un labeur immense; malheureusement les résultats en sont médiocres en raison d'une méthode défectueuse qui s'inspirait de progrès historiques fort discutables, et n'avait pour les textes aucun égard. Convaincu que la région limitrophe de l'Arabie du Nord dut exercer la plus grande influence sur les destinées des Hébreux, Cheyne voulut que les Arabes, les Israélites, et surtout les Jerahméélites fussent souvent cités dans la Bible, et puisque les Jerahméélites et Jerahméel n'y paraissaient plus, il ne craignit pas de bouleverser les textes pour les y réintroduire de parti pris sans autre indice que ses conceptions personnelles absolument fantaisistes. Et alors à l'ancien Dieu d'Israël il donna le nom de Yarham; il fit de Sebaoth son épouse; Emmanuel et le serviteur de Yahweh devinrent Yerahméel; six versets furent restitués à Malachie pour y mettre dix fois ce nom de Yerahmeel que l'on désirait lire à toutes les pages de la Bible; les noms propres de personne et les noms de lieux devinrent des noms appartenant au sud de la Judée, et ce ne fut pas seulement les Philistins de Samuel qui pour Cheyne furent des gens du Negeb, mais aussi les chaldéens d'Habacuc et les Ninivites de Nahum.

C'est dire avec quelle prudence, quelle circonspection il convient d'utiliser de tels ouvrages où l'exégèse est si radicalement arbitraire. Quelle tristesse de voir des efforts si persévérants aboutir seulement à déconsidérer la critique!

L. Pirot.

CHRISTOLOGIE. Voir Jésus-Christ.

CHRONOLOGIE BIBLIQUE. — I. Principes généraux. II. Chronologie de l'Ancien Testament depuis les origines jusqu'à la construction du Temple de Salomon. III. De la construction du Temple de Salomon jusqu'à sa destruction par les Chaldéens. IV. De la captivité de Babylone à la naissance de Jésus-Christ. V. Chronologie de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. VI. Chronologie de l'âge apostolique.

I. Principes généraux. — Voir *Dict. de la Bible*, t. II, 1re, col. 718-719.

II. Chronologie de l'Ancien Testament depuis les Origines jusqu'à la construction du temple de Salomon. — a) *Date de la création du monde et de la création d'Adam.* — Voir : *Dict. de la Bible*, t. II, 1a, col. 719-721 et dans le *Supplément* au mot : Préhistoire. — D'après M. Pierre Termier, membre de l'Institut, aucune mesure satisfaisante ne peut nous donner la moindre idée de la durée des *temps cosmiques*, c'est-à-dire, de ceux qui ont précédé l'apparition de la vie sur la terre. On a essayé de supputer en nombre d'années les diverses phases de la cosmogonie planétaire; mais dès que l'on remonte dans les temps qui ont précédé la vie, le mot année ne signifie plus rien et toute unité nous échappe. Quant aux *périodes géologiques* on ne peut pas comparer entre elles leur durée avec certitude.

La seule chose, qui paraisse acquise, c'est que ces périodes ont duré chacune plusieurs millions d'années. Ce n'est, en effet, qu'avec des millons d'années que l'on peut rendre compte de la démolition complète d'un pays de hautes montagnes; ce n'est aussi qu'avec des millions d'années que l'on peut expliquer l'accumulation sur le fond d'une mer, au large de la côte, de plusieurs milliers de mètres de sédiments. « Mais combien de millions d'années? Est-ce plusieurs dizaines? Le total fait-il plus de cent? fait-il plusieurs centaines? On ne sait pas, on ne saura probablement jamais... » Pierre Termier, *Documentation catholique*, t. x, 1923, col. 908. Enfin pour *la date de l'apparition de l'homme* sur la Terre, étant donné que la véracité de la Bible n'est nullement engagée dans la question, nous n'avons aucune raison de nous défier des chiffres que peuvent exiger des savants sérieux, ces chiffres dussent-ils osciller entre 50 ou 20.000 ans, selon que l'on considère la race de Néanderthal comme une race primitive ou comme une race dégénérée.

b) *Depuis la création d'Adam jusqu'au déluge.* — Voir *Dict., de la Bible*, t. II, 1ª, col. 721-723.

c) *Du déluge à Abraham.* — Voir *Dict. de la Bible*, t. II, 1ª, col. 723-727. Pour la date d'Abraham au deuxième millénaire avant Jésus-Christ, voir dans le *Supplément*, t. I, col. 8-14.

d) *De la vocation d'Abraham à la sortie d'Égypte.* — Voir *Dict. de la Bible*, t. II, col. 727 et 728, et dans le *Supplément* au mot EXODE. Deux opinions sont en présence sur la date de l'Exode : les uns identifient Thoutmès III avec le Pharaon oppresseur et placent l'Exode sous Aménophis III ou IV, vers 1415; cf. Touzard, *Moïse et Josué, Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 790-791; les autres font de Ramsès III le persécuteur des Hébreux, et ils placent la sortie d'Égypte vers 1240, sous son successeur immédiat, Ménephtah. Cf. Mallon, *Orientalia, Les Hébreux en Égypte*, p. 177-182.

e) *De l'Exode à la construction du temple de Salomon.* — La période des Juges commença cinquante ans environ après la conquête du pays situé à l'ouest du Jourdain, et elle prit fin avec l'institution de la royauté en Israël vers le milieu du XIe siècle avant Jésus-Christ. La date de la conquête de Canaan dépend de celle de l'Exode et la période des Juges dure moins d'un siècle ou plus de trois, selon qu'on place l'Exode à la fin du XIIIe siècle sous Ménephtah ou à la fin du XVe siècle à l'époque d'El-Amarna. Selon Desnoyers (*Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, t. I, *La période des Juges*, p. 108 sq.) qui fixe l'Exode vers 1415 et prend pour base la donnée chronologique de I Rois, VI, 1, la période des Juges aurait commencé vers 1359, si l'on admet qu'une cinquantaine d'années représentent les dernières années de Josué et des vieillards de sa génération avant l'apparition des premiers Juges (Juges, II, 7-10). Cette période aurait pris fin avec l'avènement de Saül, vers 1040. Saül aurait régné de 1040-1013; David de 1013-973, et Salomon de 973-933. Voir aussi, *Dict. de la Bible*, t. II, 1ª, col. 728-730.

L. PIROT.

III. De la construction du temple de Salomon jusqu'à sa destruction par les Chaldéens. — L'histoire de Juda et d'Israël est intimement liée à l'histoire des deux grandes puissances de cette époque, l'Assyrie et l'Égypte. Avant d'examiner la chronologie de la période qui nous occupe, nous devons dire un mot du système de dater qui était en vigueur chez ces grands peuples. Voir dans le *Supplément*, t. I, col. 774-782.

I. MANIÈRE DE DATER DES ASSYRIENS ET DES ÉGYPTIENS. — En *Assyrie*, l'année comptait 354 jours; le premier nisan était le premier jour de l'an. De temps en temps on intercalait un treizième mois, afin de conserver à ce jour une date rapprochée de l'équinoxe du printemps.

En Égypte, l'année comptait invariablement 365 jours. Si, 4 ans durant, elle avait commencé le 19 juillet de notre année grégorienne, les 4 années suivantes elle commençait le 18 juillet, puis pendant 4 ans le 17 et ainsi de suite... Après 1512 ans, le premier thoth égyptien retombait le 19 juillet de notre année grégorienne : C'est la durée d'une période de Sothis.

Les Assyriens et les Égyptiens dataient les années en fonction du règne de leurs monarques.

Chez les Assyriens, la première année d'un monarque commençait seulement au nouvel an qui suivait son avènement : c'est l'usage de *postdater*. Ils appelaient *reš šarruti* (tête, commencement de règne) le laps de temps qui s'écoulait entre l'avènement d'un roi et sa Ire année.

Dans ce système, la somme totale des années de règne d'une série de rois consécutifs représente, à une fraction d'année près, la durée réelle de cette période de l'histoire.

En Égypte, l'année au cours de laquelle un roi mourait était à la fois la dernière année du roi décédé, et la première de son successeur. Au nouvel an subséquent, celui-ci commençait déjà sa seconde année : c'est l'usage d'*antidater*, qui était en vigueur avant l'époque des Perses.

Dans ce système, quand on additione les années de x règnes consécutifs, on soustrait ensuite de la somme obtenue x-1 unités, c'est-à-dire autant d'années qu'il y a de successions. Si l'on oubliait de faire cette soustraction complémentaire, l'année au cours de laquelle un roi succède à un autre serait comptée deux fois : d'abord comme dernière année du roi décédé, ensuite comme première année du successeur. Il faut même retrancher de la somme en question x unités si l'on veut obtenir, à une fraction d'année près, la durée *réelle* de ces règnes consécutifs, car il faut tenir compte aussi du fait que le premier roi de la liste n'a régné qu'une partie de sa Ire année et le dernier roi une partie de sa dernière année.

II. DATE ET DURÉE DE LA CONSTRUCTION DU TEMPLE. — Au temps de Salomon l'année civile commençait vers l'équinoxe d'automne.

Au témoignage de Flavius Josèphe (*Antiq. jud.*, I, III, 3) le nouvel an commençait primitivement en automne. Moïse introduisit l'année religieuse commençant au printemps, mais il conserva le nouvel an d'automne pour les affaires profanes.

L'année jubilaire a le caractère d'une année civile (Lev., XXV, 1 sq.). Elle commence le 10 du 7e mois (*tischri*), c'est-à-dire vers l'équinoxe d'automne.

Les anciens noms de mois *ziv*, *bul*, *étanim*, qu'on rencontre (I Reg., VI, 1, 38, VIII, 2) à l'époque de Salomon, sont des noms phéniciens. Or l'année des Phéniciens commençait en automne.

On ne peut rien déduire de l'expression « au retour de l'année » (II Sam., XI, 1; I Reg., XX, 22, 26; II Reg., XIII, 20; I Chron., XX, 1; II Chron., XXXVI, 10). Elle semble désigner le printemps, retour de l'année naturelle comme l'expression « à la fin de l'année » (Ex., XXIII, 16; XXXIV, 22) désigne l'automne, fin de l'année naturelle.

Les années de règne étaient postdatées à cette époque. La chronologie de David, père de Salomon nous en fournit la preuve : Les Juifs s'écartaient quelquefois, afin d'être plus précis, de la manière officielle de compter les années (cf. Jér., XXVIII, 3; Isaïe, XVI, 14; XXI, 16; Deut., XV, 18; Job., VII, 1; XIV, 6). Ainsi l'Auteur sacré rapporte que David régna à Hébron 7 ans et 6 mois (II Sam., V, 5; I Chron., III, 4-5). Ailleurs il donne le chiffre officiel et dit que ce roi

TABLEAU SYNCHRONIQUE DES ROIS DE JUDA ET D'ISRAEL

ROIS DE JUDA	ANNÉES DE RÈGNE [1]		DATE DE L'AVÈNEMENT		ROIS D'ISRAEL	ANNÉES DE RÈGNE [1]		ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS
Salomon	40 ans (I Reg., 11^{42})	t. 971-t. 932	t. 972-t. 971	40e an. de David (I Reg., 1-2)				Construction du temple, avril-mai 967—octobre-novembre 961, 4e-11e année de Salomon.
Roboam	17 ans (I Reg., 14^{12})	t. 931-t. 915	t. 932-t. 931	40e — de Salomon (I Reg., 11$^{42-43}$)				
			t. 931-n. 930	1re — de Roboam	Jéroboam Ier	22 ans (I Reg., 14^{20})	n. 931-n. 910	Schisme des 12 tribus, t. 931-n. 930 (I Reg., 12). Expédition de Sésonq, 5e année de Roboam, t. 927-t. 926 (I Reg., 14^{25}).
Abia	3 ans (I Reg., 15^{2})	t. 914-t. 912	n. 914-t. 914	18e — de Jéroboam I (I Reg., 15^{1})				
Asa	41 ans (I Reg., 15^{10})	t. 911-t. 871	t. 912-n. 911	20e — — (I Reg., 15^{9})				
			t. 910-n. 909	2e — d'Asa (I Reg., 15^{25})	Nadab	2 ans (I Reg., 15^{25})	n. 910-n. 909	
			t. 909-n. 908	3e — — (I Reg., 15^{33})	Baasa	24 ans (I Reg., 15^{33})	n. 909-n. 886	Asa, allié à Benhadad I, roi de Damas.
			t. 886-h. 885	26e — — (I Reg., 16^{8})	Ela	2 ans (I Reg., 16^{8})	n. 886-n. 885	
			t. 885-n. 884	27e — — (I Reg., 16^{15})	Zambri	7 jours (I Reg., 16^{15})	n. 885	
			t. 885-n. 884	27e — — (I Reg., 16 $^{15-23}$)	'Omri	12 ans (I Reg., 16^{23})	n. 885-n. 874	'Omri bâtit Samarie, en 880. **Élie**.
			t. 874-n. 873	38e — — (I Reg., 16^{29})	Achab	22 ans (I Reg., 16^{29})	n. 874-n. 853	
Josaphat	**23** [25] ans (I Reg., 22^{42})	t. 870-t. 848	t. 871-n. 870	4e — d'Achab (I Reg., 22^{41})				
			t. 855-t. 854 (corègne)	16e — de Josaphat (II Reg., 1^{17}, coll. 3^{1})				Victoires d'Achab sur Benhadad II, 856-855.
Jéhoram	8 ans (II Reg., 8^{17})	t. 854-t. 847	t. 848-t. 847 (seul)	5e — de Joram (II Reg., 8^{16})				Expédition de Salmanasar III; bataille de Qarqar, été 854.
			n. 853-t. 853	17e — de Josaphat (I Reg., 22^{52})	Ochozias	2 ans (I Reg., 22^{52})	n. 853-n. 852	Expédition d'Achab et de Josaphat contre Benhabad II. Bataille de Ramoth. Mort d'Achab.
			n. 852-t. 852	2e — de Jéhoram, 18e année de Josaphat (II Reg., 1^{17} ; 3^{1})	Joram	**7** [12] ans (II Reg., 3^{1})	n. 852-n. 846	
Ochozias	1 an (II Reg., 8^{26})	t. 846	n. 846-t. 846	**7e** [11e ou 12e] an. de Joram (II Reg., 9^{29}; 8^{25})				Révolte de Mésa, roi de Moab. Expédition de Joram et de Josaphat. Benhadad II assiège Samarie. **Élisée**. En 846, expédition de Salmanasar III. Hazaël succède à Benhadad II.
			t. 846-n. 845	1re an. d'Ochozias de Juda	Jéhu	28 ans (II Reg., 10^{36})	n. 846-n. 819	Expédition de Joram et d'Ochozias contre Hazaël. Bataille de Ramoth. Jéhu se fait proclamer roi. Mort de Joram et d'Ochozias.
Athalie	6 ans (II Reg., 11^{3})	t. 846-t. 841	t. 846-n. 845	1re — de Jéhu				Victoires de Hazaël sur Jéhu.
Jéhoas	40 ans (II Reg., 12^{1})	t. 841-t. 802	n. 840-t. 840	7e — — (II Reg., 12^{1})				En 842, Jéhu paye le tribut à Salmanasar III.
			n. 820-n. 819 (corègne)	27e — —	Joachaz			Jéhoas paye le tribut à Hazaël.
			t. 819-n. 818 (seul)	23e — de Jéhoas (II Reg., 13^{1})		17 ans (II Reg., 11^{1})	n. 820-n. 805	Joachaz est battu par Hazaël et, à la fin de son règne, par Benhadad III.
			n. 804-t. 804	37e — — (II Reg., 13^{10})	Joas	16 ans (II Reg., 13^{10})	n. 804-n. 789	Il paye le tribut à Adad-nirari III, roi d'Assyrie (807-783).
Amasias	29 ans (II Reg., 14^{2})	t. 803-t. 775	t. 803-n. 802 (corègne)	2e — de Joas (II Reg., 14^{1})				Mort d'Élisée. Victoires de Joas sur Benhadad III, puis sur Amasias.
			t. 802-t. 801 (seul)	40e — de Jéhoas				
			t. 789-n. 788	15e — d'Amasias (II Reg., 14^{23})	Jéroboam II	41 ans (II Reg., 14^{23})	n. 789-n. 749	
Ozias	**40** [52] (II Reg., 15^{2})	t. 775-t. 736	t. 775-n. 774	**15e** [27e] an. de Jéroboam (II Reg., 15^{1})				
			n. 749-t. 749	**26e** [38e] — d'Ozias (II Reg., 15^{8})	Zacharie	6 mois (II Reg., 15^{8})	n. 749	Victoire de Jéroboam sur les Syriens.
			t. 749-t. 748	**27e** [39e] — — (II Reg., 15^{13})	Sellum	1 mois (II Reg., 15^{13})	n. 749 ou n. 748	**Amos, Oséa.**
			n. 748-t. 748	**27e** [39e] — — (II Reg., 15^{17})	Manahem	10 ans (II Reg., 15^{17})	n. 747-n. 738	
			t. 738-n. 737	**38e** [50e] — — (II Reg., 15^{23})	Phacéia	2 ans (II Reg., 15^{23})	n. 737-n. 736	
			t. 736-n. 735	**40e** [52e] — — (II Reg., 15^{27})	Phacée	**6** [20] (II Reg., 15^{27})	n. 736 n. 731	En 738, Manahem paye le tribut à Tiglath-Piléser III, roi d'Assyrie.
	(3)		(3)					**Isaïe.**
Amasias	**17** [29] ans	t. 803-t. 787	t. 803-n. 802 (corègne)	2e an. de Joas				
			t. 802-t. 801 (seul)	40e — de Jéhoas				
			t. 789-n. 788	15e — d'Amasias	Jéroboam II	41 ans	n. 789-n. 749	
Ozias	52 ans	t. 787-t. 736	t. 787-t. 786	3e ou 4e [27e] année de Jéroboam				
			n. 749-t. 749	38e an. d'Ozias	Zacharie	6 mois	n. 749	
			t. 749-t. 748	39e — —	Sellum	1 mois	n. 749 ou n. 748	
			n. 748-t. 748	39e — —	Manahem	10 ans	n. 747-n. 738	
			t. 738-n. 737	50e — —	Phacéia	2 ans	n. 737-n. 736	
			t. 736-n.-735	52e — —	Phacée	**6** [20] ans	n. 736-n. 731	
Joatham	**4** [16] ans (II Reg., 15^{32})	t. 735-t. 732	n. 735-t. 735	2e an. de Phacée (II Reg., 15^{32})				En 733, alliance de Resin, roi de Damas, et de Phacée contre Joatham. Ils sont tués à la fin de la campagne de Tiglath-Piléser III contre Damas (733-732). Achaz est tributaire de l'Assyrie. Osée est placé sur le trône d'Israël.
Achaz	**4** [16] ans (II Reg., 16^{2})	t. 731-t. 728	t. 732-n. 731	**5e** [17e] an. de Phacée (II Reg., 16^{1})				
			n. 731-t. 731	**res sarruti** [12e] an. d'Achaz (II Reg., 17^{1})				
				4e [20e] an. de Joatham (II Reg., 15^{30})	Osée	9 ans (II Reg., 17^{1})	n. 730-n. 722	Salmanasar V met le siège devant Samarie, hiver 724-723. Sargon prend la ville, janv.-mars 721. **Michée**.
Ézéchias	29 ans (II Reg., 18^{2})	t. 727-t. 699	t. 728-n. 727	3e an. d'Osée (II Reg., 18^{1})				En 714, Mérodach Baladan, roi de Babylone (721-709), envoi de présents. En 701, invasion de Sennachérib. Défaite des Égyptiens à Elteqéh. Siège de Jérusalem. Armée de secours de Tirhaqa, roi d'Ethiopie.
	(3)		(3)					
Achaz	16 ans	t. 731-t. 716	t. 732-n. 731	**5e** [17e] an. de Phacée.				
			n. 731-t. 731	**res sarruti** [12e an.] d'Achaz	Osée	9 ans	n. 730-n. 722	
				4e [20e] an. de Joatham				
Ézéchias	**17** [29] ans	t. 715-t. 699	t. 716-t. 715					
Manassé	55 ans (II Reg., 21^{1})	t. 698-t. 644	t. 699-t. 698	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	Manassé est tributaire d'Asarhaddon. Déportations. Juda est tributaire d'Assurbanipal (668-627).
Amon	2 ans (II Reg., 21^{9})	t. 643-t. 642	t. 644-t. 643.	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	**Jérémie, Sophonie, Nahum.**
Josias	31 ans (II Reg., 22^{1})	t. 641-t. 611	t. 642-t. 641.	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	En 616, l'Égypte est l'alliée de l'Assyrie. En 612, prise de Ninive par Nabopolassar, roi de Babylone, aidé des Mèdes et des Umman-manda (Scythes). En 610, nouvelle campagne de Nabopolassar. Aidé des Scythes, il marche contre Assur-uballit, dernier roi d'Assyrie, établi à Harran (oct.-nov. 610). Entre temps, Néchao II, roi d'Égypte, est retenu en Juda par Josias, qui est tué à la bataille de Megiddo, 610. L'an 609 (juin-juillet), une armée égyptienne vient au secours du roi d'Assyrie.
Joachaz	3 mois (II Reg., 23^{31})		en 610					En 606, prise de Jérusalem, 3e année de Joakim.
Joakim	11 ans (II Reg., 23^{36})	t. 609-t. 599	t. 610-t. 609	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	La captivité de Joachin commence en nisan 598, 7e an. de Nabuchodonosor. **Habacuc**.
Joachin	3 mois, 10 jours (II Reg., 24^{8};) (II Chron., 36^{9})		déc. 599-janv. 598	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	
Sédécias	11 ans (II Reg., 24^{18})	t. 598-t. 588	nisan 598	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	Le siège de Jérusalem commence en janvier 589, la ville est prise le 29 juin 587, 18e an. de Nabuchodonosor. Le temple est détruit, la population déportée.

(1) Nous donnons dans cette colonne la 1re et la dernière année du règne. En Juda, les règnes d'Athalie, Jéhoas, Amasias et Ozias sont antidatés, les autres sont postdatés. En Israël, les règnes de Manahem, Phacéia, Osée sont postdatés, les autres sont antidatés. — t. 1051, n. 931, désignent respectivement l'année commençant en tischri (automne) 1051 et le 1er nisan ou thoth (printemps) 931. — Josaphat **23** [25] signifie que ce roi régna 23 ans et que le texte actuel de la Bible porte 25 ans.

(2) Dans cette colonne t. 1052-t. 1051, t. 931-n. 930 signifient respectivement que l'avènement tombe entre tischri 1052 et tischri 1051 ; entre tischri 931 et nisan ou thoth 930.
(3) Cette chronologie est possible, mais moins probable.
(4) Le nouvel an 610 tombe pendant la vacance du trône qui précéda ou qui suivit le règne de Joachaz.

régna 7 ans à Hébron (I Reg., II, 11; I Chron., XXIX, 27). Ces années sont donc postdatées : si elles étaient antidatées, il faudrait dire qu'il y régna 8 ans. D'ailleurs dans ces mêmes passages, il est raconté que David régna 7 ans à Hébron et 33 ans à Jérusalem, en tout 40 ans. Ce total suppose l'usage de postdater. Si les années étaient antidatées, la somme donnerait : 7 + 33 — 1 = 39 ans.

La construction du temple de Salomon, qui commença la IVe année, au mois de *ziv*, et fut achevée au mois de *bul* de la XIe année (I Reg., VI, 1 sq.; II Chron., III, 2) ne dura que 6 ans et demi, au lieu de 7 ans et 6 mois, comme on le dit généralement. La Ve année commençait déjà 5 mois (*étanim*) après les premiers travaux.

Voici comment on détermine la Ire année de la construction de cet édifice : d'après la table de marbre de Paris, la prise de Troie date du mois de mai 1207, Tyr était fondé depuis un an, c'est-à-dire depuis l'été 1208 (cf. M. Juniani Justini, *Epitome historiarum philippicarum Pompeii Trogi*, XVIII, 3, 5). La Ire année après la fondation commençait en automne 1208. Or, d'après Fl. Josèphe, la XIe ou XIIe année de Hiram est la Ire année de la construction du temple; la CCXL ou CCXLI^e^ année de Tyr (*Antiq. jud.*, VIII, III, 1; *Contra Apionem*, I, 18), c'est-à-dire l'année CMLXIX ou CMLXVIII (tischri, 968 -tischri, 967).

Nous pouvons vérifier cette date.

Carthage fut fondée, au témoignage de Fl. Josèphe (*Contra Apionem*, I, 17), la CXLIII^e^ année de la construction du temple. S'il est vrai que cette construction commença en 969 ou 968, la fondation de Carthage doit dater de l'année DCCCXXVI ou DCCCXXV (t. 825-t. 824). Or Justin (XVIII, 6, 9) fait remonter cet événement à 72 ans avant la fondation de Rome, à l'année (753 + 72) DCCCXXV ou (752 + 72 =) DCCCXXIV, mars 824-mars 823. Il résulte de ces considérations que les premiers travaux de la construction du temple datent de l'année CMLXIX ou CMLXVIII. La chronologie de la Bible montrera que les travaux commencèrent l'an 968 (t. 968-t. 967).

III. PREMIÈRE PÉRIODE DU SCHISME, DEPUIS L'AVÈNEMENT DE ROBOAM ET DE JÉROBOAM JUSQU'A L'AVÈNEMENT D'ATHALIE ET DE JÉHU. — Nous pensons que pendant cette première période du schisme le nouvel an civil commençait en *Israël* vers l'équinoxe du printemps soit le 1er nisan (entre le 10 mars et le 6 avril) soit le 1er thoth (qui tombait, en 731, le 3 avril),

L'usage d'antidater y fut introduit dans les actes officiels par Jéroboam, son premier roi, qui venait de la cour d'Égypte (I Reg. XII, 2).

En Juda, l'année commençait, croyons-nous, en automne, comme l'année des Phéniciens et des rois avant le schisme, au 7e mois (tischri), probablement le 10 du mois. L'année civile et le cycle des mois commençaient par conséquent à une époque différente de l'année solaire, mais le cours de l'année civile dépendait du cycle des mois, la date du nouvel an étant fixée au 10 du 7e mois. Ceci ne doit pas nous étonner, puisque de nos jours le cycle des semaines est indépendant du cours de l'année et des mois.

A. *Manière de compter les années.*

Quand on additionne les années des rois depuis la scission des tribus jusqu'à la mort d'Ochozias d'Israël, XVIIIe année de Josaphat, roi de Juda (II Reg., III, 1), on obtient :

En *Juda* : 17 (Roboam) + 3 (Abia) + 41 (Asa) + 18 Josaphat) = 79 ans.

En *Israël* : 22 (Jéroboam) + 2 (Nadab) + 24 (Baasa) + 2 (Ela) + 12 ('Omri) + 22 (Achab) + 2 (Ochozias) = 86 ans.

La différence n'est qu'apparente. On postdatait en Juda, on antidatait en Israël. Il faut retrancher de la dernière somme 7 ans, conformément aux principes de l'usage d'antidater (voir, plus haut col. 1246). Soustraction faite, on remarquera que les deux sommes concordent parfaitement, parce qu'elles donnent, à une fraction d'année près, la durée réelle d'une même période de l'histoire.

B. *Date du nouvel an.*

Pour expliquer tous les synchronismes de cette période, il faut admettre que l'année civile commençait dans les deux pays à une époque différente de l'année solaire.

Nous pensons que Juda, qui resta fidèle à la maison de David, et qui garda dans les actes officiels le système de postdater qui était en vigueur avant le schisme, conserva aussi le nouvel an traditionnel. La maison d'Israël, qui adopta dans les actes officiels le système d'antidater des Égyptiens, choisit comme date de nouvel an le 1er nisan, ou peut-être le 1er thoth. Cette hypothèse qui est *a priori* la plus vraisemblable, est aussi la seule qui permet de conserver pendant toute la période des rois, en Juda, le nouvel an d'automne, en Israël, le nouvel an du printemps.

C. *Durée des règnes de Josaphat et de Joram, corègne de Jéhoram, synchronismes de l'avènement d'Ochozias de Juda.* — 1. Si Josaphat avait régné 25 ans après la mort de son père, il aurait survécu à Ochozias, fils de Jéhoram. (Nous appellerons Jéhoram le roi de Juda, pour le distinguer de Joram d'Israël, son contemporain.) Les récits bibliques supposent que Josaphat mourut avant Jéhoram. On pourrait admettre qu'Asa l'associa au trône, peut-être la XXXIXe année de son règne (II Chron., XVI, 12). Dans ce cas, l'avènement des fils d'Achab serait exprimé en fonction des années que Josaphat régna seul. Or, cela n'est guère probable. Nous préférons supposer qu'un copiste a lu 25 au lieu de 23, ce qui est une erreur facile (à cause de l'évolution de l'alphabet hébreu) et fréquente (cf. les différentes leçons de I Reg., XV, 33; II Reg., XVIII, 1).

2. Il y a dans la Bible deux synchronismes de l'avènement de Joram, roi d'Israël. Il monta sur le trône la XVIIIe année de Josaphat (II Rois, III,1), la IIe année de Jéhoram, (II Reg., I, 17).

Ces deux synchronismes n'accusent pas nécessairement une corruption du texte sacré; mais ils indiquent que Jéhoram fut associé au trône par son prédécesseur. On peut en effet comprendre ces textes de deux façons différentes :

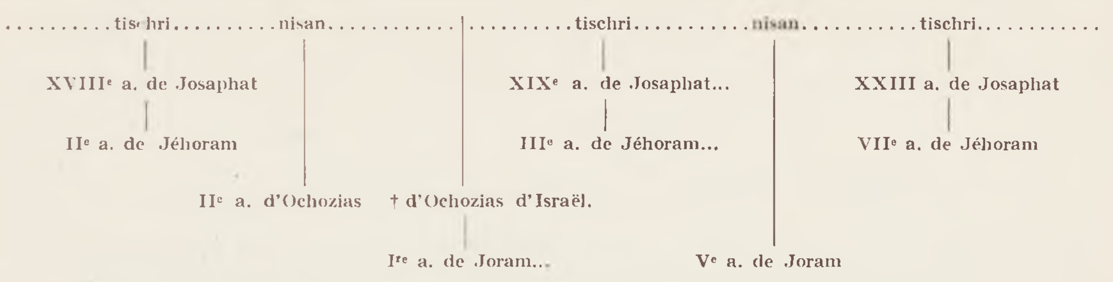
a) Ou bien l'auteur sacré a voulu indiquer que Joram fut d'abord associé au trône par son frère, la XVIIIe année de Josaphat, et qu'il régna seul plus tard à la mort de son frère, la IIe année de Jéhoram, Cette première hypothèse n'est pas probable parce que Ochozias, frère de Joram, mourut cette même XVIIIe année de Josaphat. Dès lors, Joram régna seul à partir de cette date.

b) Ou bien l'auteur a voulu signifier que la XVIIIe année de Josaphat était aussi la IIe année de Jéhoram, ce qui revient à dire que Josaphat associa son fils au trône. Or, II Rois, VIII, 16, confirme cette hypothèse. « La Ve année de Joram, fils d'Achab, roi d'Israël... Jéhoram, fils de Josaphat, roi de Juda, régna. » Si Joram monta sur le trône la XVIIIe année de Josaphat, la XXIIIe et dernière année de Josaphat put commencer au cours de la Ve année de Joram :

(Voir tableau page suivante.)

Dès lors, Jéhoram, régna seul la Ve année de Joram, après le 10 tischri.

Le texte hébreu porte : « La Ve année de Joram... *Josaphat étant encore roi*, Jéhoram régna... » Les mots soulignés manquent dans plusieurs manuscrits et versions anciennes. Ils doivent être rejetés comme une addition de copiste.



3. Le nombre des années de règne de Joram est trop fort. *a*) Joram et Jéhoram régnèrent à peu près le même nombre d'années. Joram commença à régner la IIe année de Jéhoram (II Reg., I, 17), plus d'un an après ce roi; il mourut l'année qui suivit la mort de ce roi, en fait, quelques mois après lui (II Reg., VIII, 25, IX, 29). Or, Joram aurait régné 12 ans tandis que Jéhoram n'aurait eu qu'un règne de 8 ans (II Reg., III, 1; VIII, 17). A moins de supposer qu'à la mort de Jéhoram le trône resta vacant pendant plusieurs années (hypothèse qui n'est guère probable), il faut diminuer les années de Joram de 4 ou 5 ans.

b) D'après les documents assyriens Jéhu était déjà roi d'Israël en 842, et Achab l'était encore pendant l'été de 854 (bataille de Qarqar). Entre ces deux dates, il faut placer d'après la Bible l'expédition de Ramoth, qui coûta la vie à Achab, les règnes d'Ochozias (2 ans) et de Joram (12 ans), fils d'Achab, et l'avènement de Jéhu. Or, la chronologie de la période suivante montrera que l'avènement de Jéhu date de tischri 846-nisan 845. D'où il faut conclure que Joram régna 7 ans (au lieu de 12) : la Ire année de Joram étant probablement l'année 852, sa VIIe commençait le 1er nisan ou thoth 846.

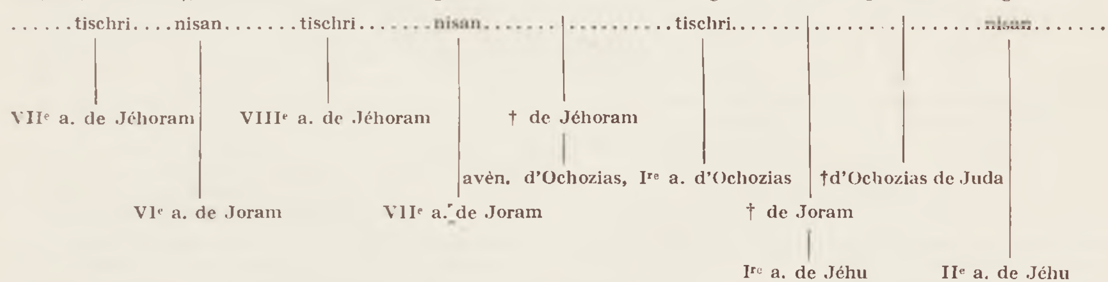
c) Les synchronismes de l'avènement de Joram exigent qu'on diminue le règne de ce roi précisément de 5 ans. Il résulte en effet du tableau précédent, qui est basé sur ces deux synchronismes, que la VIe année de Joram commençait le 1er nisan ou thoth de la VIIe année de Jéhoram. Comme Ochozias de Juda ne régna qu'un an et mourut après Joram (II Reg., VIII, 25; IX, 17-28), ce dernier doit avoir régné 7 ans :

Cette inscription nous donne l'impression que ʿOmri prit possession de Madaba au début de son règne, et que sa dynastie fut au pouvoir pendant 40 ans seulement. Or, ʿOmri régna 12 ans, Achab 22 ,Ochozias 2 et Joram, dernier roi de la maison de ʿOmri, 12 ans (I Reg., XVI, 23, 29; XXII, 52; II Reg., III, 1). Les années de règne étant antidatées, d'après la Bible, la dynastie de ʿOmri aurait duré $12+22+2+12-3=45$ ans. Il semble donc qu'on a allongé de 5 ans le règne d'un de ces rois. Les synchronismes bibliques montrent que ce fut le règne de Joram.

4. Il résulte de ces considérations que les synchronismes de l'avènement d'Ochozias de Juda (II Reg., VIII, 25; IX, 29) ne sont pas authentiques. On a voulu corriger le texte primitif, qui datait cet avènement de la VIIe année de Joram.

IV. Deuxième période du schisme depuis l'avènement d'Athalie et de Jéhu, jusqu'a la destruction de Samarie. — Nous examinerons, quant à la seconde période du schisme, quel était le nouvel an et la manière de dater en Juda et en Israël, nous démontrerons ensuite que Jéhu et Joas ont associé leur fils au trône l'avant-dernière année de leur règne, enfin nous tâcherons de résoudre les difficultés chronologiques des chapitres XV et XVI du IIe livre des Rois.

A. *Nouvel an et manière de dater en Juda.* — Athalie, princesse d'Israël, monta sur le trône de Juda peu après l'avènement de Jéhu (II Reg., IX, 27; XI, 3.) Elle mourut au cours de la VIe année de son règne, VIIe année de Jéhu (II Reg., XI, 3; XII,1). Si cette princesse introduisit dans les actes officiels de Juda l'usage d'antidater, qui était en vigueur dans



d) En 1856, on découvrit près de Dibban, ancienne ville des Moabites, une stèle du roi Méša, portant une longue inscription. Voici la traduction d'un passage qui nous intéresse :

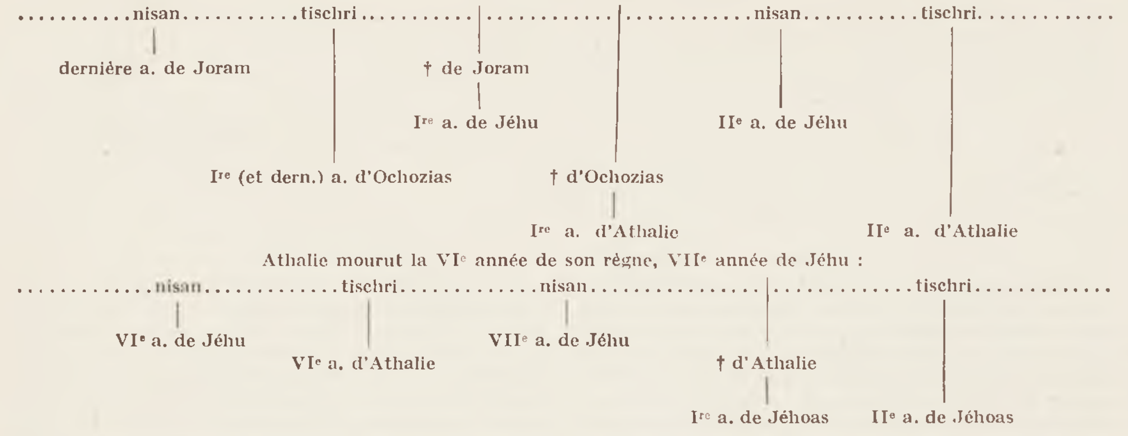
« Omri, roi d'Israël, fut l'oppresseur de Moab durant de longs jours, car Camos était irrité contre son pays;
et son fils lui succéda et il dit lui aussi : J'opprimerai Moab!
c'est de mon temps qu'il parla ainsi.
Et j'ai triomphé de lui et de sa maison et Israël a péri pour toujours.
Or, ʿOmri avait pris possession du pays
de Madaba et (Israël) y demeura durant ses jours
et le terme des jours de ses fils, durant 40 ans, et Camos (nous) l'a rendu de mon temps. »

son pays natal, mais garda le nouvel an d'automne, on peut admettre la chronologie suivante :

(Voir tableau page suivante,)

La chronologie du successeur d'Athalie réclame la même hypothèse : son règne est antidaté et le nouvel an commence dans les deux royaumes à une époque différente. Voici la preuve :

Jéhoas monta sur le trône de Juda au cours de la VIIe année de Jéhu (II Reg., XII,1), qui régna 28 ans (II Reg., X, 36). Il y a donc 21 ans entre l'avènement de Jéhoas et la mort de Jéhu. Or Joachaz succéda à Jéhu au cours de la XXIIIe année de Jéhoas (II Reg., XIII, 1). Il ne suffit pas, pour expliquer ce synchronisme, d'admettre que les années de Jéhoas sont antidatées. En effet si le nouvel an tombait dans les deux pays à la même date, la VIIIe année de Jéhu coïn-



cidait avec la IIe année de Jéhoas, sa XXVIIIe avec la XXIIe année de ce roi de Juda. Pour que la XXIIIe année de Jéhoas coïncide, au moins en partie, avec la XXVIIIe année de Jéhu il faut admettre, outre l'usage d'antidater, une différence dans la date du nouvel an. Admettons de nouveau que l'année commençait en Juda pendant l'automne et en Israël au printemps. Dans cette hypothèse, Jéhoas pouvait déjà commencer sa IIe année (antidatée) au cours de la VIIe et sa XXIIIe au cours de la XXVIIIe année de Jéhu.

Nous constatons ainsi qu'au début de cette période la date du nouvel an différait dans les deux royaumes, et que les règnes de Juda étaient antidatés.

Cette double constatation est confirmée par la suite. Ainsi, quant à l'usage d'antidater : à la mort de Joas, roi d'Israël, Amasias, roi de Juda, était entré dans la XVe année de son règne (II Reg., XIV, 23); il régna 29 ans (II Reg., XIV, 20) et vécut encore 15 ans (II Reg., XIV, 17) après la mort de Joas. Or d'après l'usage de postdater, de la XVe à la XXIXe année du règne d'Amasias, il faut compter 14 ans, au lieu de 15. Il faut donc voir dans ces calculs une application du système d'antidater : d'après ce procédé, la XVe année

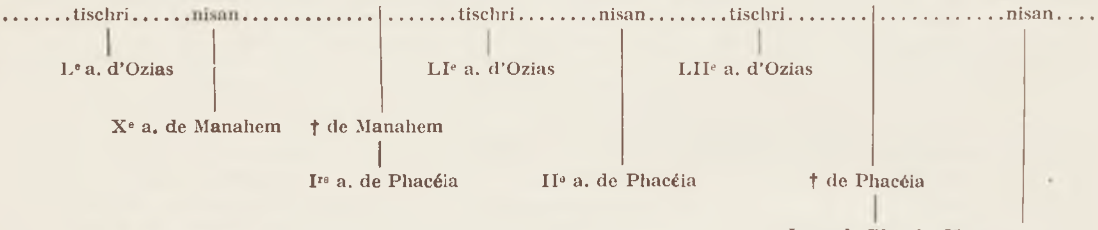
années de règne d'Achaz sont de nouveau postdatées, nous verrons à la suite de quelles circonstances.

Juda resta fidèle à l'antique nouvel an d'automne.

B. *Nouvel an et manière de dater en Israël.* — Aussi longtemps que dura la dynastie de Jéhu, rien n'accuse un changement dans la manière de dater et dans la date du nouvel an. Il est donc probable qu'on suivait en Israël l'usage d'antidater et que le nouvel an tombait au printemps.

Zacharie, dernier roi de cette dynastie, fut renversé par Sellum, fils de Jabès. Le règne de l'usurpateur ne dura qu'un mois; il fut à son tour renversé par Manahem, fils de Gadi, qui monta sur le trône la XXXIXe année d'Ozias de Juda (II Reg., XIV, 17). Manahem régna 10 ans. Son fils, Phacéia, lui succéda la Le année d'Ozias et occupa le trône pendant 2 ans (II Rois, XV, 23). Il fut tué à la suite d'une conspiration et remplacé par Phacée, fomenteur de la révolte, la LIIe année d'Ozias (II Reg., XV, 27).

Manahem et son fils introduisirent en Israël l'usage de postdater. S'ils avaient antidaté, la dernière année de Manahem daterait du mois de nisan (ou thoth) de la Le année d'Ozias :



d'Amasias était déjà la Ire et sa XXIXe était la XVe après la mort de Joas.

L'usage d'antidater n'est plus officiel au temps d'Achaz. En effet, quoique Phacée survécût à Joatham (II Reg., XV, 37), sa mort est encore datée du règne de ce roi (II Reg., XV, 30). Il faut dès lors, que le règne d'Achaz successeur de Joatham soit postdaté. Cet usage fut conservé dans la suite par les rois qui se succédèrent sur le trône de Juda.

Quant à l'époque différente du nouvel an, nous aurons l'occasion de la constater à la fin de cette période, quand nous examinerons la chronologie de Manahem et de ses successeurs.

En résumé : l'usage officiel de postdater, qui était en usage à l'époque de David et de Salomon fut maintenu en Juda pendant la Ire période du schisme. Athalie, princesse d'Israël, introduisit le système d'antidater qui était officiel en Israël, son pays natal. Ce procédé fut maintenu sous le règne de Jéhoas. Les

D'autre part, d'après l'auteur sacré (II Reg., XV, 27) l'avènement de Manahem, père de Phacéia, doit être rapporté à la XXXIXe année d'Ozias. Il résulte, de ce synchronisme que Manahem, s'il avait antidaté, aurait eu un règne de 12 ou 13 ans. Or la Bible (II Reg., XV, 17) fixe la durée du règne de Manahem à 10 ans seulement.

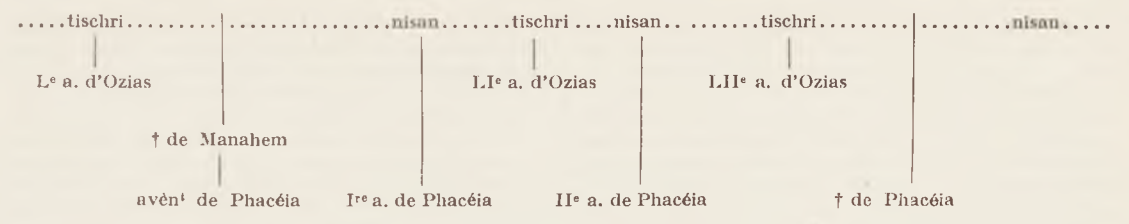
Au contraire, si nous admettons que Manahem introduisit l'usage de postdater, il ne faut rien changer à la durée de son règne. Il se peut, comme le montre le tableau suivant, que Phacéia soit monté sur le trône avant le mois de nisan ou thoth de cette Le année)

Manahem put ainsi dater sa xe année (*postdatée*)

(Voir tableau page suivante.)

du mois de nisan de la XLIXe année d'Ozias, sa Ire de la XLe, et son *reš šarruti* de la fin (nisan-tischri) de la XXXIXe année de ce roi (II Reg., XV, 17).

On explique par les circonstances historiques l'apparition de l'usage de postdater. Manahem était tribu-



taire de l'Assyrie. Le discours d'Osée VII-IX, qu date des premières années de ce règne, dénonce l'abandon des traditions nationales. Les préférences vont tantôt à l'Assyrie, tantôt à l'Égypte.

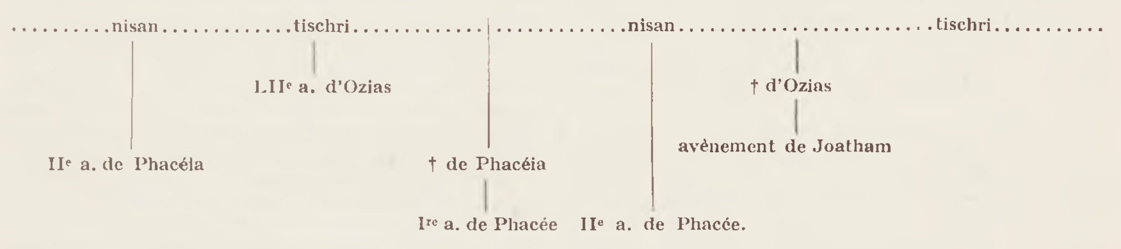
Fl. Josèphe attribue à Manahem un règne de 12 ans. Si cette lecture est bonne, Osée est le seul roi d'Israël qui ait postdaté. La leçon du texte actuel s'explique facilement par l'omission d'un mot.

Le règne de Phacée, successeur de Phacéia, mais qui n'appartient pas à la dynastie précédente est de nouveau antidaté.

Monté sur le trône la dernière année d'Ozias (II Reg., XV, 27), Phacée avait déjà commencé la seconde année de son règne lorsque Joatham succéda à son père (II Reg., XV, 32). L'époque différente du nouvel an dans les deux royaumes, et la réintroduction en Israël de l'usage d'antidater expliquent l'accord de ces synchronismes apparemment inconciliables.

3 janvier 721. Son *reš šarruti* finissait le 2 ou 3 avril de la même année (Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster, 1922, p. 181). La Bible date la prise de Samarie de la IXe année d'Osée (II Reg., XVII, 6). Il faut par conséquent que la dernière (IXe) année de ce roi ait commencé au mois de nisan ou thoth 722; la Ire, 8 ans plus tôt, au printemps de 730. Dans la seule hypothèse que l'usage de postdater fût en vigueur, Osée put monter sur le trône (et commencer son *reš šarruti*) peu après la 1er nisan ou le 1er thoth 731.

Or, la liste des éponymes date de l'année 733-732 la campagne contre Damas. Vers la fin de cette expédition A-u-s-i (Osée) succéda à Pa-qa-ha (Phacée). Il nous paraît évident qu'on ne peut conclure des données de cette liste des *limmu* que l'avènement du dernier roi de Samarie doit être compris exactement dans les limites de l'année assyrienne 732. D'ailleurs, même s'il



Ce changement dans le système de dater s'explique de nouveau par les circonstances historiques.

Sous Phacée le parti de l'Égypte triomphe. Israël entre en guerre contre Juda qui implore le secours de l'Assyrie (II Reg., XVI, 17).

Herzog a soutenu que le règne d'Osée, dernier roi d'Israël, est de nouveau postdaté. Il ne serait certes pas étonnant que ce roi, créature de Tiglath-Piléser, ait adopté la manière de dater des Assyriens. Il l'aurait fait d'autant plus facilement que Manahem en avait donné l'exemple, et que l'usage de postdater existait déjà en Juda.

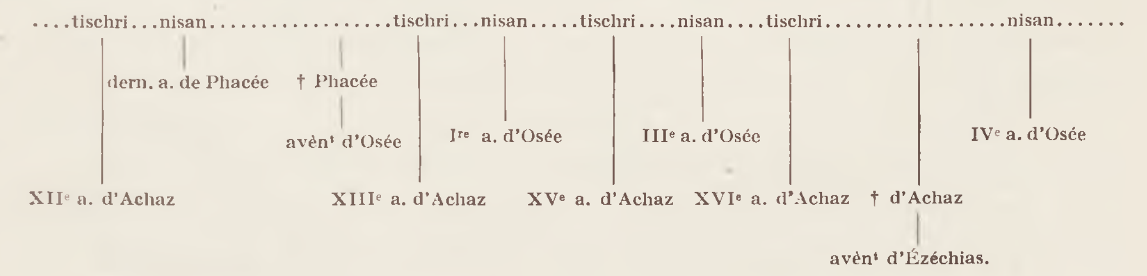
On a généralement pensé que les données (II Reg., XVII, 1) qui attribuent au dernier roi de Samarie un règne de 9 ans sont erronées. Or, si le système de postdater était en vigueur en Israël, Osée, régna précisément 9 ans. Voici la preuve :

D'après les documents assyriens et babyloniens, Samarie tomba pendant le *reš šarruti* de Sargon. Salmanasar V mourut la Ve année de son règne, le 12 tébet. Šarru-ukin (Sargon) qui lui succéda monta sur le trône le 25 du même mois, c'est-à-dire, le 2 ou

fallait conclure que tous les événements qui ont marqué cette campagne contre Damas et Samarie ont eu lieu avant la fin de cette année, encore se pourrait-il que l'avènement d'Osée, tombant à la fin de l'année assyrienne, appartienne déjà au commencement de l'année qui est en vigueur dans Israel : le 1er nisan des Juifs pouvait précéder le 1er nisan des assyriens et le 1er thoth tomber, en 731, le 15 février.

Nous croyons dès lors qu'Osée régna 9 ans et que son règne est postdaté. Nous avons d'ailleurs un autre argument prouvant à la fois que ce roi postdatait, et que l'année commençait dans les royaumes de Juda et d'Israël à une date différente :

Achaz mourut et Ézéchias lui succéda la IIIe année d'Osée (II Reg., XVIII, 1). Or l'avènement d'Osée est daté de la XIIe année d'Achaz, qui régna 16 ans. Tout s'explique si le dernier roi d'Israël postdatait et si la date du nouvel an différait dans les deux pays. Dans ce cas le *reš šarruti* d'Osée commençait la XIIe année d'Achaz, sa IIIe année finissait la 1er nisan ou thoth de la XVIe année de ce roi. Achaz serait mort avant le 1er nisan de sa XVIe année de règne.



En résumé : le nouvel an pendant toute la période du schisme tomba en Israël au commencement du printemps, en Juda à l'approche de l'automne.

L'usage d'antidater, qui était en vigueur en Égypte fut implanté en Israël par Jéroboam, son premier roi, qui avait vécu à la cour des Pharaons. Ce système fut maintenu, dans les actes officiels, jusqu'aux dernières années du royaume. La dynastie de Manahem, qui ne compte que deux rois, et Osée, dernier roi d'Israël, introduisirent l'usage de postdater qui existait en Assyrie.

Le même changement s'opéra vers la même époque en Juda. Ce pays qui avait abandonné sous Athalie, princesse d'Israël, l'usage longtemps officiel de postdater les règnes reprit, à une époque de grande influence assyrienne, sa coutume traditionnelle.

C. *Corègnes.* — Avant de passer à l'examen de II Reg., xv-xvi, remarquons l'existence de deux corègnes : Joachaz régna depuis la XXIIIe année jusqu'à la XXXVIIe année de Jéhoas, roi de Juda (nous le nommerons ainsi pour le distinguer de Joas, roi d'Israël) II Reg., xiii, 1-10. Or d'après l'auteur sacré, il régna 17 ans. Tout s'explique si l'on admet que Joachaz fut associé au trône l'avant-dernière année de Jéhu, la XXIe année de Jéhoas.

Amasias, successeur de Jéhoas, était roi la IIe année de Joas (II Reg., xiv,1). Or Joas monta sur le trône d'Israël la XXXVIIe année de Jéhoas qui régna 40 ans (II Reg., xii, 1). D'après ces synchronismes Amasias fut associé au trône l'avant-dernière année de Jéhoas.

D. *Les difficultés chronologiques de II Rois*, xv-xvi.— La chronologie de ces chapitres xv et xvi est appelée par Tiele (*Babylonisch-Assyrische Geschichte*, Gotha, 1886, p. 136-137) « inextricable »; par Maspero (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1908, III, p. 156) « inexacte du tout au tout » et par Herzog (*op. cit.*, p. 22) « le foyer des confusions ». Pour la facilité de l'exposé, nous considérerons d'abord les règnes contemporains et parallèles de Phacée et d'Osée d'une part, de Joatham et d'Achaz d'autre part; ensuite le règne de leurs prédécesseurs, Amasias et Ozias, rois de Juda; Zacharie, Sellum, Manahem, et Phacéia, rois d'Israël.

1. *Chronologie de Phacée.* — Ce roi régna au maximum 6 ans. En 738, VIIIe année de Tiglath-Piléser III, Manahem payait le tribut à l'Assyrie. Supposons qu'il mourût cette année même. Le règne de Phacéia (2 ans, II Reg., xv, 23) étant postdaté, sa IIe et dernière année date du printemps 736. Par suite, la IIe année de Phacée (voir l'avant-dernier tableau) commence au plus tôt le 1er nisan ou thoth 735. D'autre part, la liste des éponymes date de l'année DCCXXXIII-DCCXXXII la campagne « *ana Dimašqa* ». Vers la fin de cette campagne Phacée est tué et remplacé par Osée. Nous avons démontré plus haut que l'avènement d'Osée datait du commencement de l'année DCCXXXI, peu après le 1er nisan ou le 1er thoth. Nous en concluons, même à supposer que Manahem mourût déjà l'année qu'il est signalé parmi les tributaires de Tiglath-Piléser, que Phacée peut avoir régné tout au plus 6 ans antidatés (n. 736-n. 731). Le texte actuel de la Bible lui attribue un règne de 20 ans (II Rois, xv, 27)!

2. *Chronologie de Joatham.* — Ce roi régna au moins 3 ans (II Chron., xxvii, 5). Son règne dura, après la mort d'Ozias, son père, tout au plus 4 ans posdatés, 5 ans antidatés. En effet, il monta sur le trône la IIe année de Phacée, c'est-à-dire au plus tôt après le 1er nisan ou thoth 735. L'avant-dernier tableau que nous avons donné montre qu'Ozias mourut déjà avant l'automne. Dès lors, la 1re année postdatée, ou la IIe antidatée, put commencer en tischri 735. D'autre part, la dernière année date de l'automne 732. Nous le démontrerons à l'instant. Il régna par conséquent, au maximum 4 ans postdatés ou 5 ans antidatés. La Bible (II Reg., xv, 33) lui attribue un règne de 16 ans!

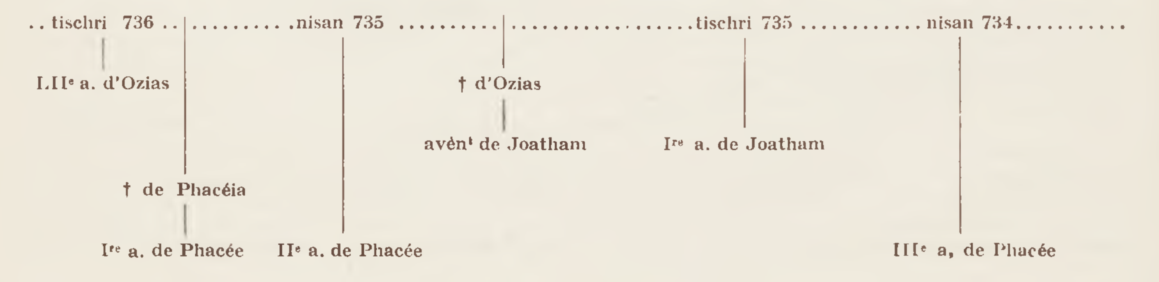
L'auteur sacré rapporte que l'expédition des rois de Damas et de Samarie commença au temps de Joatham (II Reg., xv, 37). Il semble donc que ce roi ne connut pas la fin des hostilités. Celles-ci se terminèrent au commencement de 731, fin de la campagne assyrienne contre Damas (733-732). Dès lors, Joatham mourut avant 731. D'autre part, la mort de Phacée est encore datée en fonction de son règne (II Reg., xv, 30). Nous avons vu que ce roi fut assassiné par Osée qui lui succéda au commencement du printemps 731. Il en résulte que Joatham commença sa dernière année en automne 732.

3. *Chronologie d'Achaz.* — D'après le texte actuel de la Bible, ce monarque régna 16 ans (II Reg., xvi, 2), dont 12 en corègne avec son père (II Reg., xv, 30; xvii, 1), car l'avènement d'Osée est rapporté à la XIIe année d'Achaz et à la dernière, XXe (II Reg., xv, 35) ou plutôt XVIe année de Joatham. Les 16 années de ce roi sont celles qu'il régna *après la mort d'Ozias*, depuis la IIe jusqu'à la XVIIe année de Phacée (II Reg., xv, 32; xvi,1). Or, nous avons vu plus haut que Joatham régna, après le décès de son père, tout au plus 4 ans postdatés ou 5 ans antidatés, c'est-à-dire qu'on a ajouté à la durée (maxima) de son règne 11 ou 12 ans. Nous constatons donc un faux introduit dans la chronologie biblique. Il donne la solution des difficultés chronologiques : Joatham régna (16—12=) 4 ou (16—11=) 5 ans. Le corègne n'exista pas ou fut augmenté de 11 ans.

Par suite, l'avènement d'Achaz (II Reg., xvi, 1) date de la (17-11=) VIe ou (17—12=) V^e^ année de Phacée. Or cet avènement ne peut dater de la VIe année, car nous avons vu plus haut que Joatham mourut et laissa la succession à son fils *avant* le 1er thoth ou nisan 731, commencement de la VIe année de Phacée. Dès lors, on a introduit un corègne de 12 ans. Joatham régna (16—12=) 4 ans, son fils aussi (16—12=) 4 ans.

L'avènement d'Achaz date de la (17—12=) V^e^ et avant-dernière année de Phacée.

Si Joatham a régné 4 ans, son règne est postdaté. Le tableau suivant le prouve :



Deux ans plus tard :

.........nisan 732..............tischri 732...... .... nisan 731 ....tischri 731......

IV[e] a. de Joatham — † de Joatham — av[t] d'Achaz — I[re] a. d'Achaz

V[e] a. de Phacée — VI[e] a. de Phacée — † de Phacée — av[t] d'Osée

On a tout lieu de croire que le faussaire a augmenté les années de Phacée dans la même proportion que celles de Joatham et d'Achaz. Nous croyons même que le corègne, dont nous avons parlé, fut introduit dans la chronologie afin d'augmenter les années de Phacée et de reculer ainsi de 12 ans le règne d'Osée et la fin du royaume d'Israël. Or, le texte actuel (II Reg., xv, 27) attribue à Phacée un règne de (8+12=) 20 ans au lieu de (6+12=) 18! Deux suppositions sont possibles, ou bien le faussaire a lu 8 au lieu de 6, ou bien 18 a été changé plus tard en 20. La dernière hypothèse est la plus vraisemblable. Il y a plusieurs variantes : 18, 8, 28 et 20 ans. Les trois dernières peuvent provenir de la première.

La mort de Phacée (II Reg., xv, 30 : XX[e] année de Joatham) date de la IV[e] et dernière année de Joatham. Peut-être, le texte primitif indiquait-il la (20—12=) VIII[e] année. Dans ce cas l'auteur sacré aurait exprimé de cette manière que Joatham fut associé au trône de son père pendant 4 ans, ce corègne serait indiqué dans la Bible; II Reg., xv, 5, et le faussaire aurait changé 8 en (8+12=) 20.

4. *Chronologie d'Osée.* — La durée de son règne (9 ans, II Reg., xvii, 1) est exacte. Il monta sur le trône la IV[e] et dernière année de Joatham, pendant le *reš šarruti* d'Achaz, peu après le 1[er] thoth ou nisan 731. Son règne est postdaté. La mort d'Achaz et l'avènement d'Ézéchias datent de sa III[e] année, le commencement du siège de Samarie de sa VII[e], IV[e] année d'Ézéchias, la prise de la ville de sa IX[e] et dernière année, VI[e] d'Ézéchias, janvier-mars 721 (II Reg., xviii, 1,9-16) :

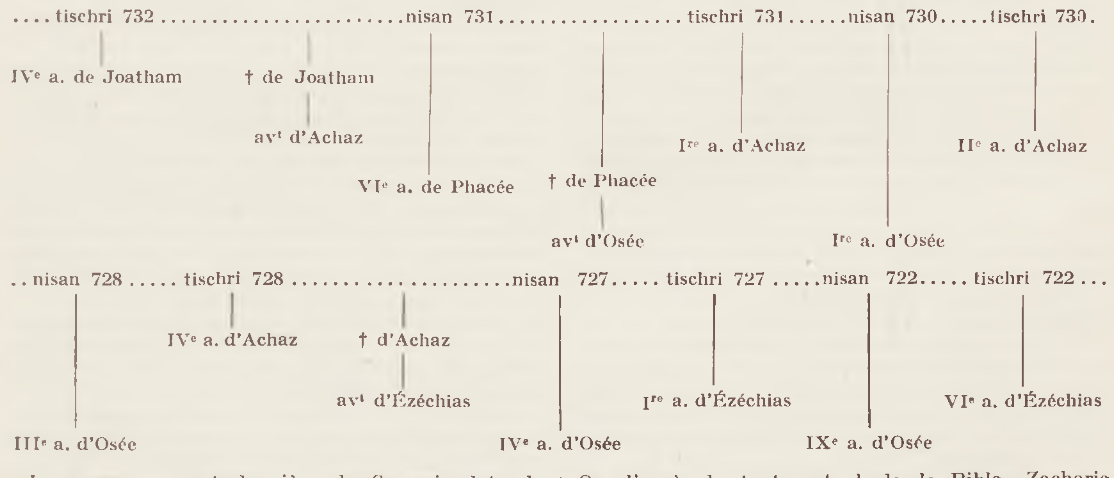
et que la dernière année de Manahem date du 1[er] nisan ou thoth 738, puisque Phacée régna 6 ans antidatés (736-731) et que Phacéia régna 2 ans postdatés (737-736).

5. *Chronologie d'Amasias et d'Ozias.* — La dernière année d'Ozias date de l'automne 736. D'autre part, Salmanasar III raconte que la XIV[e] année de son règne (846), il fut en guerre contre Bir-idri (Benhadad) de Damas. Hazaël, successeur de Bir-idri n'était pas encore monté sur le trône. Or Ochozias de Juda entreprit une expédition contre Hazaël (II Reg., viii, 28). Athalie qui succéda à Ochozias ne régna donc pas avant les derniers mois de l'année 846.

Par suite, il faut compter de la 1[re] année d'Athalie à la dernière année d'Ozias au maximum (846-736=) 110 ans. Or, Athalie régna au moins 6 ans (II Reg., xi, 1-4), Jéhoas 40 (II Reg., xii, 1), dont 2 ans en corègne avec son fils, Amasias 29 (II Rois, xii, 2), Ozias 52 ans (II Reg., xv, 2).

Même si ces règnes sont antidatés, on obtient 6+39+29+52—4=122 ans, au lieu de 110. Par conséquent il faut diminuer de 12 ans le règne d'un des trois derniers rois. Cette conclusion se dégage de l'examen de la chronologie de Juda.

Quant à la chronologie d'Israël, la Bible place à la mort de Jéroboam II un interrègne qui dura précisément 12 ans; Jéroboam était monté sur le trône la XV[e] année d'Amasias (II Reg., xiv, 23). S'il commençait sa II[e] année au mois de nisan de cette XV[e] année, il entrait dans sa XVI[e] au cours de la XXIX[e] année d'Amasias, 1[re] d'Ozias; et dans sa XLI[e] et dernière année au cours de la XXVI[e] d'Ozias.



Le commencement du siège de Samarie date de l'hiver 724-723. Il dura 2 ans.

Retenons de la solution de cette première partie des difficultés chronologiques de II Reg., xv-xvi, que la dernière année d'Ozias date de tischri 736,

Or, d'après le texte actuel de la Bible, Zacharie aurait succédé à Jéroboam la XXXVIII année d'Ozias (II Reg., xv, 8), après un interrègne de 12 ans!

Cet interrègne n'a pas existé. On le prouve par la chronologie des rois d'Israël. Jéhu monta sur le trône

quelques semaines avant Athalie (II Reg., IX, 27; XI, 1) donc, au plus tôt, vers la fin de 846. Zacharie commença à régner en 749, 11 ans (II Reg., XV, 8-17) avant la mort de Manahem (738).

Entre l'avènement de Jéhu et celui de Zacharie, il y a ainsi tout au plus (846-749=) 97 ans. Entre ces deux dates, il faut placer 28 ans de Jéhu (II Rois, X, 36), 17 de Joachaz (II Reg., XII, 1) dont 2 en corègne, 16 de Joas (II Reg., XIII, 10), 41 de Jéroboam et un interrègne de 12 ans, soit en tout (en tenant compte du corègne et du système d'antidater) 28 + 16 + 16 + 41 — 4 + 12 = 109 ans, au lieu de 97. Il n'y a pas de doute : il faut supprimer l'interrègne.

Par conséquent le synchronisme, II Reg., XV, I, au lieu de rapporter l'avènement d'Ozias à la XXVIIe année de Jéroboam, devrait le dater de la XVe année : on supprime ainsi cet interrègne. Par suite, il faut changer dans la même proportion les synchronismes de l'avènement de Zacharie et de ses quatre successeurs; on trouve ainsi qu'Ozias régna 40 ans (52-12). On pourrait aussi admettre qu'Amasias ne régna que 17 ans. Dans ce cas il faudrait rejeter l'authenticité de II Reg., XIV, 17, et dater l'avènement (II Reg., XV, 1) d'Ozias de la IIIe ou IVe année de Jéroboam. Il ne peut être question de corègne (II Reg., XIV, 19-21).

Conclusion : On a augmenté de 24 ans la IIe période du schisme. La date de la destruction de Samarie est reculée d'autant d'années. On a introduit un interrègne de 12 ans à la mort de Jéroboam II et prolongé de 12 ans le règne de Phacée. Par suite on a allongé les règnes des rois de Juda et changé les synchronismes dans la même proportion.

V. CHRONOLOGIE DES ROIS DE JUDA APRÈS LA CHUTE DE SAMARIE. — Depuis la chute de Samarie jusqu'à la destruction de Jérusalem, dernière période de l'histoire des rois, Juda resta fidèle à l'usage de postdater et au nouvel an d'automne.

A. *Usage de postdater.* — Une caractéristique de l'usage de postdater est l'emploi du *res šarruti*. Or, Jérémie (XXVI, 1; XXVII, 1; XL, 34) date des faits du commencement du règne de Joakim et de Sédécias. Cette expression semble être la traduction littérale du terme technique assyrien *reš šarruti* (*Der Katholik*, 1906, t. II, p. 31).

On pourrait objecter que Jérémie (XXVIII, 1) écrit : « Il arriva au commencement du règne de Sédécias, la quatrième année, le cinquième mois... » ce qui semble indiquer que cette expression hébraïque n'a pas la signification caractéristique du terme assyrien. Mais la version grecque n'a pas cette expression, qui semble avoir été reprise de Jérémie, XXVII, 1.

Une vision d'Ézéchiel date de la XXVe année de notre captivité, jour du nouvel an, dixième jour du mois, XIVe année depuis la ruine de la ville (Ézéch., XL, 1). La prise de Jérusalem datant de la XIe année de la captivité (Ézéch., XXVI, 1), d'après les principes de l'usage d'antidater, la XXVe année de la captivité n'est pas la XIVe mais la XVe année depuis la ruine de la ville. Ézéchiel a donc postdaté, puisqu'il date la destruction de Jérusalem de la XIVe année.

Remarquons que Jérémie et l'auteur du IIe livre des Rois suivaient le même système : les dates du siège de Jérusalem et de la destruction de cette ville montrent que ces auteurs dataient comme Ézéchiel (Ézéch., XXIV, 1-2; XXVI, 1; Jér., XXXIX, 1-2; LII, 4-12; II Reg., XXV, 1-8).

La somme des années de règne depuis la chute de Samarie apporte une troisième preuve en faveur de l'usage de postdater.

Deux remarques préliminaires : Les règnes de Joachaz (II Reg., XXIII, 31) et de Joachin (II Reg., XXIV, 8) ont duré 3 mois. D'après les principes de l'usage de postdater, aucun nouvel an ne date de ces règnes, car aucune année n'est datée en fonction de ceux-ci. D'autre part, il faut dater un nouvel an de la vacance du trône qui précéda ou qui suivit le règne de Joachaz. Un calcul de Jérémie le prouve : « La IVe année de Joakim, fils de Josias, Jérémie s'adressait au peuple en ces termes : Depuis la XIIIe année de Josias, fils d'Amon, roi de Juda, jusqu'à ce jour, voici 23 ans que la parole de Yahweh me fut adressée... » (Jér., XXV, 1-3). Ce calcul est exact si l'on date un nouvel an de la vacance du trône qui précéda ou qui suivit le règne de Joachaz. Dans cette seule hypothèse on peut compter 23 ans depuis la XIIIe année de Josias jusqu'à la IVe année de Joakim.

Voici maintenant le troisième argument en faveur de l'usage de postdater : D'après la Bible, la chute de Samarie date de la VIe année d'Ézéchias (II Reg., XVIII, 10) la captivité de Joachin prit fin la XXXVIIe année (le 27 du 12e mois : II Reg., XXV, 27). Si les années de règne sont postdatées, 160 ans se sont écoulés entre ces deux événements. En effet, il faut compter dans cet intervalle :

Ézéchias, qui régna 29 ans (II Reg., XVIII, 8), depuis la VIe année..........	23 ans.
Manassé, qui régna 55 ans (II Reg., XXI, 1)...........................	55 ans.
Amon, qui régna 2 ans (II Reg., XXI, 9)..	2 ans.
Josias, qui régna 31 ans (II Reg., XXII, 1)...	31 ans.
Joachaz, qui régna 3 mois (II Reg., XXIII, 31).........................	0 an.
Un nouvel an date de la vacance du trône qui précéda ou suivit le règne de Joachaz	1 an.
Joakim, qui régna 11 ans (II Reg., XXIII, 36).	11 ans.
Joachin, qui régna 3 mois (II Reg., XXIV, 8)	0 an.
La captivité de Joachin dura 37 ans (II Rois, XXV, 27)......................	37 ans.
Total :	160 ans.

Si l'usage d'antidater avait été en vigueur à cette époque, il faudrait augmenter ce total 160 de 2 unités, parce que pour la vacance du trône, dont il est question plus haut, il faudrait compter 2 années au lieu d'une seule, et il faudrait compter 24 ans sous Ézéchias; puis, d'après les règles données antérieurement, il faudrait diminuer ce total (162) de 7 unités; on obtiendrait ainsi 162—7 = 155 ans.

Or, d'après les documents assyriens, il faut compter juste 160 ans :

La destruction de Samarie date du *res šarruti* de Sargon qui commença le 12 tebet, 20 déc. 722 ou 18 janvier 721, et finit le 2 ou 3 avril suivant (Kugler, *op. cit.*, p. 181).

La captivité de Joachin prit fin le 25 (Jér., LII, 31) ou le 27 du 12e mois (II Reg., XXV, 27), l'année de l'avènement d'Évilmérodach. Or, la 1re année d'Évilmérodach, d'après le canon de Ptolémée, date du 1er nisan 561. La libération de Joachin date dès lors du 31 mars ou 2 avril 561 (Kugler, *op. cit.*, 189).

Il y a donc, d'après les documents assyriens, entre les deux événements précités à peu près exactement (721 — 561 =) 160 ans. C'est la preuve que les années de règne des rois de Juda après la chute de Samarie furent postdatées.

B. *Nouvel an d'automne.* — Voici quelques indications en faveur du nouvel an d'automne : Il semble que le livre de la loi de Yahweh, dont il est question, II Chron., XXXIV, 8 sq. et II Reg., XXII, 3 sq., fut trouvé avant le mois de nisan de la XVIIIe année de Josias. Différents codices datent ces faits du 7e ou 8e mois. Cependant la pâque qui suivit fut célébrée la même XVIIIe année (II Reg., XXIII, 23; II Chron.

xxxiv, 19). Celle-ci commençait dès lors au mois de tischri.

Baruch écrivait (Jér., xxxvi, 1-4) les prophéties de Jérémie la IVe année de Joakim. A cette occasion, il reçut ordre de les lire devant le peuple au jour du jeûne. Jérémie entend désigner une date connue (Jér., xxxvi, 6). Or, Baruch lut ces paroles le 9e mois de la Ve année de Joakim. Le texte ne fait nullement songer qu'il s'agit d'une seconde lecture. Au contraire tout semble indiquer que le jour de jeûne de ce 9e mois était le jour désigné par Jérémie (Jér., xxxvi, 9-10). Comment admettre que ce jeûne *extraordinaire* ait été fixé plus de 9 mois à l'avance : La difficulté disparaît si l'année finissait au 7e mois.

La XIIe année de la captivité de Joachin, le 10e mois, un fugitif apporte la nouvelle de la prise de Jérusalem (Ézéch., xxxiii, 21). Tout semble indiquer que nous assistons à un événement historique. (Ézéch., xxxiii, 22; xxv, 26-27.) Or, comme nous l'avons dit plus haut la Ire année de la captivité correspond à la Ire année de Sédécias. Par suite, pour Ézéchiel, comme pour l'auteur des livres des Rois, Jérusalem fut saccagée la XIe année, le 5e mois (II Rois, xxv, 8). S'il en est ainsi comment admettre que la communauté des exilés ne connut la nouvelle de la prise de Jérusalem que 16 ou 17 mois après l'événement ? Cette considération décida quelques critiques à suivre ici la version syriaque et le texte de quelques manuscrits hébreux qui datent cette nouvelle de la XIe année de la captivité. En réalité, rien ne nous oblige à nous écarter de la tradition manuscrite la plus ancienne et la plus autorisée : la XIIe année commençant au cours du 7e mois, Ézéchiel apprit la nouvelle 5 mois après l'événement.

Des auteurs trouvent une confirmation de cette thèse, dans un autre passage du même livre. Le prophète (Ézéch., xl, 1) y décrit la Jérusalem nouvelle au commencement de l'année, le 10 du mois, ce qui rappelle singulièrement le 10 du 7e mois qui, aux termes du Lévitique, est le grand jour de l'expiation (Lev., xxiii, 26-32), et à notre avis, le commencement de l'année civile (cf. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1899, p. 108; Eerdmans, *De groote verzoendag*, dans le *Theologische Tydschrift*, 1904, bl. 17). Kugler, *op. cit.*, p. 194, prétend qu'il s'agit ici du *reš šatti*, nouvel an babylonien, célébré du 8 au 11 nisan, le 10 surtout.

Nous pouvons à présent examiner les difficultés chronologiques des règnes d'Ézéchias et de Sédécias.

C. *Chronologie d'Ézéchias.* — Contre l'authenticité de la chronologie actuelle d'Ézéchias (II Reg., xviii, 1-2, 9-10), on peut faire valoir les considérations suivantes :

II Chron., xxix-xxx, traite de la Ire année d'Ézéchias. Ce roi écrit des lettres à Éphraïm et à Manassé et envoie des courriers dans tout Israël et Juda. D'après son ordre ils disent : « Enfants d'Israël, revenez à Yahweh, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël et Il reviendra à vous, qui n'êtes plus qu'un reste échappé de la main des rois d'Assyrie » (II Chron., xxx, 6). « Si vous revenez à Yahweh, vos frères et vos fils trouveront miséricorde devant ceux qui les ont emmenés captifs, et Il ne détournera pas sa face de vous, si vous revenez à Lui. » (II Chron., xxx, 9.)

On déduit de ce texte que la Ire année d'Ézéchias tombe après la destruction de Samarie : sa manière d'agir semble indiquer qu'il n'y a plus de roi en Israël, le conquérant assyrien emmena la masse du peuple en exil, il n'y a plus qu'un reste d'échappés.

Voici un deuxième argument contre la chronologie actuelle d'Ézéchias. En 701 Sennachérib assiégea Jérusalem et força Ézéchias (Ha-za-ki-a-u ja-u-da-ai) à lui payer tribut. D'après la Bible (II Reg., xviii, 13), cet événement date de la XIVe année d'Ézéchias, S'il en est ainsi, la Ire année de ce roi date de l'automne 715, plusieurs années après la chute de Samarie.

M. Van Hoonacker (*Mélanges d'histoire offerts à Ch. Mœller*, t. i, p. 7, Louvain, 1914) répond à cet argument : « On s'explique parfaitement l'origine de la notice chronologique de II Reg., xviii, 13, comme résultat d'une combinaison artificielle de deux données dont le rapport était faussé par une interversion de textes. Le récit (II Reg., xviii, 13; xviii, 17-19) est une composition d'ordre prophétique qui se retrouve dans Isaïe, xxxvi-xxxvii. Dans le livre des Rois comme dans celui d'Isaïe, ce récit est suivi immédiatement d'un morceau de même genre et de même origine, où est racontée la maladie d'Ézéchias (II Reg., xx; Isaïe, xxxviii-xxxix). Il était noté ici qu'à l'occasion de sa maladie, Ézéchias reçut de la bouche d'Isaïe la promesse que sa vie serait prolongée de 15 ans (II Reg., xx, 6; Isaïe, xxxviii, 5). En rapprochant cette indication de celle de II Reg., xviii, 2, on obtient comme résultat qu'Ézéchias au moment de sa maladie avait achevé la XIVe année de son règne... Par voie de conséquence, comme le fait de la maladie était censé, d'après la disposition des textes, s'être produit immédiatement après l'invasion assyrienne, celle-ci fut rapportée, sans doute, moyennant une modification apportée au texte, à la XIVe année. En réalité le récit de la maladie offre plusieurs indices qui nous obligent à la renvoyer chronologiquement avant l'invasion assyrienne. » L'auteur donne ensuite trois preuves de cette dernière assertion.

Sans doute, on pourrait répondre que cette interversion de textes peut donner lieu à deux combinaisons diverses : Dans la supposition que le passage II Reg., xviii, 1-2, 9-10, est authentique et que le texte II Reg., xviii, 13, ne l'est pas, on arrive à la conclusion de M. Van Hoonacker; mais, dans l'hypothèse contraire, l'interversion donna lieu à un remaniement tout différent. Le faussaire sachant que l'expédition de Sennachérib eut lieu la XIVe année d'Ézéchias (II Reg., xviii, 13) aura cru, à tort, que la maladie suivie de 15 années de règne (II Reg., xx, 6; Isaïe, xxxviii, 5,) arriva après la campagne du conquérant assyrien, et aura déduit de ces considérations que le roi de Juda régna (14 + 15 =) 29 ans (I Reg., xviii, 2). Il aura changé 17 en 29, commettant une erreur de 12 ans. Ces nombres offrant en hébreu une grande ressemblance auditive et visuelle, il aura cru tout naturellement à une faute de copiste.

Quoi qu'il en soit, il reste acquis que nous pouvons expliquer l'origine des données chronologiques actuelles de II Reg., xviii, 13. Nous avons d'ailleurs plusieurs arguments qui semblent prouver l'authenticité des synchronismes de II Reg., xviii, 1, 9-10, et du chiffre actuel des années de règne d'Ézéchias. Les voici :

L'année de la mort du roi Achaz, cet oracle fut prononcé : « Ne te livre pas à la joie, pays entier des Philistins, de ce que la verge qui te frappait a été brisée; car de la race du serpent sortira un basilic, et son fruit sera un dragon volant... Hurle, ô porte! pousse des cris, ô ville!... Car du septentrion vient une fumée, et nul ne se débande dans ses bataillons. » (Isaïe, xiv, 28-29). D'aucuns pensent que ce bâton qui frappait les Philistins, que ce serpent d'où sortira l'aspic volant est Achaz. On sait que son successeur battit les Philistins jusqu'à Gaza et ravagea leur territoire, depuis la tour des gardiens jusqu'aux villes fortes (II Reg., xviii, 8). M. Van Hoonacker, (*op. cit.*, p. 7) soutient que c'est la mort de Tiglath-Piléser qui est visée ici. On se demande pourquoi la mort d'Achaz aurait pu être un si grand sujet de joie pour les Philis-

tins. Ce roi, au lieu d'avoir été un bâton qui les frappait, eut au contraire à souffrir d'eux (II Chron., XVIII, 18). Ce fut Tiglath-Piléser qui les battit en 734, lors de la campagne *ana Pilišta* et probablement aussi en 733-732, lors de la campagne *ana Dimašqa*. Il est vrai que le roi de Juda avait appelé le conquérant assyrien, mais celui-ci le traita avec rigueur et ne le fortifia pas (II Chron., XVIII, 20-21). Quant au dragon volant qui causera les maux futurs, le prophète semble le voir déjà dans une vision : il vient du Nord avec une armée forte : c'est le roi d'Assyrie.

Nous pensons que la verge dont parle Isaïe est Tiglath-Piléser. Les Philistins ont appris que les forces de ce roi sont brisées et sa fin prochaine. Ils s'en réjouissent. Salmanasar V succéda à Tiglath-Piléser le 25 tébet (janvier 726), trois mois après la dernière année d'Achaz. Ceci nous explique pourquoi la prophétie est datée de l'année de la mort d'Achaz. Si les manifestations de joie avaient éclaté en Philistie à l'occasion de la *mort* du monarque assyrien, il eût été naturel de dater la prophétie de l'année de la mort de *Tiglath-Piléser*.

Voici un second argument : Si l'on additionne les années (postdatées) des successeurs d'Ézéchias jusqu'à la dernière année de Sédécias (588), on trouve que la Ire année de Manassé commença en tischri 698, date qui est en parfaite harmonie avec le nombre actuel (29), des années d'Ézéchias, et avec le synchronisme de son avènement (IIIe année d'Osée) et de sa VIe année (prise de Samarie, IXe année d'Osée) :

Manassé	régna	55 ans (II Reg., XXI, 1) :	698-644
Amon	»	2 ans (II Reg., XXI, 9) :	643-642
Josias	»	31 ans (II Reg., XXII, 1) :	641-611
Joachaz	»	3 mois (II Reg., XXIII, 31) :	......

Il faut compter un nouvel an (610) pendant la vacance du trône qui précéda ou qui suivit le règne de Joachaz. 610

Joakim	»	11 ans (II Reg., XXIII ,36) :	609-599
Joachin	»	3 mois (II Reg., XXIV, 8) :	......
Sédécias	»	11 ans (II Reg., XXIV, 18) :	598-588

Si le nombre (29) des années d'Ézéchias est authentique, sa Ire année date de tischri 727. Par suite son *reš šarruti* put commencer après tischri 728 et avant nisan 727, au cours de la IIIe année d'Osée, qui finissait le 1er nisan ou thoth 727, et la prise de Samarie, janvier-mars 721, IXe année d'Osée, date de sa VIe année (t. 722-t. 721). On se rappellera que l'examen de la chronologie des prédécesseurs d'Ézéchias aboutit au même résultat.

Enfin, M. Van Hoonacker (*Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 340-341) a démontré que les trois premiers chapitres de Michée font partie d'un même discours qui date d'avant la chute de Samarie. La ville était peut-être déjà assiégée. Or, les dernières paroles du chapitre III : « A cause de vous, Sion deviendra un champ qu'on laboure, Jérusalem un monceau de pierres, et la montagne du temple une hauteur boisée! » furent prononcées d'après Jérémie, XXVI, 18, au temps d'Ézéchias. Par conséquent, Samarie ne fut pas détruite avant l'avènement de ce roi, comme le prétendent ceux qui rejettent l'authenticité des synchronismes de II Reg., XVIII, 1, 9-10.

Conclusion : Nous croyons que la chronologie actuelle d'Ézéchias est authentique. Nous ne voulons cependant pas affirmer que l'opinion contraire est dépourvue de toute probabilité. Voici comment on pourrait dans cette hypothèse reconstruire la chronologie :

Le faussaire dont nous avons parlé plus haut, aurait reculé de 12 ans l'avènement d'Osée (du *reš šarruti* à la XIIe année d'Achaz) augmentant dans la même proportion la durée des règnes de Joatham et de Phacée. Le nombre (16) des années d'Achaz serait authentique. Le commencement du siège et la prise de Samarie dateraient de sa VIIIe et X^e^ année, VIIe et IXe d'Osée. En reculant de 12 ans l'avènement du dernier roi d'Israël, le faussaire devait reculer du même nombre d'années les dates du siège et de la prise de Samarie : de la VIIIe et X^e^ année d'Achaz, à la IVe et VIe année d'Ézéchias. Celui-ci aurait commencé à régner après tischri 716, sa Ire année daterait de l'automne 715. Il aurait régné (29 — 12 =) 17 ans. Le synchronisme, II Reg, XVIII, 13, serait authentique.

Riessler (*Zur chronologie des Alten Test.*, dans le *Theol. Quartalschrift*, 1923, p. 1 sq.) soutient que la chute de Samarie ne date pas de l'année 721. Cette ville aurait été prise d'après les documents assyriens vers l'année 708. De même ces documents ne diraient pas que Phacée mourut en 732. Si cette thèse était confirmée, on ne devrait pas rejeter les corègnes de Joatham et d'Achaz. Par contre Ézéchias n'aurait régné que 17 (29-12), ans et l'expédition de Sennachérib daterait de la XIVe année du roi de Juda. Dans ce cas, un correcteur, sachant que l'expédition de Sennachérib tombait dans la XIVe année d'Ézéchias (II Reg., XVIII, 13) aurait cru, à tort, que sa maladie suivie de 15 années de règne (II Reg., XX, 6; Isaïe, XXXVIII, 5) arriva après la campagne du monarque assyrien, et aurait déduit de ces considérations que le roi de Juda régna (14 + 15 =) 29 ans. Il aurait changé 17 en 29, commettant une erreur de 12 ans. Dès lors, la Ire année d'Ézéchias daterait de l'automne 715, la prise de Samarie, VIe année d'Ézéchias (II Reg., XVIII, 10) de 709. Joatham aurait régné de 736 à 720, Achaz de 732 à 716, Ézéchias, de 716 à 699, Phacée de 736 à 719, Osée de 719 à 710.

D. *Chronologie de Sédécias.* — La chronologie de Sédécias présente également quelques difficultés. Nous avons vu plus haut que Jérémie, Ézéchiel et le IIe livre des Rois suivaient le même calendrier : les dates du commencement du siège de Jérusalem et de la prise de cette ville en sont la preuve. Les années étaient posdatées et commençaient vers l'équinoxe d'automne. Or le 12e mois de la XXXVIIe année de la captivité de Joachin date du *reš šarruti* d'Évilmérodach (II Reg., XXV, 27), XLIIIe année de Nabuchodonosor (nisan 562-nisan 561). Dès lors, la XXXVIIe année de cette captivité commençait vers l'équinoxe d'automne 562; la Ire année, qui est aussi la Ire de Sédécias, en automne 598, au cours de la VIIe année de Nabuchodonosor. La déportation de Joachin et l'avènement de Sédécias datent du printemps précédent (II Chron., XXXVI, 10), des premiers jours de la VIIe année du roi de Babylone (Jér., LII, 28).

Le siège de Jérusalem (II Reg., XXV, 1; Ézéch., XXIV, 1; Jér., XXXIX, 1) commença la XVe année de Nabuchodonosor, le 10 du 10e mois de la IXe année de Sédécias (janvier 589) : cette IXe année commençait vers l'équinoxe d'automne 590. La ville fut prise le 9 du 4e mois de la XIe année (t. 588-t. 587) de Sédécias (II Reg., XXV, 1-3; Jér., XXXIX, 2; LII, 6-7), au mois de juin 587, XVIIIe année (Jér., LII, 29) de Nabuchodonosor, après un siège de deux ans et demi.

A part les synchronismes de Jér., LII, 28-29 (qui manquent dans le grec et qui correspondent entièrement aux données des documents babyloniens), tous les autres synchronismes établissent comme Ire année de Nabuchodonosor le 1er nisan 605.

Flav. Josèphe (*Contra Apionem*, I) rapportant les paroles de l'historien Bérose, nous apprend que Nabopolassar, père de Nabuchodonosor, ne pouvant plus supporter les fatigues de la guerre, avait mis son fils à la tête d'une partie de ses armées et l'avait envoyé

contre le roi Néchao. On expliquerait ainsi que son père l'ait associé au trône un an avant sa mort. Les Juifs ont tenu compte de ce corègne dans le calcul des années de Nabuchodonosor, les Babyloniens pas. Les synchronismes de Jér., LII, 28-29, sont les seuls qui sont conformes à la chronologie officielle. Ce sont les derniers du livre de Jérémie. Ils furent ajoutés quand on connaissait déjà les chiffres officiels des années de Nabuchodonosor.

IV. De la captivité de Babylone à la naissance de Jésus-Christ *(Voir tableau page suivante)*. — I. CHRONOLOGIE DE NÉHÉMIE ET D'ESDRAS. — Les difficultés chronologiques de cette période se ramènent surtout à la solution de deux problèmes. Il faut notamment déterminer le rapport qui existe 1° entre Zorobabel et Scheschbassar, 2° entre Néhémie et Esdras.

A. *Zorobabel et Scheschbassar sont un même personnage.* — On a prétendu que Zorobabel arriva à Jérusalem sous le règne de Darius Ier ou II, plusieurs années après Scheschbassar, qui rebâtit le temple sous Cyrus. Cette opinion est contraire au texte même de la Bible (Esdr., I-IV, 5).

Non seulement Zorobabel et Scheschbassar sont contemporains, mais ils sont un seul et même personnage. Zorobabel est prince de Juda, fils de Schealtiel, fils de Joachin, roi de Juda (Esdr., III, 2; V, 2; Néh., XII, 1). Scheschbassar est aussi prince de Juda (Esdr., I, 8). Zorobabel porte le titre de « peḥa » (Agg., I, 1), titre que Scheschbassar reçut du roi Cyrus (Esdr., V, 14). Zorobabel est à la tête de la caravane des émigrants, chef de la communauté de la *Gola* (Esdr, II, 1, 63 sq.; III, 2 sq.; IV, 2 sq.). Scheschbassar est le chef des émigrants (Esdr., I, 5 sq.). Zorobabel pose les fondements du temple (Esdr., III; Zach., IV, 9), Scheschbassar aussi (Esdr., V, 16).

B. *Succession Néhémie-Esdras.* — Les chap. VII-X d'Esdras, qui parlent de l'expédition d'Esdras sont placés dans le canon de l'Ancien Testament avant le livre de Néhémie. Les auteurs qui considèrent cette disposition comme chronologique défendent la succession Esdras-Néhémie. Ils datent l'expédition d'Esdras, de la VIIe année (Esdr., VII, 1 sq.,) du règne d'Artaxerxès Ier, c'est-à-dire de l'an 458. La mission de Néhémie, XXe année d'Artaxerxès (Néh., II, 1 sq.) est rapportée au règne d'Artaxerxès Ier (à l'an 445) ou II (à l'an 385).

Cependant on constate dans les livres d'Esdras et de Néhémie plus d'un dérangement de texte. Plusieurs arguments plaident en faveur de la succession Néhémie-Esdras, et la circonstance qu'Esdras, VII-X, traite de la VIIe année, Néhémie de la XXe année du roi Artaxerxès, peut expliquer un dérangement du texte sacré. De là, une seconde catégorie d'auteurs place l'expédition de Néhémie, XXe année d'Artaxerxès, sous le règne d'Artaxerxès Ier (en 445) ou II (en 385); celle d'Esdras, VIIe année d'Artaxerxès, sous Artaxerxès II (en 398) ou III (en 352).

Nous croyons qu'il faut admettre la priorité de la mission de Néhémie. Elle se recommande par diverses considérations que M. Van Hoonacker résume dans la *Rev. bibliq.*, 1924, p. 44 sq. :

1. Esdras et ses compagnons ne sont pas cités au nombre des Juifs rapatriés avant Néhémie (Néh., VII). A l'arrivée de Néhémie et durant la reconstruction des murs, il passe inaperçu (Néh., I-VI).

2. Il apparaît dans une grande assemblée présidée par Néhémie, et à l'occasion de l'inauguration des murs organisée par Néhémie (Néh., VIII; XII, 27 sq.). A cette époque il n'est pas encore le grand homme, il est au début de sa carrière. Il est d'ailleurs contemporain de Johanan, petit-fils d'Eliaschib (Esdr., X, 6) qui était grand prêtre au temps de Néhémie. Dès lors, on comprend qu'Esdras soit cité après Néhémie (Néh., XII, 26).

3. L'an 20 d'Artaxerxès le temple est rebâti, mais les murs de la ville sont encore en ruines; il y a peu d'habitants et les maisons ne sont pas encore rebâties (Néh., II, VII, 4). C'est la situation laissée par Zorobabel. Lors de la mission d'Esdras, la ville est fortifiée et peuplée (Esdr., VII-X).

4. L'an 20 d'Artaxerxès, comme au temps de Zorobabel des étrangers tâchent de s'immiscer dans les affaires publiques. A l'époque d'Esdras, toute trace de ces prétentions a disparu. (Esdr., VII-X.)

5. Néhémie (X, 33 sq.) doit encore créer les revenus nécessaires au culte. Au temps d'Esdras (VII), les satrapes procurent l'exaltation de la maison de Dieu. Une commission instituée par Néhémie subsiste à l'arrivée d'Esdras (Néh., XIII, 10; Esdr., VIII, 33). Le talmud atteste qu'Esdras dépouilla les lévites du droit de participer à la jouissance des dîmes. Sous Néhémie le droit des lévites est encore reconnu, quoiqu'il y ait des injustices.

6. L'an 20 d'Artaxerxès, les mariages mixtes étaient tolérés : Néhémie en parle sur un ton qui ne permet pas de croire qu'ils fussent considérés comme positivement défendus (VI, 17-19). Plus tard, la communauté s'engage à ne plus les permettre à l'avenir (X, 30). Après le départ de Néhémie l'engagement est violé. A son retour, Néhémie sévit contre les coupables (XIII, 23-29). Enfin, quand Esdras revient à Jérusalem, on a recours au remède suprême, on expulse les femmes étrangères et leurs enfants (Esdr., IX-X). La gradation qui s'observe dans les phases de la lutte détermine leur ordre de succession.

7. La situation de l'empire, en la XXe année d'Artaxerxès Ier, et la VIIe année d'Artaxerxès II, qui étaient des années de paix, était favorable à la mission de Néhémie et au retour d'Esdras. Au contraire, en la VIIe année de son règne Artaxerxès Ier avait besoin de tout son argent pour réparer les désastres de la guerre.

Kugler, *op. cit.*, p. 215, sq., apporte des arguments nouveaux en faveur de la succession Esdras-Néhémie. Il veut prouver que l'année CDLVIII, VIIe année d'Artaxerxès Ier, est la seule qui cadre avec les dates des différents événements. Van Hoonacker (*Rev. bibliq.*, 1923-1924) a montré la fragilité de ces arguments. D'ailleurs, est-il bien établi qu'Esdras et Néhémie suivaient le calendrier babylonien? S'il reste un doute à ce sujet, que valent les arguments apportés par Kugler?

Notons que la mission de Néhémie date de 445, XXe année d'Artaxerxès Ier. Nous avons dit qu'Eliaschib était grand prêtre au temps de Néhémie. Or Johanan, petit-fils d'Eliaschib, était déjà investi du souverain pontificat en 410, avant l'avènement d'Artaxerxès II. Ce fait est constaté par les papyrus d'Éléphantine, découverts par Rubensohn et publiés par Sachau en 1907.

Il ressort des mêmes documents que le retour d'Esdras, au temps de Johanan, ne peut être rapporté au règne d'Artaxerxès III. Esdras revint en 398, VIIe année d'Artaxerxès II. Voir dans le *Supplément* aux mots : ÉLÉPHANTINE et NÉHÉMIE.

C. *Date du nouvel an.* — Les fondements du temple furent posés le 24 du 6e mois de la IIe année de Darius (Aggée, I, 15). Le 24 du 9e mois de la même année Aggée (II, 10), prononce un discours : « Faites donc attention, dit-il, d'aujourd'hui en arrière, depuis le 24e jour du 9e mois jusqu'à partir du jour où furent posés les fondements du temple de Yahweh, faites attention! » Il ressort de ces paroles que le 6e mois de la IIe année de Darius précédait le 9e mois de la même année. C'est la preuve que les prophéties d'Aggée

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE

A LA NAISSANCE DE JÉSUS-CHRIST.

	§ 1. — Captivité de Babylone, sous les rois Nabuchodonosor, Évilmérodach et Nabonide.	
juillet 587.	XVIIIe a. de Nabuchodonosor	: commencement de la captivité.
31 mars (ou 2 avril) 561.	*rês šarruti* d'Évil-Merodach.	: Joachin est libéré au cours de la XXXVIIe a. de sa captivité.
12 oct. 539	XVIIe a. de Nabonide.	: prise de Babylone par l'armée de Cyrus.
Dans cette colonne les années des rois de Perse sont postdatées. Elles commencent au printemps.	**§ 2. — Domination des Perses.** Communauté de la Gola.	
Cyrus, 538-530	Retour de Zorobabel. Ire a. de Cyrus.	La 1re a. de Cyrus, les juifs obtiennent l'autorisation de retourner à Jérusalem, Esdr., I, 1 sq.
		Le 1er tischri suivant, construction de l'autel des holocaustes (Esdr., III, 1-7).
		Le 2e mois de la IIe a. du retour, Zorobabel pose les fondements du temple (Esdr., III, 8 sq.).
		Interruption des travaux (Esdr., IV, 1-5).
Cambyse, 529-522		
Barzija 20 sept. 522-26 janv. 521		
Darius Ier, 521-486		*Aggée. Zacharie. Abdias.*
		Jeudi 21 sept. 520, 24 du 6e mois de la IIe a. de Darius, reprise des travaux du temple (Aggée, I, 15).
		Intervention de Tattenaï. Le temple est achevé le vendredi 1er avril 515, **23** (3) adar de la VIe année de Darius (Esdr., V-VI).
Xerxès Ier, 485-465		Première tentative de rebâtir les murs de la ville (Esdr., IV, 6).
Artaxerxès Ier, 464-424		Démarches de Bischlam, Mithredath et Tab' el, X^{e} (?) a. d'Artaxerxès (Esdr., IV, 7).
		Nouvelle tentative, XIX (?) a. d'Artaxerxès. Opposition de Rehum et Schimschaï (Esdr., IV, 8 sq.).
	1er retour de Néhémie XXe-XXXIIe a. d'Artaxerxès Ier (Néh., V, 14.)	Le 9e mois de la XXe a., Néhémie apprend la situation déplorable de la Gola. Au mois de nisan suivant, le roi lui confie la mission de relever les murs de Jérusalem (Néh., I-II). La muraille est achevée en 52 jours, le 25 élul (sept.-oct.) de la XXe a. d'Artaxerxès (Néh., VI, 15).
		Débuts d'Esdras (Néh., VIII, 1 sq., XII, 27 sq.). Engagements pris par rapport aux mariages mixtes (Néh., X, 30).
		Néhémie retourne à Suse. Esdras l'accompagne peut-être.
	2e retour de Néhémie.	Vers la fin du règne d'Artaxerxès, Néhémie revient à Jérusalem. Il sévit contre les mariages mixtes (Néh., XIII, 7 sq.).
Xerxès II Sogdianos		
Darius II, 423-405		*Joël.*
Artaxerxès II, 404-359	2e retour d'Esdras, VIIe a. d'Artaxerxès II (Esdr., VII, 1 sq.)	Esdras quitte Babylone le 1er nisan, le fleuve d'Ahava le 12 nisan et arrive à Jérusalem le 1er du 5e mois (Esdr., VII, 8-9 ; VIII, 31).
		Mesures prises contre les mariages mixtes, le 20 du 9e mois (Esdr., X, 9).
Artaxerxès III Arsès Darius III		Bataille d'Arbèles. L'empire perse est détruit par Alexandre le Grand (331 av. J.-C.).

sont datées en fonction de l'année babylonienne, commençant au printemps.

Néhémie connaît l'année commençant en automne : le 9e mois de la XXe année d'Artaxerxès (Néh., I, 1) précède le 1er mois de la même année (Néh., II, 1) : Néhémie suit le calendrier qui était en vigueur avant la captivité.

Les textes sont cependant trop peu nombreux pour qu'on puisse déterminer avec certitude le calendrier suivi.

D. *Manière de compter les années.* — Il n'est pas douteux que la communauté de la Gola postdatait. C'était l'usage en vigueur avant la captivité en Juda et pendant la captivité à Babylone. Les Perses postdataient. Nous avons d'ailleurs un calcul de Néhémie (V, 14) basé sur les principes de cet usage : le gouverneur dit qu'il passa 12 ans à Jérusalem, de la XXe à la XXXIIe année d'Artaxerxès. S'il avait antidaté, il aurait dit qu'il y resta 13 ans.

E. *Date de l'achèvement du Temple.* — D'après le texte actuel (Esdr., VI, 15), le Temple fut achevé le 3 adar de l'an 6 de Darius. III Esdr., VII, 5, et Fl. Josèphe (*Ant. jud.*, XI, IV, 7) portent « 23 Adar ». D'ailleurs, à Jérusalem comme à Babylone, le 3 Adar de l'an 6 de Darius était un samedi, le 23 un vendredi. Or, on ne travaillait pas le jour du sabbat (Kugler, *op. cit.*, p. 215).

II. Chronologie des Machabées. — *(Voir tableaux pages suivantes.)* — Les deux livres des Machabées datent les événements en fonction de l'ère des Séleucides. Cette ère ne commence pas dans tous les pays à la même date. Les syriens la font commencer le 1er tischri 312, les babyloniens le 1er nisan 311 (Kugler, *op. cit.*, p. 303). Nous devons donc examiner quelle est la date qui servit de point de départ à l'ère employée par les deux auteurs des livres des Machabées.

A. *Détermination de l'ère des Séleucides dans le Ier et le IIe livre des Machabées.* — I. Dans le Ier livre des Machabées, cette ère commence le 1er nisan 312.

Les Babyloniens font passer leur pays sous la domination d'Arsace, roi des Perses et des Mèdes, au commencement de juillet de l'an 171 des Séleucides (141 av. J.-C.) Or, I Mach., XIV, 1, date cet événement de l'an 172.

L'ère de ce livre a donc une avance d'un an ou d'un an et demi sur l'ère adoptée en Babylonie. Dans le 1er cas, l'an 172 du Ier livre des Machabées commençait le 1er nisan 141 av. J.-C., l'an 151 le 1er nisan 162 av. J.-C.; dans l'autre cas, l'an 172 commençait le 1er tischri 142 av. J.-C., l'an 151, le 1er tischri 163 av. J.-C.

Or, l'an 151 des Séleucides (I Mach., VII, 1 sq.) commençait le 1er nisan, 162 av. J.-C.

Voici les preuves : d'après les documents babyloniens (Kugler, *op. cit.*, p. 330), l'avènement de Démétrius Ier, tombe l'an 150 des Séleucides, *après le mois de septembre 162 av. J.-C.* D'après I Mach., VII, 1 sq., ce fait date de l'an 151. Or, le 13 adar (février-mars) de cette année Nicanor, général de Démétrius, est défait à Bethoron (I Mach., VII, 39, 50). Cette bataille fut livrée après l'avènement de Démétrius. Dès lors l'an 151 ne commençait pas le 1er tischri 163, mais six mois plus tard, le 1er nisan 162.

II. L'ère du IIe livre commence au mois de tischri 312.

Les opérations militaires dont la Judée fut le théâtre du 1er nisan au 1er tischri de l'année CLXIII av. J.-C., sont datées dans le 1er livre de la CLe, dans le IIe de la CXLIXe année des Séleucides. C'est la preuve que l'ère suivie dans le Ier livre commence *au moins* six mois avant l'ère du IIe livre.

Au contraire les événements qui se produisirent depuis le mois de tischri 162 av. J.-C. au 1er nisan suivant sont rapportés par les deux auteurs à la même CLIe année des Séleucides. Ceci prouve que les deux ères diffèrent de six mois *seulement.* Voici les faits :

a. D'après I Mach., VI, 18, l'an 150 des Séleucides, Judas Machabée met le siège devant la citadelle de Jérusalem. A cette nouvelle, Antiochus Eupator rassemble une armée, vient assiéger Betsur, et défait Juda à Beth- Zacharia. Les Syriens mettent sous les yeux des éléphants du jus de raisin et de mûre pour les exciter au combat. Cette circonstance nous permet de dater la bataille de l'été, probablement du mois de juillet 150. Or, d'après II Mach., XIII, 1 sq., ce fut en l'an 149 que Judas et ses compagnons apprirent qu'Antiochus marchait contre la Judée. Nous constatons ainsi que l'ère suivie dans le 1er livre commence *au moins* six mois avant l'ère du IIe livre.

b. L'an 151 des Séleucides (la Vulgate porte l'an 150, ce qui est une faute de copiste), 3 ans (149-151) s'étant écoulés depuis les événements racontés dans II Mach., XIII, 1 sq., Judas apprend que Démétrius, fils de Séleucus IV, s'est échappé de sa captivité, et s'est rendu maître du trône, après avoir fait périr Antiochus et son tuteur Lysias (II Mach., XIV, 4 sq.). Les mêmes faits sont racontés dans le Ier livre et rapportés à la même année CLI (I. Mach., VII, 1-4). Or, le 18 tischri 150 des Séleucides (ère babylonienne, 17 octobre 162 av. J.-C.) est encore daté en fonction du règne d'Antiochus. Kugler (*op. cit.*, p. 330) démontre que ce roi fut mis à mort au cours de ce mois. Il en résulte que l'ère suivie dans le Ier livre coïncidait avec l'ère du IIe livre, pour la partie de l'année qui va du mois de tischri au 1er nisan suivant. L'ère du IIe livre retarde donc de six mois sur l'ère du premier livre.

Le cycle des années sabbatiques confirme nos conclusions. D'après F. Josèphe (*Antiq. jud.*, XIV, XVI, 2; XV, I, 2), l'an 38 (tischri-38 tischri 37) était une année de sabbat pour la terre. Dès lors, l'an 164 (t. 164-t. 163) était aussi une année sabbatique. Par suite, si l'ère du 1er livre des Machabées commence le 1er nisan 312 et précède de 6 mois l'ère du IIe livre, il faut obtenir l'identité suivante : été de l'an 150 de I Mach. — été de l'an 149 de II Mach. = fin de l'année sabbatique, t. 164-t. 163. Or ces trois points sont vérifiés; le siège de Betsur (été 163 av. J.-C.), tombe à la fin d'une année sabbatique et est daté, comme nous l'avons vu, de l'an 150 dans le Ier livre des Machabées, de l'an 149 dans le second (I Mach., VI, 18 sq.; II Mach., XIII, 1 sq.).

B. *Manière de compter les années.* — Nous avons vu que l'auteur du IIe livre des Machabées (XIV, 1 sq., coll. XIII, 1 sq.) compte 3 ans de la CXLIXe à la CLIe année des Séleucides. Un changement s'est donc produit dans la manière de compter après l'époque de Néhémie, qui comptait encore comme les Juifs du temps des rois de Juda.

C. *Difficultés chronologiques.* — 1. *Règne de Ptolémée Philométor, roi d'Égypte (181-146).* — Ptolémée Philométor régna 36 ans. Sa dernière année commença le 29 septembre 146 av. J.-C. Or, d'après II Mach., IV, 7-22, l'intronisation de ce roi n'eut lieu qu'après la mort de Séleucus IV, Philopator, qui mourut dans les premiers mois de l'année 175.

Le fait s'explique parce que la mère de Ptolémée fut régente jusqu'en 175.

Une autre difficulté a rapport à la date de la mort de Ptolémée. Un papyrus est daté du 18 pharmuti de sa XXXVIe année (14 mai 145). Or, d'après I Mach., XI, 1-19, Ptolémée mourut l'an 167 des Séleucides, c'est-à-dire *après* le 9 mars (1er nisan) 146, *avant* le 27 mars (1er nisan) 145 av. J.-C.

Les circonstances historiques expliquent cette diffi

§ 3. — **Domination d'Alexandre le Grand.**

En 334, Jérusalem passe sous le sceptre d'Alexandre. Sa domination dure 12 ans (I Mach., I, 8), de 334 à 323, année de sa mort.

§ 4. — **Domination égyptienne.**

Après la mort d'Alexandre, la Judée passe sous la domination de l'Égypte et lui reste généralement soumise sous Ptolémée I-V.

En 198, la Judée passe sous le sceptre d'Antiochus III, roi de Syrie.

§ 5. — **Domination syrienne.**

Soulèvement des Machabées.

ROIS DE SYRIE	LES MACHABÉES	ANNÉE av. J.-C.	Ier LIVRE DES MACHABÉES	ANNÉE av. J.-C.	IIe LIVRE DES MACHABÉES
Antiochus III, le Grand 223-188					
Séleucus IV, Philopator, 187-176					Pontificat d'Onias (III, 1-IV, 6). Pontificat de Jason, à la mort de Séleucus. Intronisation de Ptolémée Philométor (181-146) en 175. Expédition d'Antiochus Épiphane (IV, 7-22).
Antiochus IV, Épiphane, 175-165					Après 3 ans, pontificat de Ménélas (IV, 23-50).
		170	Expédition d'Antiochus en Égypte. A son retour, il pille le temple (I, 17-29).		V, 1-23.
		168	Un commissaire de contributions fait massacrer les habitants de Jérusalem. Édit d'abolition du culte juif. Le 25 (15) casleu, profanation de l'autel des holocaustes. Persécution.		Apollonius massacre les habitants de Jérusalem. Peu de temps après, édit d'abolition du culte juif. Martyre d'Éléazar, de 7 frères et de leur mère (V, 24-VII).
	Mathathias 168-167		Résistance de Mathathias. Les Assidéens se joignent à lui (I, 30-II, 48).		
	Judas 167-161	167	Mort de Mathathias. Judas lui succède (II, 49-70).		
			Premiers exploits de Judas. Défaite d'Apollonius et de Séron (III, 1-26).		VIII, 1-7
		166	Départ d'Antiochus pour la Perse. Lysias envoit Ptolémée, Nicamor et Gorgias. Judas rassemble ses troupes à Mispa. Nicanor battu à Emmaüs. L'armée de Gorgias en déroute (III, 27-IV, 25).		Philippe, préposé à Jérusalem, appelle l'armée de Ptolémée. Celui-ci envoit Nicanor et Gorgias. Défaite de Nicanor (VIII, 8-36).
		165	Défaite de Lysias près de Betsur (IV, 26-36).		Défaite de Timothée (A) et de Bacchidès, généraux de Lysias, vers l'époque de la fête des Tabernacles. Rentrée triomphale à Jérusalem, VIII, 30-33, coll. X, 6).
			Maladie d'Antiochus Épiphane (VI, 1-15).		IX, 1-27. Antiochus Eupator, corégent. Lysias à la tête des affaires du royaume (X, 9-13).
					Bruits de la mort d'Antiochus. Lettre aux juifs d'Égypte (I, 10-II, 19).
			Rétablissement du vrai culte. Dédicace du temple le 25 casleu (24 déc.). Institution d'une fête commémorative. Fortification du mont Sion (IV,37-61).		X, 1-8.
			Expédition de Judas contre l'Idumée		X, 14-23.
			Expédition contre les Ammonites conduits par Timothée (B). Prise de Gazara (V, 3-8).		
					Timothée (A) défait et tué à Gazara (X, 24-38).
					Nouvelle expédition de Lysias. Siège de Betsur (XI, 1-12).

§ 5. — **Domination syrienne** (*Suite*)

ROIS DE SYRIE	LES MACHABÉES	ANNÉE av.J.-C.	Ier LIVRE DES MACHABÉES	ANNÉE av.J.-C.	IIe LIVRE DES MACHABÉES
Antiochus V, Eupator 164-162		164	Mort d'Antiochus IV à Gabae, près d'Aspadana.		Mort d'Antiochus IV. Paix du 15 xanthicos, 11 avril 164 (xi, 13-38).
			Expédition de Simon contre la Galilée (v, 9-23).		
			Expédition de Judas et de Jonathas contre Giléad. Défaite de Timothée (B). Expédition de Joseph et d'Azaria contre Jamnia (v, 24-64).		Expédition de Judas contre Joppé et Jamnia, et de là contre Giléad.
					Retour de Judas à la Pentecôte, 31 mai 164 (xii, 1-31).
			Nouvelle expédition contre l'Idumée et la Philistie (v, 65-68).	164	xii, 32-46. Année sabbatique.
		163	Siège de la citadelle de Jérusalem par Judas. Expédition d'Antiochus et de Lysias. Siège de Betsur. Défaite de Beth-Zacharie (juillet). Paix avec les juifs de Betsur vers la fin de l'année sabbatique. Siège de Jérusalem. Révolte de Philippe. Paix (vi, 18-61).		xiii, 1-23.
			Rentrée d'Antiochus à Jérusalem. Il fait détruire les murailles. Défaite de Philippe (vi, 62-63).		Le roi traite humainement le saint lieu. Judas est nommé gouverneur militaire (xiii, 23-26).
Démétrius Ier, Soter 161-151		162	Retour de Démétrius. Mort d'Antiochus et de Lysias.	162	xiv, 1-11.
			Expédition de Bacchidès (vii, 1-25).		
			Expédition de Nicanor.		Expédition de Nicanor. Bataille de Dessau. Traité. Nicanor, accusé auprès du roi, reçoit l'ordre de se saisir de Judas.
			Sa défaite à Capharsalama. Bataille de Béthoron, 13 adar, jeudi 8 mars 161 (vii, 26-50).		Bataille de Béthoron (xiv, 12-xv, 37).
			Traité avec Rome (viii).		
	Jonathas 161-144	161	Nouvelle expédition de Bacchidès. Bataille d'Éléasa. Mort de Judas : nisan 161 (ix, 1-57).		
			Lutte de Jonathas contre Bacchidès (ix, 23-53).		
		160	Départ de Bacchidès (ix, 54-57).		
		159	Après 2 ans, nouvelle expédition de Bacchidès (ix, 58-73).		
Alexandre Balas 153-146		153	Alexandre Balas prend le titre de roi. Les Juifs prennent parti pour Alexandre. Jonathas, grand prêtre. Mort de Démétrius (x, 1-50).		
		151	Mariage d'Alexandre avec Cléopâtre. Jonathas, gouverneur de province (x, 51-66).		
		148	Lutte de Démétrius II, Nicanor, contre Alexandre (x, 67-89).		
Démétrius II, Nicator 145-142		146	Expédition de Ptolémée contre Alexandre. Mort des deux rois. Démétrius monte sur le trône (xi, 1-19).		
			Jonathas confirmé dans le souverain pontificat par Démétrius (xi, 20-53).		
Antiochus VI 145-143			Antiochus, fils d'Alexandre, prend le titre de roi. Jonathas prend parti pour lui.		
			Traité avec Rome. Luttes contre Démétrius (xi, 54-xii, 38)		
	Simon 144		Tryphon s'empare de Jonathas par ruse et le met à mort à Bascama (xii, 39-xiii, 30).		
Tryphon 142-140		143	Mort d'Alexandre VI. Tryphon lui succède. Simon fait la paix avec Démétrius II. Indépendance de la Judée (xiii, 31-42).		

Remarque. — Les années des rois syriens commencent en automne et sont postdatées. Les années des Machabées sont antidatées et commencent au printemps. Les années de la 3e colonne commencent au printemps, comme l'ère des Séleucides du Ier livre des Machabées. Les années de la 5e colonne commencent en automne, comme l'ère des Séleucides du IIe livre des Machabées.

culté. Ptolémée Eupator devait succéder à Philométor. Évergète, oncle d'Eupator, lui disputa le trône et parvint après quelques difficultés à s'emparer du pouvoir. Ptolémée Philométor mourut probablement au mois de mars, le 14 mai tomba pendant la vacance du trône, vacance prolongée par les difficultés créées autour de la succession. Entre temps on continua à dater de la dernière année de Philométor, qui n'était d'ailleurs complète qu'au 27 septembre 145.

2. *Profanation et purification du temple.* — I Mach., II, 1 sq., IV, 37 sq., rapporte que le temple fut profané le 15 casleu de l'an 145 des Séleucides (168 av. J.-C.) et qu'il fut purifié le 25 casleu de l'an 148 (24 décembre 165 av. J.-C.).

Le 15 casleu est une faute de copiste, le IIe livre dit expressément que le temple fut profané le 25 casleu et qu'il fut purifié plus tard à pareil jour (II Mach., X, 5).

Le temple fut purifié 4 ans (suivant la manière de compter des Juifs de cette époque), après la profanation; II Mach., X, 3, compte un intervalle de 2 ans seulement. C'est une erreur de copiste.

3. Un simple rapprochement, établi entre II Mach., VIII, 30-32; X, 24-38 d'une part, et II Mach., XII, 10-31 d'autre part, montre qu'il y eut deux généraux du nom de Timothée. Tous les deux combattirent contre Judas au cours de l'an 148 (de tischri 165 à nisan 164 av. J.-C.), l'un en Judée — il périt à Gazara — l'autre dans le pays des Ammonites, où il fut défait par Judas, qui prit la ville de Gazara.

salem à l'occasion de la famine. 1. Date de la mort d'Agrippa Ier. 2. Date de la famine prédite par Agabt. 3. Rencontre de Sergius Paulus à Chypre. III. L'assemblée apostolique de Jérusalem. IV. Saint Paul à Corinthe : 1. L'expulsion des Juifs de Rome sous l'empereur Claude. 2. Saint Paul et le proconsul Gallion. V. Arrestation de saint Paul à Jérusalem : 1. Remplacement de Félix par Festus. 2. La Pâque célébrée à Philippes. VI. Martyre des apôtres Pierre et Paul : 1. Les données de la tradition. 2. Hypothèses sans fondement. VII. La dispersion des apôtres. VIII. Un élément perturbateur dans la chronologie de l'âge apostolique.

Deuxième partie. Fixation des dates principales. I. Chronologie des faits de l'âge apostolique : 1. L'accord des historiens et des critiques. 2. Le contrôle mutuel des points fixes et des intervalles relatifs. II. Chronologie des écrits du Nouveau Testament : 1. Les Épîtres pauliniennes. 2. Les autres écrits apostoliques. III. Tableau synoptique des résultats certains ou probables. Bibliographie.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — L'âge apostolique pourrait s'étendre jusqu'à la mort du dernier apôtre, c'est-à-dire jusque vers la fin du premier siècle; mais on prend généralement ce terme dans un sens plus restreint, pour la période qui va de la passion de Jésus-Christ (29 ou 30) jusqu'à la ruine de Jérusalem en 70. C'est ainsi que nous l'entendons dans ce travail. La chronologie de l'âge apostolique se confondant presque avec celle de la vie de saint Paul, les éléments

Hasmonéens	§ 6. — **Période d'indépendance.**
Simon, 143-136. Hyrcan Ier, 136-105. Aristobule Ier), 105. Alexandre Jannée, 104-77. Alexandra, 77-68. Aristobule II, 68-64.	I Mach., XIII-XVI. En 142, Démétrius est fait prisonnier par Arsace, roi de Perse. Antiochus VII (139-130), frère de Démétrius chasse Tryphon. Lettre de Lucius Calpurnius Piso, consul en 139. Mort de Simon, février-mars 135, 11e mois de l'an 177 des Séleucides. Prise de la montagne du temple par Pompée, 10 tischri, 24 sept. 63 av. J.-C.
	§ 7. — **Domination romaine.**
Hyrcan II, 64-40. Antigone, 40-37. Hérode le Grand, 40- 5 ou 4 av. J-C. Archélaüs, 4 av. J.-C. - 6 après J.-C.	Prise de Jérusalem par Hérode et Sosius, 10 tischri, 6 oct. 37 av. J.-C.

BIBLIOGRAPHIE. — On trouvera une bibliographie abondante de la période des Machabées dans E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, Leipzig, 1901 ; de la période perse, dans l'article *Esdras* de ce dictionnaire ; de la période des Rois dans Herzog, F. A., *Die chronologie der beiden Königsbücher*, Munster, 1909. Les derniers ouvrages sont cités dans F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Munster, 1922; E. Ruffini, *Chronologia V. et N. Testamenti in aeram nostram collata*, Roma, 1924; J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israël und Juda*, Giessen, 1927. *Die Gadd'sche Chronik und die Heilige Schrift* (*Biblica*, 1927, p. 385-417.

V. COUCKE.

V. — Chronologie de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir dans le *Supplément* au mot : JÉSUS-CHRIST.

VI. — Chronologie de l'âge apostolique. — Notions préliminaires. — Première partie. Points fixes ou points de repère : I. La conversion de Saul : 1. La passion du Sauveur. 2. Le martyre de saint Étienne. 3. L'évasion de Damas. II. Paul et Barnabé à Jéru-

principaux nous en sont fournis par les Actes des apôtres et les Épîtres pauliniennes; mais ni les Actes ni les Épîtres ne donnent aucune date absolue; ils ne font qu'indiquer, avec plus ou moins de précision, l'intervalle qui sépare certains événements, et ils nous permettent aussi d'établir quelques synchronismes avec des faits datés de l'histoire profane.

L'établissement de ces synchronismes offre des difficultés considérables qui tiennent surtout à l'absence d'une ère communément reçue. On sait que l'ère chrétienne ne fut en usage qu'à partir du VIe siècle, et que son inventeur Denys le Petit (*Dionysius Exiguus*) en en fixant le début à l'an 754 de Rome, se trompa d'au moins quatre ou cinq ans, puisqu'il est aujourd'hui avéré que la mort d'Hérode le Grand remonte à l'an 750 de la fondation de Rome. A défaut d'une ère commune, il y avait des ères locales : l'ère des Olympiades (commençant en juillet 776 avant J.-C.), l'ère de la fondation de Rome (1er janvier 753 avant J.-C.), l'ère des Séleucides (octobre 312 av. J.-C.),

l'ère d'Actium (31 avant J.-C.) et beaucoup d'autres; un grand nombre de villes grecques avaient la leur. On trouvera dans Schürer (*Geschichte des jüd. Volkes*, 4e édit., t. I, p. 773-777, une utile concordance des Olympiades, des années de Rome et de l'ère chrétienne pour la période qui nous occupe).

Dans certains pays, on désignait l'année par le nom d'un ou plusieurs personnages : l'archonte éponyme à Athènes, l'éphore à Sparte, les deux consuls à Rome. Comme nous possédons la liste à peu près complète des consuls (voir G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, Paris, 1891), il est facile de convertir des années ainsi datées en années de l'ère chrétienne, malgré la perturbation qu'apporte l'habitude de changer les consuls au courant de l'année. Malheureusement, Eusèbe de Césarée et l'historien Josèphe, dont nous dépendons presque entièrement pour l'âge apostolique, nomment rarement les consuls et datent les faits suivant des années de règne des empereurs romains ou des souverains de Palestine. Il faut donc avoir présente à la mémoire la liste des empereurs, celle des gouvernants juifs et celle des procurateurs de Judée et de Samarie, durant la période envisagée.

Suite des empereurs romains :

723 de Rome	2 sept. 31 av. J.-C. — Victoire d'Actium. Avènement d'Auguste.
767 —	19 août 14 ap. J.-C. — Mort d'Auguste, avènement de Tibère.
790 —	16 mars 37 ap. J.-C. — Mort de Tibère, avènement de Caligula.
794 —	24 janvier 41 ap. J.-C. — Mort de Caligula, avènement de Claude.
807 —	13 octobre 54 ap. J.-C. — Mort de Claude, avènement de Néron.
821 —	9 juin 68 ap. J.-C. — Mort de Néron.

Les gouvernants juifs de Palestine :

Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et de Pérée	4 av. J.-C. — 39 ap. J.-C.
Hérode Philippe, tétrarque d'Iturée, de Trachonitide, etc.	4 av. J.-C. — 34 ap. J.-C.
Agrippa Ier, roi de la tétrarchie de Philippe	de 37 à 44 ap. J.-C.
Agrippa Ier, roi de la tétrarchie d'Antipas	de 39 à 44 ap. J.-C.
Agrippa Ier, roi de toute la Palestine	de 41 à 44 ap. J.-C.
Agrippa II, roi de Chalcis en Syrie	de 49 à 100 ap. J. C.
Agrippa II, roi de Galilée et de Pérée	de 53 à 100 ap. J.-C.

Dans les actes officiels, les empereurs romains dataient leurs années de règne à partir du jour où ils avaient été investis de la puissance tribunicienne qui coïncidait d'ordinaire avec celui où était mort leur prédécesseur (cependant ce fut pour Caligula deux jours après la mort de Tibère, et pour Claude un jour après la mort de Caligula). Par exemple, la première année de Néron va du 13 octobre 54 au 12 octobre 55, et ainsi de suite. Ce ne fut qu'en 60 que Néron modifia cette supputation en décidant que désormais sa première année de règne serait censée avoir duré du 13 octobre au 9 décembre 54, et que la deuxième devrait se compter à partir du 10 décembre 54. Mais, en dehors des pièces officielles, on ne procédait pas avec cette rigueur; on faisait coïncider les années de règne des souverains avec les années courantes; et ici les historiographes doivent être utilisés avec grande attention, car les années ne commençaient point à la même époque dans tous les pays. A Rome, l'année commençait, comme chez nous, au 1er janvier; mais en Grèce elle commençait au mois de juillet, en Égypte au mois d'août, en Syrie au mois d'octobre. Chez les Juifs, l'année civile commençait au mois de *tishri* (septembre-octobre) et l'année religieuse en *nisan* (mars-avril).

Les souverains n'inaugurent pas leur règne au premier jour de l'an et ils ne règnent pas un nombre exact d'années. Par suite, les faiseurs de *Chroniques* doivent attribuer l'année où meurt un souverain soit au défunt lui-même, soit à son successeur. Pour éviter les erreurs, il faut étudier avec soin le système adopté par chaque historien. Le mal est que les historiens ne sont pas toujours conséquents avec eux-mêmes, et qu'ils varient suivant les sources dont ils font usage. Eusèbe, par exemple attribue à Auguste 57 ans de règne dans son *Histoire*, 56 seulement dans sa *Chronique;* à Tibère, 22 ans dans l'*Histoire*, 23 dans la *Chronique;* à Néron, 13 ans dans l'*Histoire*, 14 ans dans la *Chronique.*

Comme l'histoire de l'Église, à l'âge apostolique, se développe parallèlement à l'histoire profane de la Palestine, il est bon d'avoir sous les yeux la liste des procurateurs romains, avec la date de leur entrée en charge et la durée de leur gouvernement. Pour la justification de ces dates, voir Schürer, *Geschichte*, 4e éd., t. I, p. 487-585.

Pontius Pilatus	26-36
[Marcellus, intérimaire	36-37]
Marullus	37-41
[Agrippa Ier, roi	41-44]
Cuspius Fadus	44-45 (?)
Tiberius Alexander	45-48
Ventidius Cumanus	48-52
Antonius Felix	52-59
Porcius Festus	59-62
[Période d'anarchie	62]
Albinus	62-64
Gessius Florus	64-66

I. Points fixes ou points de repère. — On les obtient en établissant un synchronisme entre un fait de l'histoire ecclésiastique et un fait de l'histoire profane, dont on connaît la date ou certaine ou approximative. Les points fixes les plus importants à déterminer sont : la conversion de saint Paul, le premier voyage de Paul et de Barnabé à Jérusalem, l'assemblée apostolique pour la question des observances légales, la rencontre à Corinthe du proconsul Gallion, l'arrestation de saint Paul à Jérusalem, le martyre des grands apôtres Pierre et Paul.

I. La conversion de Saul. — Elle est postérieure à la passion du Christ, elle coïncide à peu près avec le martyre de saint Étienne, elle n'est pas antérieure de plus de trois ans à l'occupation de Damas par Arétas IV, roi des Nabatéens; elle est donc en fonction de ces trois événements dont la date reste à déterminer.

I. *Passion du Sauveur.* — Trois dates principales ont été proposées pour ce point de départ de l'âge apostolique : le 18 mars 29, le 7 avril 30 et le 3 avril 33. Toutes les trois satisfont aux données primordiales du problème, car elles tombent un vendredi qui peut être le quatorzième ou le quinzième jour de la première lune de printemps, et sous le procurateur Ponce-Pilate qui gouverna la Judée de l'an 26 à l'an 36. Cependant la dernière offre quelque difficulté, puisque, le 3 avril 33, Jésus-Christ aurait eu 37 ou 38 ans au moins, ce qui paraît peu conforme au texte de saint Luc. A plus forte raison, la date du 8 avril 35 proposée par Chaume dans la *Revue bibliq.*, (juillet-octobre 1918) doit-elle être considérée comme trop tardive. Entre le 18 mars 29 et le 7 avril 30 le choix est difficile, précisément parce qu'il s'agit de dates voisines; toutefois les raisons en faveur du 18 mars 29,

exposées avec une grande érudition par le P. Patrizi (*De Evangeliis*, dissert. LI et LII, t. II, 515-540) et brillamment résumées par Turner (Hastings, *Diction. of the Bible*, t. I, p. 410-415) nous semblent prépondérantes. Voir *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 93-104. Mais le choix est sans grande importance pour la question présente.

2. *Martyre de saint Étienne.* — Une lecture attentive des Actes des apôtres nous donne l'impression que le martyre d'Étienne, auquel se rattache la conversion de saint Paul, ne suivit pas de très près la passion du Sauveur. L'Église a traversé une période de développement qui semble bien avoir exigé plusieurs années. Les étapes qu'elle a franchies sont exactement marquées par saint Luc : accroissement graduel du nombre des fidèles (Act. II, 17; IV, 4; V, 14; VI, 17), organisation sociale et religieuse par la mise en commun des biens (IV, 32-V, 11), et par l'installation des sept premiers diacres hellénistes (VI, 1-6), rupture ouverte avec la Synagogue (VI, 8-15), expansion du christianisme hors de la Judée et de la Galilée, en Samarie et à Damas (VIII, 1; VIII, 27; IX, 19). Un laps de temps de cinq ou six ans ne paraît pas excessif pour un développement pareil. De plus l'exécution illégale et tumultuaire de saint Étienne suppose une époque de désordre et d'anarchie. On ne conçoit pas comment elle aurait pu avoir lieu sous le gouvernement de Pilate, si jaloux de maintenir l'ordre dans la rue, si prompt à réprimer brutalement toute tentative d'émancipation de la part des Juifs. Une circonstance très favorable pour les ennemis des chrétiens se présenta au printemps de l'an 36, lorsque Vitellius, légat de Syrie, envoya Pilate à Rome rendre compte de ses méfaits à l'empereur Tibère.

En attendant le successeur de Pilate, un certain Marcellus fut chargé de l'intérim. L'absence du nouveau procurateur et l'autorité mal affermie de l'intérimaire offraient une occasion excellente aux ennemis des chrétiens. Ils durent en profiter pour assassiner saint Étienne. Une situation toute semblable se présentera au printemps de l'an 62, quand la mort inopinée de Festus laissa pour quelques mois la charge vacante. C'est alors que les Juifs mirent à mort saint Jacques le Mineur, premier évêque de Jérusalem, avec d'autres chrétiens notables. La situation de la Judée, laissée sans procurateur au début de l'an 36, explique donc bien et le martyre de saint Étienne et les pouvoirs discrétionnaires donnés à Saul pour aller traquer chez eux les chrétiens de Damas et les amener chargés de chaînes à Jérusalem. En l'absence du procurateur, le grand prêtre crut avoir les mains libres, et les sanhédrites purent penser que le légat de Syrie Vitellius, qu'on savait enclin à les ménager et à leur complaire, fermerait les yeux sur leurs déportements.

3. *L'évasion de Damas.* — Trois ans après sa conversion, quand il se disposait à quitter Damas pour aller voir Pierre à Jérusalem, Paul faillit être victime d'un guet-apens tendu par les Juifs, avec la connivence et l'appui de l'ethnarquedu roi Arétas : « Les Juifs gardaient nuit et jour les portes de la ville pour le faire périr; mais les disciples le descendirent nuitamment le long des murs, enfermé dans une corbeille (Act., IX, 23-25). » Tel est le récit de saint Luc, et voici la relation plus précise de saint Paul : « A Damas, l'ethnarque du roi Arétas gardait les portes de la ville pour m'appréhender; mais je fus glissé le long des murs par une poterne, enfermé dans une corbeille.» (II, Cor., XI, 32-33). Cela se passait trois ans après sa conversion (Gal., I, 17 : μετὰ τρία ἔτη), les trois années pouvant d'ailleurs n'être pas complètes.

Arétas IV, roi des Nabatéens, était alors maître de Damas, puisque son ethnarque y faisait la loi. Or, jusqu'en 34, Damas appartenait à Rome, car on a jusqu'à cette date des monnaies de la ville portant l'effigie de Tibère. C'est seulement après cette époque que Damas a pu faire partie du royaume arabe; mais il est inconcevable qu'Arétas s'en soit emparé de vive force; Rome n'eût pas toléré cette usurpation; il n'est pas non plus vraisemblable qu'il l'ait obtenu de Tibère à titre gracieux, car cet empereur était vivement courroucé contre Arétas, et il avait ordonné au gouverneur de Syrie, Vitellius, de marcher sur Pétra à la tête d'une armée, quand la mort de Tibère vint rompre l'expédition projetée (Josèphe, *Antiq.*, XVIII, V, 1 et 3). Si le roi des Nabatéens s'était emparé de Damas par violence, Vitellius aurait certainement repris le bien de Rome avant de songer à marcher sur Pétra. Il faut donc supposer que Caligula, qui succéda à Tibère le 18 mars 37, et qui aimait à prendre le contre-pied de son prédécesseur, céda Damas au roi Arabe, comme il donna le royaume de Commagène à Antiochus IV, la Petite Arménie à Cotys, le Pont et le Bosphore à Polémon II, les tétrarchies de Philippe et de Lysanias, puis encore celle d'Antipas, à son ami le roi Agrippa Ier. Voir Schürer, *Geschichte*, 4e édit., t. I, p. 557-558. On s'explique ainsi pourquoi les monnaies de Damas, n'ont plus l'effigie impériale sous Caligula et sous Claude. L'image de l'empereur romain n'y apparaît de nouveau que sous Néron. Mais si Damas ne fut au pouvoir des Nabatéens qu'à partir du printemps de l'an 37, la conversion de Paul, qui eut lieu tout au plus trois ans auparavant, ne peut pas être antérieure au printemps de l'an 34.

Quelques savants, Plooij entre autres, ont essayé d'infirmer cette conclusion en soutenant que l'ethnarque du roi Arétas ne gouvernait point Damas au nom de ce prince, mais qu'il était seulement le chef de la colonie nabatéenne de cette ville, ou bien un chef de nomades, vassal du roi Arétas, faisant des excursions dans les alentours et pouvant capturer ceux qui sortaient dans la campagne. Sans doute le nom d'ethnarque est assez vague : il désigne en général un personnage d'un rang inférieur à celui de roi. Archélaüs reçut d'Auguste le titre d'ethnarque au lieu du titre de roi qu'il ambitionnait (Josèphe, *Antiq.*, XVII, XI, 4). Simon Macchabée, ethnarque des Juifs, avait pour suzerain Antiochus IV, roi de Syrie (I Mac., XIV, 47; XV, 1-2). Asandre, ethnarque du Bosphore, fut promu roi par Auguste (Lucien, *Macrobii*, 17). Plooij cite en faveur de sa thèse ces mots d'une inscription : Ἀδριανοῦ τοῦ καὶ Σοαίδου Μαλέχου ἐθνάρχου, στρατηγοῦ Νομάδων (*Inscript. grecq. et lat. en Grèce et en Asie Mineure*, t. III, 2196). Mais quel que soit le sens de ce texte et supposé qu'*ethnarque* puisse désigner un chef de nomades, vassal d'Arétas, ou le *représentant de la colonie nabatéenne* de Damas, ce que nous appellerions aujourd'hui un consul, ce sens ne cadre nullement avec les textes de saint Paul et des Actes. Comment s'imaginer qu'un chef de nomades ou un fonctionnaire étranger ait pu mettre en état de siège une ville romaine, de sorte qu'il a fallu un stratagème pour lui échapper; et comment une évasion accomplie dans ces conditions a-t-elle pu passer pour une délivrance providentielle? Même sous le régime ottoman, les consuls généraux n'ont jamais réussi à bloquer les villes turques; et les Romains étaient autrement conscients de leur puissance et jaloux de leur autorité.

L'évasion de Damas n'est donc pas antérieure au printemps de l'an 37, date de la mort de Tibère, et par conséquent, la conversion de saint Paul, qui eut lieu tout au plus trois ans auparavant, n'est pas antérieure à l'an 34. Nous avons dit quelles raisons nous font préférer l'an 36.

On trouvera tout ce qu'on sait actuellement

sur Arétas IV dans Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, 4e éd., t. I, p. 736-739; sur l'ethnarque d'Arétas, *Ibid.*, t. II, p. 108, note 51.

II. PAUL ET BARNABÉ A JÉRUSALEM A L'OCCASION DE LA FAMINE. — Après avoir décrit la fondation de l'Église d'Antioche et raconté comment les apôtres chargèrent Barnabé de l'organiser (Act., XI, 19-24), saint Luc groupe les événements de la façon suivante : 1. Barnabé va chercher Saul à Tarse et l'amène à Antioche, où ils travaillent ensemble pendant un an (Act., XI, 25-26). 2. Un prophète, nommé Agab, annonce une grande famine qui désolera toute la terre; les chrétiens d'Antioche se cotisent et envoient Barnabé et Saul porter leur aumône aux frères de Jérusalem (Act., XI, 27-30). 3. Le roi Agrippa persécute l'Église, fait mourir Jacques le Majeur et jette en prison Simon Pierre qui est miraculeusement délivré (Act., XII, 1-19). 4. Agrippa meurt subitement à Césarée (Act., XII, 20-24). 5. Barnabé et Saul, ayant rempli leur mission, quittent Jérusalem et retournent à Antioche, en compagnie de Marc (Act., XII, 25).

Il n'est pas certain que les faits se soient succédé tout à fait dans cet ordre. Il est possible que les apôtres ne soient arrivés à Jérusalem qu'après la mort d'Agrippa, leur départ d'Antioche ayant été mentionné par prolepse, pour compléter le récit relatif à la famine. Mais il est hors de doute que ces faits sont étroitement liés entre eux dans l'intention de saint Luc, et qu'on ne saurait les disjoindre sans des raisons très fortes. Voyons donc à quelle date tombent la mort d'Agrippa et la famine prédite par Agab; ajoutons-y la rencontre de Sergius Paulus, qui eut lieu peu de temps après.

1. *Date de la mort d'Agrippa.* — Hérode Agrippa Ier, à la mort de Tibère (16 mars 37) reçut de Caligula les tétrarchies de Philippe et de Lysanias et plus tard (en 39) celle d'Antipas, avec le titre de roi. Claude, à son avènement (25 janvier 41), y ajouta la Judée et la Samarie. Or Josèphe affirme qu'il avait régné sept ans, dont trois sur toute la Palestine, et qu'il était âgé de cinquante-quatre ans. *Antiq.*, XIX, VIII, 2 : Τρίτον δ'ἔτος αὐτῷ βασιλεύοντι τῆς ὅλης Ἰουδαίας πεπλήρωτο... Ἀπὸ γενέσεως ἄγων πεντηκοστὸν καὶ τέταρτον, τῆς βασιλείας δ'ἕβδομον. Nous ignorons la date exacte de sa naissance: mais les autres indications nous reportent aux premiers mois de l'an 44. Le récit des Actes nous laisse entendre que ce fut peu après la Pâque (Act., XII, 3-20). Josèphe dit que ce fut pendant des fêtes données en l'honneur de Claude et pour son salut. Il ne s'agit pas du jour anniversaire de la naissance de l'empereur (1er août), car Claude avait défendu de célébrer cet anniversaire (Dion Cassius, LX, 5): il est donc question très probablement des réjouissances qui eurent lieu à Rome et ailleurs, à l'occasion du retour de Claude (ὑπὲρ σωτηρίας), qui après six mois d'absence revenait de Bretagne où il avait remporté de grands succès. Ce retour eut lieu au début de l'an 44 (Dion Cassius, LX, 23). On peut donc fixer avec cette haute probabilité qui touche à la certitude la mort d'Agrippa au premier semestre de l'an 44. Voir G. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, 1891, p. 94.

2. *Date de la famine prédite par Agab* (Act., XI, 27-30). — Tout le règne de Claude (41-54) fut un temps de disette. Malgré les mesures les plus sages et les plus énergiques, l'empereur ne parvenait pas à ravitailler Rome. C'était, dit Suétone, à cause de la stérilité continue qui désolait les provinces (*Claudius*, 18 : *ob assiduas sterilitates*) au point que l'empereur impuissant fut un jour assailli par la populace à coups de croûtons, et obligé de rentrer chez lui précipitamment par une porte dérobée. Sans doute la famine ne sévit point partout à la fois ni avec la même intensité, mais on peut affirmer qu'elle fut générale à des degrés divers. Eusèbe dit dans sa *Chronique* que la neuvième année de Claude (49) le blé se vendit en Grèce six drachmes le boisseau, et que l'année suivante il y eut à Rome une grande famine. Tacite (*Annales*, XII, 43), signale aussi une famine à Rome la onzième année de Claude, c'est-à-dire en 51. Dion Cassius (LX, 11) mentionne également, mais sans fixer de date, une violente famine à l'occasion de laquelle Claude décréta diverses mesures à prendre pour l'avenir. Nous ne pouvons pas dire avec certitude à quel moment précis la famine sévit le plus en Palestine. Josèphe (*Antiq.*, XX, V, 2) la place sous les procurateurs Cuspius Fadus et Tibère Alexandre : Ἐπὶ τούτοις δὴ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γένεσθαι, car c'est bien ἐπὶ τούτοις qu'il faut lire avec tous les manuscrits et la citation d'Eusèbe (*Histor.*, II, XII, 1) et non pas ἐπὶ τούτου, selon la leçon de l'*Epitome* adoptée par Niese. Fadus fut nommé procurateur de Judée à la mort d'Agrippa (avril-mai 44) et Tibère Alexandre lui succéda en 45 ou 46. C'est donc en 44 ou 45 que la famine commença à se faire sentir à Jérusalem, et c'est en effet sous le gouvernement de Cuspius Fadus que Josèphe (*Antiq.*, XX, II, 6) relate la présence à Jérusalem d'Hélène, reine d'Adiabène, et raconte ses largesses pour soulager la misère des Juifs mourant de faim par milliers.

Rien donc ne s'oppose à ce que Barnabé et Saul soient arrivés à Jérusalem en l'an 44, au moment où les chrétiens, encore sous le coup de la persécution d'Agrippa, sentaient les premières atteintes de la disette. Une famine s'annonce par des récoltes déficitaires et n'arrive pas du coup à son apogée. D'ailleurs celle dont il est ici question avait été prédite par Agab, et il est possible que les fidèles d'Antioche, avertis à temps, aient devancé l'heure la plus critique.

3. *Rencontre de Sergius Paulus à Chypre.* — Elle eut lieu vers le début de la première mission apostolique de Paul et de Barnabé, et pas longtemps après leur voyage commun à Jérusalem (Act., XIII, 1-7). Il y a un Sergius Paulus qui était à Rome *curator riparum et alvei Tiberis* (*Corp. ins. lat.*, t. VI, no 31545) et il est possible que ce soit le nôtre. Une autre inscription découverte à Chypre par Cesnola, publiée par lui en 1877 et par Hogarth, dans sa *Devia Cypria*, en 1882, porte ces mots : τιμητεύσας τὴν βουλ[ὴν διὰ] ἑξάστων ἐπὶ Παύλου [ἀνθυ] πάτου, et a comme date le nombre 13. Cette inscription nous apprend bien que (Sergius) Paulus fut *proconsul* de Chypre, mais comme nous ignorons à quel point de départ se réfère la date, nous n'en pouvons rien tirer pour la chronologie. Sur Sergius Paulus et sa famille on trouve dans Ramsay (*The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, Londres, 1920, p. 150-172) des détails intéressants mais qui n'éclaircissent pas la question présente.

III. L'ASSEMBLÉE APOSTOLIQUE DE JÉRUSALEM. — Nous supposons admise l'opinion commune qui voit au chapitre XV des Actes et au chapitre II de l'Épître aux Galates le récit d'un même événement présenté à deux points de vue différents. Comme l'école de Tubingue déclarait les deux récits inconciliables et traitait d'invention celui des Actes, un petit nombre d'auteurs ont cru éluder la difficulté, plus imaginaire que réelle, en identifiant Gal., II, 1-10, avec Act., XI, 30. Le principal champion de cette hypothèse est un catholique, V. Weber, qui l'a exposée dans les *Biblische Studien*, t. VI, 1901, p. 141-186, et dans la *Biblische Zeitschrift*, 1912, p. 155-167, où il nomme quelques adhérents. L'hypothèse a eu peu de succès et n'en mérite aucun. Voir à ce sujet Jacquier, *Actes des apôtres*, 1926, p. LXXX-XCII.

1. *L'assemblée apostolique n'est pas antérieure à*

l'an 49. — Ayant raconté sa conversion, sa première visite à Jérusalem trois ans après et sa retraite en Cilicie, saint Paul ajoute : « Ensuite, à un intervalle de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem (Gal., II, 1 : Ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν). » Quel est le point de départ de ces quatorze années? Est-ce la conversion ou la première visite à Jérusalem? Nous croyons que c'est la conversion pour les raisons suivantes : A) Le chap. II de l'Épître aux Galates ne fait pas suite au chap. Ier. Dans celui-ci Paul établit son indépendance par rapport aux autres apôtres; il montre comment il n'est pas allé chercher son investiture à Jérusalem aussitôt après sa conversion; comment, au bout de trois ans, il est allé voir Pierre, mais n'est resté que quinze jours près de lui; comment il s'est retiré ensuite en Syrie et en Cilicie. Au chap. II la thèse change; il raconte comment les grands apôtres, les colonnes de l'Église, ont reconnu sa mission et approuvé son évangile au bout de quatorze ans (naturellement après sa conversion), quand il s'est abouché avec eux. — B) Même en admettant que les chapitres se font suite, et qu'au chapitre II saint Paul se propose toujours de prouver son autonomie, il y avait intérêt pour son argumentation à placer le plus loin possible ses rapports avec les autres apôtres, et à prendre pour point de départ le moment où il fut appelé par le Christ à l'apostolat. — C) Si les trois ans de Gal., I, 18, sont à ajouter aux quatorze ans de Gal., II, 1, la retraite de saint Paul en Syrie et en Cilicie (Gal., I, 21, Act., IX, 30) aurait duré de six à huit ans : durée peu vraisemblable en soi et peu conforme au récit des Actes qui ne laisse pas supposer une si longue attente.

La conversion de Paul ayant eu lieu au printemps de l'an 36, l'assemblée apostolique a pu se tenir pendant l'été ou l'automne de l'an 49, car une fraction d'année compte pour une année. Si l'on embrassait l'autre hypothèse, qui n'inclut pas les trois ans de Gal., I, 18, dans les quatorze ans de Gal., II, 1, mais additionne les deux nombres, il faudrait dater la conversion de l'an 34 : ce qui est absolument possible, comme nous l'avons vu plus haut. Trois ans ajoutés à quatorze peuvent ne faire que quinze ans et deux fractions d'année, selon la manière de compter alors en usage.

2. *L'assemblée apostolique n'est pas postérieure à l'an 50.* — Cette conclusion ressortira avec évidence de ce que nous aurons à dire sur les deux points fixes suivants. La rencontre de saint Paul et de Gallion en 52, et l'arrestation de l'apôtre en 57 supposent nécessairement que l'assemblée apostolique s'est tenue en 49; mais retarderait-on d'une année ces deux événements, comme le font certains auteurs, la réunion apostolique tomberait au plus tard dans le courant de l'an 50.

IV. SAINT PAUL A CORINTHE. — Le séjour de saint Paul à Corinthe est marqué par deux incidents qui nous offrent un double et précieux synchronisme : la rencontre d'un Juif récemment chassé de Rome et la comparution de Paul devant le tribunal du proconsul Gallion.

1. *Saint Paul et Aquila.* — En arrivant à Corinthe, Paul rencontra un Juif du nom d'Aquila, qui était venu récemment se fixer dans cette ville parce que Claude avait « ordonné à tous les Juifs de s'éloigner de Rome » (Act., XVIII, 2). Comme l'arrivée d'Aquila était récente (προσφάτως) l'expulsion des Juifs ne pouvait pas remonter bien haut et il serait intéressant d'en connaître la date précise. Nous savons que Claude à son avènement avait publié un édit de tolérance en faveur des Juifs (Josèphe, *Antiq.*, XIX, v, 2-3), mais plus tard il changea de dispositions à leur égard et finit par les chasser. C'est ce qu'affirme expressément Suétone (*Claude*, 25) : *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* Déjà, sous le règne précédent, la turbulence des Juifs avait provoqué des mesures sévères, et l'expulsion dont parle Suétone n'est pas pour étonner, quels que fussent d'ailleurs la nature des désordres et le rôle de ce mystérieux Chrestus. Tacite ne parle pas du fait. Dion Cassius mentionne une mesure de rigueur qui dut paraître aux yeux de plusieurs équivalente à un ordre d'exil : « Claude ne les chassa pas, mais il leur défendit de se réunir » (LX, 6 : οὐκ ἐξήλασε μὲν τῷ δὲ δὴ πατρίῳ νόμῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροΐζεσθαι). La défense de se réunir à la synagogue devait rendre la ville inhabitable aux Juifs dévots. Formel ou non, l'arrêt d'expulsion était inapplicable et il arriva sans doute ce qui était arrivé sous un règne précédent, lorsque Tibère expulsa d'abord les devins et leur permit bientôt de rester (Suétone, *Tibère*, 36 : *Expulit et mathematicos, sed deprecantibus veniam dedit*). L'expérience avait montré combien ces expulsions en masse étaient inefficaces. Dans cette immense fourmilière humaine qu'était Rome, il était facile aux individus de passer inaperçus et l'autorité se montrait tolérante tant que l'ordre n'était pas troublé.

Orose a sur cette expulsion un renseignement qui semble être de bon aloi (*Histor.*, VII, VI, 15) : *Anno quidem nono expulsos per Claudium Judaeos Josephus refert.* Ce renseignement ne se trouve pas dans Josèphe, et sur ce point Orose doit avoir confondu; mais il puise d'ordinaire à de bonnes sources, et il n'a certainement pas inventé cette date qu'il a peut-être tirée de Jules Africain. La neuvième année de Claude va du 25 janvier 49 au 24 janvier 50. La date fournie par Orose cadre très bien avec la chronologie connue de saint Paul, et beaucoup de critiques sont disposés à l'accepter de confiance. Si Aquila et sa femme Priscille sont venus s'établir à Corinthe l'an 50, l'auteur des Actes peut dire qu'ils y étaient arrivés *récemment*, quand Paul y vint à son tour à la fin de 50 ou au début de 51.

2. *Saint Paul et Gallion à Corinthe.* — L. Junius Gallio était fils de Sénèque le Rhéteur et frère aîné de Sénèque le Philosophe. Il fut adopté par le rhéteur Junius Gallio dont il prit le nom. Nous savions par une inscription trouvée près de Platées en Achaïe, qu'il avait été proconsul de cette province : Ἡ πόλις Πλαταιέων Λούκ[ιον Ἰού]νιον Γαλλίωνα Ἀνιανὸν [ἀνθύ]πατον τὸν ἑαυνῆς εὐεργ[έτην]. Mais une nouvelle inscription publiée par Bourguet en 1905 (*De rebus Delphicis imperatoriæ ætatis*, Montpellier), parmi d'autres documents découverts dans les fouilles de Delphes, nous donne de son proconsulat une date très intéressante pour la chronologie de la vie de saint Paul et de l'âge apostolique. L'inscription, malheureusement très mutilée, se compose de quatre morceaux discontinus et de quelques menus fragments; elle comprend en tout douze lignes dont la longueur est incertaine. Nous reproduisons les six premières, les seules qui offrent un sens assuré et qui aient de l'intérêt pour nous. Dans la transcription, les lettres douteuses sont soulignées et nous remplaçons les lacunes par des points, à raison d'un point par lettre. Nous ajoutons un essai de restitution et de traduction. Comme la fin des lignes manque, restitution et traduction sont largement conjecturales. Ainsi Deissmann attribue à la première ligne 71 lettres et Bourguet seulement 54.

1. ΤΙΒΕΡ. . . . . .ΑΙΣ. . . . . .ΟΣ . . . . .
2. ΣΙΑΣ . . . . .ΟΚΦ'Η. . . .ΑΤΡΙ. . . .
3. ΠΑΛ. . . ΤΗΙΙ . . . ΩΝΔΕΛΦ . . ΥΜΟ . . . .
4. ΧΗΣΑΕΠΕΤΗΡΗ. .ΗΝΘΡΗΣΚΕΙ. ΟΥΑΠΟ.
5. ΝΥΝΑΕΓΕΤΑΙΚΑΙ .ΕΙΤΩΝΕΡΙ. . .ΚΕΙΝΑΙΩ
6. ΝΙΟΣΓΑΛΛΙΩΝΟΦ. ΜΟΥΚΑ . . . . ΠΑΤΟΣ.

1. Τιβέρ[ιος Κλαύδιος Κ]αῖσ[αρ Σεβαστ]ός . . . .
. . . . [ἐξου]-
2. σίας [τὸ ιβ' αὐτοκράτωρ τ]ὸ κς' π[ατὴρ π]ατρί[ος. .
3. Πάλ[αι μὲν] τῆι π[όλει τ]ῶν Δελφ[ῶν πρόθ]υμ [ος .
. . . . .εὐτύ]
4. χησα ·ἐπετήρη[σα δὲ τὴ]ν θρησκεί[αν τ]οῦ 'Από-
. . . . [λλωνος
5. Νῦν λέγεται καί [πολ[ειτῶν ἐρ[....ἐ] κεῖναι ω
. . . .[. . . . . . 'Ιού]
6. νιος Γαλλίων ὁ φ[ίλος] μου κα[ὶ ἀνθύ]πατος . . . .

1 Tibère Claude César Auguste . . . . . . de la
. . . . [puissance tribu-
2 nicienne l'an 12, *Imperator* 26 fois, père de la
. . . .[patrie
3 Bienveillant de longue date pour la ville de Delphes
. . . . [j'ai été
4 heureux; j'ai promu le culte d'Apollon. . . . . .
5 Maintenant on dit que. . . . comme Lucius Ju-
6 nius Gallion mon ami et proconsul d'Achaïe . . .

Quelles que soient les incertitudes du texte, deux points sont assurés et admis par tous les critiques. Premièrement, *quand Claude écrivait sa lettre, Gallion était proconsul d'Achaïe;* car la restitution de la ligne 6 ne peut faire l'objet d'aucun doute. Il faut lire 'Ιούνιος Γαλλίων ὁ φίλος μου καὶ ἀνθύπατος τῆς 'Αχαΐας. La mention ἀνθύπατος ne saurait être rétrospective, car le titre en ce cas devrait être précédé d'un qualificatif, comme τότε par exemple. Or l'espace à combler exclut cette hypothèse, puisqu'il ne peut contenir que cinq lettres tout au plus, ainsi que le montre la lacune à peu près équivalente de la ligne 2 où la restitution est absolument certaine.

Secondement, *la lettre fut écrite entre la vingt-sixième et la vingt-septième salutation impériale de Claude*, car le chiffre XXVI (κς'), dont la lecture est assurée, ne peut se rapporter ni au nombre des consulats (qui ne fut que de cinq) ni à celui des années de puissance tribunicienne (qui ne dépassa pas quatorze); il désigne donc le nombre de fois que Claude avait déjà été acclamé *Imperator* par ses soldats victorieux. Il s'agit par conséquent de trouver la date de cette vingt-sixième acclamation.

Les inscriptions nous apprennent que la vingt-septième salutation impériale de Claude est *antérieure* au 1er août 52, et *postérieure* au 25 janvier 52. En effet l'inscription de l'*Aqua Claudia* (*Porta Maggiore*, Rome) est ainsi conçue (*Corp. Ins. Lat.*, t. VI, n. 1256, ou Dessau, *Inscript.*, *selectae*, Berlin, 1899, t. I, n. 218) :

TI CLAVDIVS DRVSI F CAISAR AVGVSTVS GERMANICVS [PONTIF MAXIM
TRIBVNICIA POTESTATE XII COS V IMPERATOR XXVII PATER [PATRIAE, etc.

Or nous savons par Frontin (*De aquis*, I, 13) que la dédicace de cet aqueduc eut lieu le 1er août de l'an 52 qu'indique l'inscription. D'autre part une inscription de Kys (Κῦς), en Carie, nous informe que Claude en était à la vingt-sixième salutation impériale, dans le courant de sa douzième année de puissance tribunicienne qui commençait le 25 janvier 52. L'inscription écrite en toutes lettres et sans abréviations, ne laisse place à aucun doute (*Bulletin de correspondance hellénique*, t. XI, 1887, p. 306-307) : Τιβέριον Κλαύδιον.,. 'Αρχιερέα μεγιστον, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ δωδέκατον, ὕπατον τὸ πέμπτον, αὐτοκράτορα τὸ εἰκοστὸν καὶ ἕκτον, πατέρα πατρίδος. Enfin nous voyons dans une autre inscription que la vingt-deuxième salutation impériale fut faite après le 25 janvier 51, c'est-à-dire durant la onzième année de puissance tribunicienne. On y lit (*Corp. insc. lat.* t. III, n. 476) : *Pontifex maximus, tribunicia potestate* XI, *Imperator XXII, Pater patriae, consul V.*

Il en résulte que du 25 janvier 51 au 1er août 52, Claude fut proclamé six fois *Imperator* (de la vingt-deuxième salutation à la vingt-septième). Or, si nous consultons les *Annales* de Tacite, nous remarquons que l'année 51 ne fut pas particulièrement féconde en succès militaires, tandis que l'année 52 enregistra des avantages notables sur une peuplade de Cilicie et sur les Silures de la Bretagne méridionale. Si donc quelques-unes des six acclamations tombent en 51 — d'après Dessau dans Deissmann (*Paulus*, p. 169) la vingt-quatrième et par conséquent les deux précédentes seraient dans ce cas — il est à peu près certain que la vingt-cinquième et surtout la vingt-sixième appartiennent à l'an 52. C'est l'avis de tous ceux qui se sont occupés de l'inscription de Delphes (Offord, Ramsay, L. Jalabert, C. Clemen, Babut, Brassac, Dessau, Deissmann, Armstrong). Dès 1907, A. J. Reinach, commentant l'inscription, écrivait (*Revue des études grecques*, 1907, p. 49) : « Ce texte fixe définitivement à 52 le séjour de saint Paul à Corinthe. »

La charge de proconsul ne durait qu'un an. Les cas de prorogation pour les provinces sénatoriales, telle qu'était alors l'Achaïe, sont tout à fait exceptionnels. Une exception est d'autant plus improbable pour Gallion que le climat de la Grèce lui était contraire et qu'il y souffrait de la fièvre, comme son frère nous l'apprend (Sénèque, *Epist.*, 104). Les proconsuls ne se rendaient pas à leur poste au commencement de l'année civile, mais au retour de la belle saison, quand les voyages par mer devenaient possibles. Claude décida (en 42) qu'ils devaient tous avoir quitté Rome à la nouvelle lune d'avril et plus exactement (en 43) le quinzième jour de ce même mois (Dion Cassius, LX, 11 et 17). Gallion arriva donc à Corinthe, capitale administrative de l'Achaïe, vers le début de mai. A quel moment précis eut lieu sa rencontre avec saint Paul? Il est bien probable que ce fut peu de temps après son arrivée. Les Juifs, qui voyaient de si mauvais œil la propagande de Paul, durent mettre à profit l'entrée en charge du nouveau gouverneur pour essayer de perdre leur adversaire. Si Paul, après l'échauffourée décrite dans les Actes des apôtres (Act., XVIII, 12-18), resta encore assez longtemps (ἡμέρας ἱκανάς) à Corinthe, c'est qu'il se sentait protégé par la bienveillance platonique de Gallion, indifférent aux discussions religieuses et insensible aux criailleries des Juifs.

Il serait donc possible, absolument parlant, de placer l'entrevue de Gallion et de Paul en 51, soit parce que le proconsulat de Gallion aurait duré deux ans, soit parce que la lettre de Claude lui aurait été écrite tout à fait à la fin de son gouvernement (mars-avril 52) et qu'il aurait rencontré Paul à son arrivée, l'année précédente. Mais cette hypothèse a bien peu de chances de tomber juste, car la charge de proconsul qui, comme nous l'avons dit, était annuelle à dû l'être surtout pour Gallion; et, d'autre part, il est peu vraisemblable que Claude eût obtenu sa vingt-sixième salutation impériale en mars 52, avant l'ouverture des opérations militaires. D'ailleurs, l'hypothèse paraît peu conciliable avec les résultats précédemment obtenus, et elle cadre mal avec les données qui vont suivre. Paul ne peut pas être arrivé à Corinthe avant la fin de l'an 50 ou le commencement de 51, et son arrestation à Jérusalem ne peut pas être antérieure à l'an 57. Il a donc dû quitter Corinthe dans le courant de l'an 52.

Sur l'inscription de Delphes, on peut consulter Deissmann, *Paulus*, etc., Tubingue, 1911, p. 159-177, avec photogravure de l'inscription au frontispice; Babut et Loisy, *Revue d'histoire et de littér. relig*, t. II, 1911, p. 139-144; Armstrong, *The Princeton theolog. Review*, t. IX, 1911, p. 273-298; Lietzmann *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie des N. T.*,

t. XVIII, 1911, p. 345-354; Prat, *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 374-378; Wohlenberg, *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXIII, 1912, p. 380-396; Dubowy, *Biblische Zeitschrift*, t. X, 1912, p. 142-154; Brassac, *Revue biblique*, 1913, p. 36-53, 207-217.

V. ARRESTATION DE SAINT PAUL A JÉRUSALEM. — Après avoir célébré la Pâque à Philippes (Act., XX, 6), Paul fut arrêté à Jérusalem vers le temps de la Pentecôte (Act., XXI, 30). Il demeura deux ans captif à Césarée jusqu'au remplacement de Félix par Festus (Act., XXIV, 27), car les mots διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φῆλιξ Πόρκιον Φῆστον s'appliquent évidemment à la détention de Paul à Césarée, et non pas à la durée du gouvernement de Félix, comme le veulent, après Petau, Schwartz et Welhausen. Nous connaîtrions donc l'année de l'arrestation de Paul, si nous pouvions déterminer soit la date de la Pâque passée à Philippes, soit la date du remplacement de Félix par Festus.

1. *La Pâque célébrée à Philippes.* — Ramsay se flatte d'en fixer l'année et le jour avec une précision mathématique. Il avait exposé sa thèse dès 1895 dans l'*Expositor*, et il l'a souvent répétée depuis avec la même confiance, malgré le peu de faveur qu'elle a rencontrée. La voici en substance. Nous lisons dans les Actes des apôtres (XX, 6-7) que Paul quitta Philippes *après* le temps des Azymes, qu'il mit *cinq jours* pour aller de Néapolis à Troas et qu'il resta *sept jour* à Troas d'où il partit un lundi. Ramsay en conclut que Paul avait quitté Philippes un vendredi, lendemain de la semaine des Azymes, et que par suite la Pâque, cette année-là, tombait un jeudi. Mais, dans la période qui va de l'an 56 à l'an 59, en dehors de laquelle on ne peut pas raisonnablement placer l'arrestation de saint Paul, l'année 57 est la seule qui vérifie cette condition. « En 57 la Pâque tombait le jeudi 7 avril. Paul quitta Philippes le vendredi 15 avril, arrivé à Troas le mardi 19 avril, il y resta jusqu'au lundi 25 avril » (*Saint Paul the Traveller*, p. 289), on ne saurait souhaiter plus de précision. Par malheur, cette exactitude n'est que fantasmagorie. Toutes les données de Ramsay sont hypothétiques. *a*) Il suppose que la caravane quitta Philippes le *jour même* où cessait l'usage des pains azymes (le 22 nisan) parce qu'on était pressé par le temps, voulant arriver à Jérusalem pour la Pentecôte; mais la hâte n'était pas telle qu'on n'ait séjourné sept jours à Troas, sans compter qu'il avait fallu peut-être attendre à Néapolis le départ d'un bateau. *b*) Il suppose qu'on connaît avec certitude le jour du mois et de la semaine où tombait la Pâque en une année quelconque. Or on ignore dans quelle mesure jouaient l'observation et le calcul dans la détermination de la Pâque. *c*) Il suppose enfin que les cinq jours de la traversée n'en font que quatre et que les sept jours d'arrêt à Troas en font seulement six. Mais la manière de compter les jours, chez les anciens, n'était pas uniforme. Or si une seule des hypothèses sur lesquelles Ramsay appuie son argumentation se trouve fausse, tout l'échafaudage croule.

2. *Remplacement de Félix par Festus.* — Josèphe (*Antiq.*, XX, VII, 1) mentionne l'envoi de Félix en Palestine avant de raconter comment Agrippa II reçut en présent la Batanée et la Trachonitide, à l'expiration de la douzième année de Claude (24 janvier 53). Il en résulte que Félix fut nommé procurateur de Judée et de Samarie dans le courant de l'année 52. Combien de temps demeura-t-il en charge? La plupart des auteurs pensent qu'il fut rappelé soit l'an 59, soit l'an 60 pour les raisons suivantes : A) Saint Paul, lors de son arrestation, deux ans avant la fin du gouvernement de Félix, lui dit : « Je plaiderai volontiers ma cause devant vous, sachant que vous êtes juge de ce pays *depuis de longues années* » (Act., XXIV, 10 : ἐκ πολλῶν ἐτῶν). Cela suppose au moins cinq ou six ans. Par conséquent Félix nommé en 52 n'a pas dû être rappelé avant 59 ou 60. — B) Josèphe qui s'étend longuement sur l'administration de Félix n'a presque rien à dire sur celle de Festus, qui doit avoir été notablement plus courte. Or nous savons que Festus mourut dans l'exercice de sa charge au printemps de l'an 62. On reste donc dans la vraisemblance en fixant à deux ou trois ans la durée de son gouvernement.

Ces données sont assez vagues; les autres synchronismes les corroborent en général sans y ajouter rien de plus précis : *a*) L'équipée de l'Égyptien rebelle (Act., XXI, 38), eut lieu sous Néron (Josèphe, *Antiq.*, XX, VIII, 1-4), c'est-à-dire après le 13 octobre 54, et elle était récente au moment de l'arrestation de Paul. — *b*) Quand Paul fut arrêté, Félix avait déjà pour femme Drusille, fille d'Agrippa I[er] (Act., XXII, 24). Celle-ci avait épousé Azyzus, roi d'Émèse, l'an 53, à l'âge de quinze ans; elle le quitta pour s'unir à Félix, du vivant de son mari, qui mourut en 57. — c) Josèphe, né vers la fin de 37 ou le début de 38 (*Vita*, 3; *Antiq.*, XX, XI, 2) se rendit à Rome dans sa vingt-sixième année (donc en 63 ou 64), pour obtenir la libération de quelques prêtres que Félix y avait envoyés comme prisonniers. Il n'est pas probable que ces prêtres aient été retenus captifs plus de trois ou quatre ans après la disgrâce de Félix qui aurait donc été rappelé en 59 ou 60. — Tous ces faits, comme on le voit, cadrent bien avec nos conclusiens, mais sans y ajouter aucune lumière.

Les arguments allégués par Harnack, O. Holtzmann et autres, pour avancer de trois ou quatre ans le départ de Félix et l'arrivée de Festus, sont maintenant rendus caducs par l'inscription de Delphes. Ils invoquaient : 1° *L'autorité de Josèphe* (*Antiq.*, XX, VIII, 9) d'après lequel Félix, accusé par les Juifs auprès de l'empereur, ne dut son impunité qu'à l'influence de Pallas son frère, alors tout-puissant à la cour de Néron. Or, si l'on en croit Tacite, Pallas tomba en disgrâce ou du moins perdit son crédit avant le meurtre de Britannicus, en février 55 (Tacite, *Annal.*, XIII, 14-15; pour la date de la mort de Britannicus, cf. Suétone, *Claude*, 27 et Dion Cassius, LXI, VII, 4). Il faut donc que le rappel de Félix remonte plus haut. 2° *L'autorité d'Eusèbe.* Celui-ci, dans la version arménienne de sa *Chronique*, fixe le départ de Félix à la dernière année de Claude (54) et, dans la traduction de saint Jérôme, à la deuxième année de Néron (octobre 55-octobre 56). En tout cas d'après lui le rappel de Félix est antérieur à l'an 57.

Ces deux raisons, même avant l'inscription de Delphes, n'étaient pas convaincantes. L'argument de Josèphe, pour vouloir trop prouver, ne prouve rien. Il est tout à fait impossible qu'entre le 13 octobre 54, date de l'avènement de Néron et le début de février 55, date de la mort de Britannicus, c'est-à-dire en moins de quatre mois et au cœur de l'hiver, l'empereur ait fait parvenir en Palestine l'ordre du rappel de Félix, que ce dernier se soit rendu à Rome, que sa cause ait été instruite contradictoirement et enfin tranchée au tribunal impérial. Donc de deux choses l'une : ou bien Josèphe, voulant expliquer la scandaleuse absolution de Félix, s'est trompé en l'attribuant à l'influence de Pallas, ou bien Pallas conserva assez de crédit pour être utile aux siens, même après sa disgrâce relative qui ne lui ôta pas ses immenses richesses et ne lui imposa point l'obligation d'en rendre compte (Tacite, *Annal.*, XIII, 14).

Le texte d'Eusèbe n'est pas plus probant. Eusèbe, dans sa *Chronique*, marque le remplacement de Félix par Festus en 56 (la II[e] année de Néron et la XII[e] d'Agrippa), d'après la traduction de saint Jérôme, et en 54 (la XIV[e] année de Claude et la X[e]

d'Agrippa), d'après la version arménienne. Par une curieuse méprise, Eusèbe fait succéder immédiatement Agrippa II à son père Agrippa Ier, tandis qu'il y a entre les deux un interrègne de cinq ans. Il note à la date de 44 : *Agrippa rex Judæorum ann. VII imperans moritur post quem filius suus Agrippa a Claudio substituitur in regnum.* — Les deux dates (54 et 56) assignées ainsi par Eusèbe au départ de Félix sont absolument inconciliables avec l'inscription de Delphes, en tenant compte du récit des Actes, XVIII, 18-XXIV, 17. Comment s'explique l'erreur d'Eusèbe? Erbes (*Die Todestage der Ap. Paulus und Petrus*, Leipzig, 1899, p. 28) suppose qu'Eusèbe, ne trouvant pas dans Josèphe la date du rappel de Félix, a consulté une chronique qui la fixait soit à la Xe soit à la XIIe année d'Agrippa. Or comme Eusèbe, avance de cinq ans l'avènement d'Agrippa au trône, il avance aussi de cinq ans le rappel de Félix qui devrait tomber réellement, soit l'an 59 (suivant la Chronique arménienne) soit l'an 61 (d'après la traduction de saint Jérôme). Schürer, qui n'admet pas cette solution, croit tout simplement qu'Eusèbe, ignorant la date du rappel de Félix, dont il ne parle pas dans son *Histoire*, la marque un peu au hasard dans sa *Chronique* où il doit donner une date fixe (*Geschichte des jüd. Volkes*, 4e édit., t. I, p. 577-578).

VI. MARTYRE DE SAINT PIERRE ET DE SAINT PAUL. — 1. *Les données de la tradition.* — Les deux apôtres souffrirent-ils le martyre la même année et le même jour? Quelle est la date exacte de la mort de l'un et de l'autre? Questions difficiles, peut-être insolubles, dont l'examen exigerait de longs développements. Tous les auteurs s'accordent à mettre la mort de saint Paul *vers la fin du règne de Néron* : soit la douzième année (S. Épiphane, *Hæres.*, XXVII, 6, *P. L.*, t. XLI, p. 153), soit la treizième (Euthalius, *Prolog. in Epist. Pauli*, 3) soit la quatorzième (S. Jérôme dans la traduction de la *Chronique* d'Eusèbe, édit. de Helm, Leipzig, 1913, p. 185). La quatorzième année de Néron va du 13 octobre 67 au 9 juin 68, date de sa mort. Saint Jérôme l'entend bien ainsi puisqu'il mentionne sous la même année le martyre de saint Paul et l'avènement de Galba. Il écrit ailleurs (*De viris illustr.*, 5) : « *Paulus ergo XIV Neronis anno, eodem die quo Petrus, Romæ pro Christo truncatus sepultusque est in via Ostiensi.* Mais, s'il en est ainsi, ou bien les deux apôtres n'ont pas été martyrisés sous Néron ou bien ils ne l'ont pas été le 29 juin, puisque Néron était mort à cette date. La *Chronique* arménienne d'Eusèbe (édit., de Karst, Leipzig, 1911, p. 210) mentionne la persécution de Néron et le martyre des deux apôtres sous la treizième année de Néron, tandis que saint Jérôme, dans sa traduction, met sous la quatorzième année tout ce que le texte arménien place sous les années XI, XII, XIII et XIV. Il y a là une confusion inextricable.

Comment Jérôme sait-il que Pierre et Paul ont souffert le martyre le même jour? Le témoin le plus ancien et le seul pendant quatre siècles — saint Denys d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Histor., eccl.*, II, XXV, 8) — dit seulement qu'ils reçurent la couronne *vers le même temps* (κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν), après avoir enseigné *également* à Corinthe, être venus *ensemble* en Italie et avoir fondé *conjointement* l'Église de Rome. Si c'était le même jour, il semble qu'il l'aurait dit, tant il se montre jaloux d'unir la destinée des deux grands apôtres. Saint Augustin pensait qu'ils avaient bien souffert le même jour, mais pas la même année (*Sermon.*, CCXCV et CCCLXXXI). Beaucoup d'autres partagent ce sentiment : Saint Justin et saint Irénée, d'après Métaphraste, saint Nil, d'après Photius (*Biblioth.*, 276), Prudence (*Peristephanon*, XII, 5), saint Grégoire de Tours (*De gloria mart.*, I, 29), le diacre Arator, à Rome même, en plein VIe siècle (*Actus Apost.*, II, 1348,1349, *P. L.*, t. LXVII, col. 946). *Non eadem, tamen una dies, annique voluto tempore, sacravit repetitam passio lucem.* Il est vrai que dès le troisième siècle, leur fête commune était solennisée le 29 juin; mais on sait que pour la fixation des fêtes, on avait souvent égard à d'autres raisons qu'à la date anniversaire de la mort ou du martyre. La *Depositio martyrum* (de 336 à 354) porte : *III kal. Jul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostiense. Tusco et Basso consulibus*, et l'ancien *Calendrier romain*, inséré dans le *Martyrologe hiéronymien*, dit la même chose sous une forme moins concise : *III Kal. Jul. Romæ natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli : Petri in Vaticano, via Aurelia, Pauli in via Ostiensi, utriusque in Catacumbas. Passi sub Nerone, Basso et Tusco consulibus.* La date donnée pour la *depositio*, le *natale* ou en somme la *fête* des deux grands apôtres, le 29 juin 258 sous les consuls Mummius Tuscus et Pomponius Bassus, se rapporte au transfert commun des saints corps, de la catacombe de saint Sébastien à leur tombeau définitif.

2. *Hypothèses sans fondement.* — Une opinion assez répandue, depuis Baur, dans les milieux rationalistes veut que Pierre et Paul aient péri en 64, pendant la persécution de Néron, qu'on suppose n'avoir duré que quelques jours ou quelques semaines. Harnack va jusqu'à dire (*Chronologie der altchristl. Litteratur*, t. I, p. 240) : *Dass Paulus in Juli 64 Martyrer geworden ist habe ich soeben als eine gesicherte Thatsache gezeichnet.* Il raisonne ainsi : D'après les témoignages anciens Pierre et Paul ont été victimes de la persécution de Néron; or la persécution de Néron n'eut lieu qu'en juillet 64; donc, etc. C'est la mineure qu'il faudrait prouver et c'est ce que Harnack s'abstient soigneusement de faire. En réalité, la persécution n'éclata pas en juillet 64 mais quelque temps après, quand Néron s'avisa de rejeter sur les chrétiens la responsabilité de l'incendie survenu du 19 au 26 juillet, et dont on l'accusait d'être lui-même l'auteur : Mais la persécution commencée sous cette inculpation d'incendie se poursuivit sous d'autres prétextes. Voir Ramsay, *The Church and the roman Empire*, c. XI, p. 246-251. Eusèbe, sur l'autorité duquel on s'appuie, distingue très bien entre l'incendie de Rome, qu'il place correctement en 64, tant dans la *Chronique* arménienne que dans la traduction de saint Jérôme, et le martyre des apôtres qu'il fixe à l'année 67 ou 68. La *Prima Petri* nous montre saint Pierre en liberté et encourageant les fidèles durant une période de persécution violente. Quelque système de chronologie qu'on adopte il faut admettre que Paul fut libéré avant l'an 64; il partit alors pour l'Espagne ou pour l'Orient et il fut arrêté, non pas à Rome, mais en Asie Mineure. La mort de l'un et de l'autre peut n'avoir aucun rapport avec l'incendie de Rome.

De son côté, Erbes (*Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus*, 1899, p. 54-55) a découvert que Paul, arrivé à Rome le 12 février 61, fut mis à mort le 22 février 63. « Les textes bibliques et ecclésiastiques allégués par Erbes sont si incomplets et soumis à une exégèse si violente et si superficielle, qu'on perdrait son temps à le réfuter. » Telle est l'appréciation de Zahn (*Einleitung*, 3e éd., 1906, t. I, p. 448). Comme Zahn, abstenons-nous de réfuter cette œuvre de haute fantaisie.

VII. DISPERSION DES APOTRES. — Une très ancienne tradition veut que les apôtres après être restés, sur l'ordre de Jésus, *douze ans* en Palestine ou dans les pays circonvoisins, se soient ensuite dispersés pour porter l'Évangile à tout l'univers. Nous trouvons cette tradition dès la première moitié du IIe siècle dans la *Prédication de Pierre* (citée par Clément d'Alexandrie *Stromates*, VI, V, 43 : μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς

τὸν κόσμον). Elle est attestée au IIIe siècle par Apollonius (cité par Eusèbe, *Histor.*, *eccl.*, V, XVIII, 14) et par divers apocryphes. Voir Harnack. *Chronologie*, t. I, p. 243. Elle mérite d'être prise en considération. Les apôtres n'avaient pas quitté Jésusalem durant la persécution où périt saint Étienne (Act., VIII, 1); ils y étaient encore apparemment trois ans après la conversion de saint Paul (Gal., I, 19); ils y sont toujours quand Samarie reçoit la parole de Dieu (Act., VIII, 14) et quand saint Pierre baptise à Jaffa le centurion Corneille, les prémices de la gentilité (Act., XI, 1). Puis tout à coup ils disparaissent. Que s'est-il donc passé? Un événement d'une extrême importance : la persécution d'Agrippa Ier. Cet aventurier, couronné roi par Caligula, mis en possession de la Judée par Claude, arrivait à Jérusalem l'an 41, pour la fête des Tabernacles, où il afficha une piété pharisaïque, dans tous les sens du terme. Il vit aussitôt que le meilleur moyen de plaire aux Juifs et de se rendre populaire, était de persécuter les chrétiens. Mais, dédaignant le vulgaire, ce fut aux chefs qu'il s'attaqua. Il fit trancher la tête à Jacques le Majeur; il jeta en prison Pierre et l'y fit garder étroitement pour l'immoler après la Pâque (Act., XII, 1-4). Pierre, miraculeusement délivré, se hâta de partir *pour un autre lieu* (Act., XII, 17 : ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον). Apparemment ses collègues, dociles au précepte du Sauveur, l'avaient devancé dans la fuite, sans même excepter saint Jacques le Mineur; car s'il eût été alors à Jérusalem, Pierre, délivré de prison, se serait rendu chez lui de préférence, au lieu de charger les frères de le prévenir (Act., XII, 17). Aussi quand sur ces entrefaites Saul et Barnabé arrivèrent à Jérusalem pour y porter les aumônes d'Antioche, ils semblent n'y avoir trouvé aucun apôtre (Act., XII, 25). Agrippa Ier mourut environ deux ans et demi après sa mainmise sur la Judée (de septembre 41 à l'été de 44). La persécution suscitée par lui dura-t-elle tout ce temps et à quel moment sévit-elle avec le plus d'intensité? Nous l'ignorons; mais il est vraisemblable qu'elle commença vers le début du règne, c'est-à-dire en l'an 42.

S'il en est ainsi, les indications d'Eusèbe dans sa *Chronique* prennent un sens. Eusèbe note sous l'an 42 : *Petrus apostolus, cum Antiochenam Ecclesiam fundasset. Romam mittitur, ubi Evangelium prædicans, viginti quinque annis ejusdem urbis episcopus perseverat.* Tel est le texte de saint Jérôme. La *Chronique* arménienne relate le fait à la troisième année de Caligula (39) et ne mentionne que *vingt* ans d'épiscopat, mais il y a là une erreur de chronologie manifeste. Ni Eusèbe ni personne n'affirme que saint Pierre soit *demeuré* à Rome pendant vingt-cinq ans, car nous le retrouvons à Jérusalem en 49 et à Antioche peu après (Gal., II, 9-11) et la tradition le fait prêcher aux peuples d'Asie auxquels il adresse sa première Épître (I Petr., I, 1); mais il est possible qu'il se soit rendu à Rome en quittant la Palestine pendant la persécution d'Agrippa. Le silence des Actes ne préjuge rien. Les Actes ne signalent pas non plus le séjour de Pierre à Corinthe que nous connaissons par la tradition et que nous pouvons conclure des expressions de saint Paul (I Cor., I, 12; III, 22).

VIII. UN ÉLÉMENT PERTURBATEUR DE LA CHRONOLOGIE APOSTOLIQUE. — C'est la manière dont Eusèbe parle de saint Marc l'évangéliste si mêlé à la vie des apôtres Pierre et Paul. Dans son *Histoire ecclésiastique* (II, XVI, 1), Eusèbe écrit : « On rapporte que Marc fut le premier envoyé en Égypte, qu'il y prêcha l'Évangile composé par lui, et que le premier il établit l'Église d'Alexandrie. » Il précise dans sa *Chronique* et place cet événement en 43, d'après la traduction de saint Jérôme, en 41 d'après la version arménienne. Il fait mention de nouveau de Marc dans la suite de son *Histoire* (II, XXIII, 24) : « La huitième année de Néron (Rufin met par erreur *anno primo*), Annianus succéda le premier à Marc l'Évangéliste sur le siège d'Alexandrie. » La huitième année de Néron va du 13 octobre 61 au 12 octobre 62, ou peut-être du 10 décembre 61 au 9 décembre 62; car en 60 Néron décida que sa septième année serait comptée à partir du 10 décembre. La *Chronique* confirme cette date. Elle note en 61, d'après la version arménienne, et en 62, d'après la traduction de saint Jérôme : *Post Marcum evangelistam primus Alexandrinæ Ecclesiæ ordinatur episcopus Annianus.*

Ces données seraient très embarrassantes si l'on y ajoutait foi. L'an 44, Marc, le cousin de Barnabé, était un jeune homme qui ne semble pas avoir encore quitté la maison de sa mère (Act., XII, 12). Dans leur première mission, en 45, Paul et Barnabé le prennent comme aide, manifestement en sous-ordre (Act., XII, 25 et XIII, 5 : *habentes Joannem in ministerio*, ὑπηρέτην = serviteur). En 49 ou 50 il accompagne à Chypre son cousin Barnabé (Act., XV, 37-39). En 61 ou 62, il est à Rome auprès de saint Paul prisonnier (Col., IV, 10, Philem., 24). Au moment où saint Pierre écrit sa première Épître (vers 65), il a avec lui Marc qu'il appelle son fils (I Petr., V, 13). Enfin, durant sa dernière captivité, Paul prie Timothée de venir le rejoindre avec Marc « dont les services lui sont utiles » (II Tim., IV, 11). Saint Marc n'a donc pas pu évangéliser l'Égypte avant son apostolat à Chypre en compagnie de Barnabé. S'il est jamais allé en Égypte, ce ne peut être qu'entre l'an 50 et l'an 60; en tout cas ses relations avec saint Pierre et saint Paul excluent un séjour permanent à Alexandrie de l'an 42 à l'an 62. Par conséquent le mieux est de négliger les informations d'Eusèbe sans même chercher d'où il les a tirées ou à quelles méprises elles sont dues.

II. FIXATION DES PRINCIPALES DATES. — *I. CHRONOLOGIE DES ÉVÉNEMENTS* : 1. *Résultats obtenus pour les points fixes.* — L'accord des historiens et des critiques sur ces points de repère est satisfaisant. On le verra par ce tableau où les dates entre parenthèses sont des alternatives jugées admissibles par les auteurs qui les proposent :

		Cornely	Belser	Lightfoot	Turner	Zenos	Zahn	Harnack	Plooij
Passion du Christ	29 (30)	29		30	29	30 (29)	30	29 (30)	29
Conversion de Paul	36 (34)	34	35 (32)	34	35	34 (35)	35	30	30 (31)
A Jérusalem avec Barnabé	44	44	44 (45	45	46	45 (46)	44	44	45 (46)
Assemblée apostolique ..	49	51	49	51	49	49 (50)	52	46 (47)	48
Arrestation de Paul	57	59	57	58	56	58	58	54	57
Son martyre	67	67	67	67	—	—	66 (67)	64	—

Depuis la découverte de l'inscription de Delphes, le système de Harnack, O. Holtzmann et autres, qui[1] placent l'assemblée apostolique en 46 et l'arrestation de saint Paul en 54, n'est plus soutenable. Pour la même raison, la date de 51 donnée par Cornely et Lightfoot, et celle de 52 donnée par Zahn pour l'assemblée apostolique n'est plus admissible. Ces corrections faites, on voit que l'écart entre les

divers systèmes est peu considérable et ne dépasse guère une année. Qu'on ne s'étonne pas de ces divergences. Les dates de l'âge apostolique ne sont qu'approximatives. Aucune n'est fixée avec une certitude absolue. Même quand la date d'un fait de l'histoire profane est assurée (comme pour la mort d'Agrippa Ier et la lettre de Claude à la ville de Delphes) le *parfait synchronisme* avec les faits de l'histoire ecclésiastique est impossible à établir. Mais les doutes seront bien réduits si les résultats obtenus pour les *points fixes* cadrent bien avec les *intervalles relatifs* mentionnés ou impliqués dans les écrits du Nouveau Testament.

2. *Contrôle mutuel des points fixes et des intervalles relatifs.* — Quoique les Actes et les Épîtres ne donnent aucune date *absolue*, ils indiquent assez souvent la durée de certains événements (Séjour de Saul à Damas et en Arabie, apostolat commun de Saul et de Barnabé à Antioche, séjour de Paul à Corinthe, à Éphèse, durée de la captivité de Paul à Césarée, à Rome), ou bien mentionnent l'époque de l'année où ces faits se sont passés, ou enfin fournissent des détails qui permettent de calculer la distance qui les sépare. Pour plus de clarté, nous diviserons la vie de saint Paul en quatre périodes.

A.) *Première période. De la conversion en 36 (ou 34) au voyage à Jérusalem pour porter les aumônes d'Antioche* (été 44). — Après sa conversion, Paul resta à Damas et en Arabie et il ne revint à Jérusalem qu'au bout de trois ans pour voir Pierre (Gal., I, 17-18); il n'y passa que quinze jours (Gal., I, 18-19). De là il se retira en Syrie et en Cilicie (Gal., I, 21-22; Act., IX, 28-30). La durée de ce séjour dépend de la date de la conversion; elle fut de quatre ou cinq ans si la conversion eut lieu, comme nous le pensons, au printemps de l'an 36; elle serait de six ou sept ans si l'on reportait la conversion à l'an 34; mais il n'y a aucun intérêt à prolonger cette période d'effacement et d'inaction relative. Barnabé tira Paul de sa retraite et le conduisit à Antioche où ils travaillèrent ensemble une année entière, avant de partir pour Jérusalem, (Act., XI, 23-26).

B.) *Deuxième période. Du voyage à Jérusalem* (été 44) *à l'assemblée apostolique* (automne 49). — Cette période comprend un peu plus de cinq ans. Rentrés à Antioche dans le courant de l'an 44, Paul et Barnabé y continuent leur ministère jusqu'à ce qu'il plut au Saint-Esprit de les désigner comme apôtres des Gentils (Act., XII, 25-XIII, 3). Ils ne durent partir pour Chypre qu'au printemps de l'année suivante (Act., XIII, 4). Si l'on songe qu'ils parcoururent toute l'île de Chypre, en s'arrêtant à Salamine et à Paphos (Act., XIII, 5-13), qu'ils fondèrent les Églises d'Antioche de Pisidie, d'Iconium, de Lystres, de Derbé, y prolongeant leur séjour jusqu'à ce que la persécution les en chassât (XIII, 14-XIV, 20), qu'à leur retour ils repassèrent par ces villes pour y affermir les fidèles et y établir la hiérarchie (XIV, 21-23), qu'ils prêchèrent encore à Derbé avant de s'embarquer pour la Syrie (XIV, 24-25), on conviendra que cette expédition apostolique ne fut pas de courte durée. Un laps de temps d'un an et demi, proposé par Plooij, est évidemment insuffisant. Ramsay (*The Church in the Roman Empire*, p. 72) dit avec raison qu'une durée de deux ans et demi est un minimum. Renan de son côté (*Saint Paul*, p. 53) l'évalue à quatre ou cinq ans, sans compter le voyage de retour. Nous pensons que les missionnaires, partis d'Antioche au printemps de 45, y rentrèrent au printemps de 49, après quatre ans d'absence. C'est alors qu'eut lieu la crise judaïsante qui nécessita un peu plus tard la réunion apostolique de Jérusalem (Act., XIV, 26-XV, 2).

C) *Troisième période. De la réunion apostolique de Jérusalem* (l'an 49) *à l'arrestation de Paul* (été 57). Cette période, la plus active et la plus féconde de la vie de saint Paul, puisqu'elle est celle de ses missions en Europe et dans l'Asie proconsulaire et de la composition de ses six premières lettres, n'embrasse que huit années. Elle se décompose ainsi : *a*) Quinze mois environ pour le voyage d'Antioche à Corinthe; *b*) plus de dix-huit mois de séjour à Corinthe; *c*) un peu plus d'un an pour le voyage de Corinthe à Antioche et d'Antioche à Éphèse; *d*) deux ans et demi environ pour le séjour à Éphèse; *e*) une année entière entre le départ d'Éphèse et l'arrestation à Jérusalem. Ici les détails abondent et il ne s'agit que de les harmoniser.

a) *Le voyage d'Antioche à Corinthe* (Act., XV, 36-XVIII, 1). — Quelque temps après son retour à Antioche, Paul songea à une expédition nouvelle; mais n'ayant pu s'entendre avec Barnabé, il prit avec lui Silas, gagna directement, à travers le Taurus, les Églises de la Galatie méridionale, fut retenu par la maladie chez les Galates du Nord, passa en Europe et évangélisa Philippes, Thessalonique, Bérée et Athènes, avant d'arriver à Corinthe. Comme il ne peut guère avoir franchi le Taurus en hiver, il dut quitter Antioche, durant l'automne de l'an 49. Quoique la prédication chez les Galates fût accidentelle, que l'expulsion violente de Philippes, de Thessalonique et de Bérée ait abrégé l'évangélisation de ces villes et qu'il n'entrât pas dans les plans de Paul de s'arrêter à Athènes, il est impossible d'attribuer moins de quinze mois à l'exécution d'un tel programme. D'autre part, la rencontre à Corinthe d'Aquila et de Priscille, récemment chassés de Rome (49-50), et celle du proconsul Gallion (juin-juillet 52) ne permettent pas d'allonger beaucoup cette durée. Parti d'Antioche à l'automne 49, Paul a dû arriver à Corinthe vers la fin de l'an 50 ou au début de l'an 51.

b) *Le séjour à Corinthe.* — Il y a d'abord dix-huit mois jusqu'à l'entrevue avec Gallion (Act., XVIII, 11), puis un temps notable après cette entrevue (Act., XVIII, 18 : προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς). On peut même se demander s'il ne faudrait pas y ajouter le temps indéterminé pendant lequel il prêcha à la synagogue, avant de se transporter avec ses convertis chez Titius Justus (Act., XVIII, 11). En tout cas, le séjour à Corinthe dépasse dix-huit mois.

c) *Voyage de Corinthe à Antioche par la Palestine et d'Antioche à Éphèse* (Act., XVIII, 18-XIX, 1). — Parti de Corinthe au mois d'août, Paul se proposait de célébrer à Jérusalem la fête des Tabernacles, comme l'assure le texte occidental des Actes (XVIII, 21 : δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα). Le mot ἡ ἑορτή tout court ne peut signifier ici que la fete des Tabernacles. Quand il arriva à Antioche, en octobre ou novembre, il était probablement trop tard pour franchir de nouveau le Taurus. Il passa donc l'hiver à Antioche (Act., XVIII, 23 : ποιήσας χρόνον τινά) et ne se mit en route qu'au printemps suivant. Mais comme il se contenta de visiter les anciennes Églises, sans en fonder de nouvelles, il put arriver à Éphèse vers la fin de l'an 53, environ seize ou dix-sept mois après son départ de Corinthe.

d) *Séjour à Éphèse.* — Il se décompose en trois sections : trois mois de prédication dans la synagogue (Act., XIX, 8); deux ans d'enseignement dans l'école de Tyrannus jusqu'à ses préparatifs de départ pour la Macédoine (Act., XIX, 21), un temps indéterminé entre l'envoi de Timothée et d'Éraste pour lui préparer les voies et l'émeute des orfèvres (Act., XIX, 22 : αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν). Cela fait en tout environ deux ans et demi, et comme les Orientaux comptent les fractions d'année pour des années complètes, Paul peut dire aux anciens d'Éphèse

qu'il a passé trois ans, ou plus exactement un *triennium* (Act., xx, 31 : τριετίαν), au milieu d'eux.

e) *Du départ d'Éphèse à l'arrestation* (Act., xx, 1-xxi, 33). — Paul attend quelque temps à Troas le retour de ses messagers (II Cor., ii, 13); il attend en Macédoine le retour de Tite (II Cor., vii, 5-6), il passe trois mois à Corinthe (Act., xx, 3), il est à Philippes à la Pâque suivante (Act., xx, 6), il arriva à Jérusalem pour la Pentecôte (Act., xx, 16). Il avait quitté Éphèse l'année précédente vers la même époque (I Cor., xvi, 8).

Récapitulation :

a) D'Antioche à Corinthe	16 mois environ
b) Séjour à Corinthe...........	20 mois —
c) De Corinthe à Éphèse........	16 mois —
d) Séjour à Éphèse	30 mois —
e) d'Éphèse à Jérusalem........	12 mois —
	94 mois environ

Cela fait en tout à peu près sept ans et dix mois, de septembre-octobre 49 à juin 57.

D) *Quatrième période. De la première captivité au martyre.* — Amené de Jérusalem à Césarée, saint Paul y est détenu pendant deux années entières, jusqu'au remplacement de Félix par Festus (Act., xxiv, 17 : διετίας πληρωθείσης). Le nouvel interrogatoire suivi de l'appel à César, et la formation du convoi des prisonniers prennent environ trois mois, jusqu'à la fin de septembre (cf. Act., xxvii, 9); le trajet de Césarée à Rome, avec un arrêt de trois mois à Malte (Act., xxviii, 11) ne dure guère moins de cinq ou six mois. Paul passe encore deux ans à Rome, sous le régime de la *custodia militaris* (Act., xxviii, 30). Mis en liberté, il se rend en Espagne(?), parcourt la province d'Asie, la Crète, la Macédoine, l'Épire. Au bout de quatre ou cinq ans, il est de nouveau chargé de chaînes, conduit à Rome et décapité, après une captivité rigoureuse de quelques mois.

Récapitulation :

a) Captivité à Césarée sous Félix	2 ans.
b) Captivité à Césarée sous Festus.	3 mois environ
c) Voyage à Rome avec arrêt à Malte	6 mois environ
d) Captivité à Rome	2 ans
e) Période d'activité libre........	4 ou 5 ans.
f) Dernière captivité	6 mois environ

Cela fait en tout environ dix ans, de 57 à 67.

II. *CHRONOLOGIE DES ÉCRITS APOSTOLIQUES.* — 1. *Les Épîtres de saint Paul.* — Si l'on met à part l'Épître aux Galates, dont la date est très controversée, la chronologie des Épîtres pauliniennes n'offre guère de difficultés, tant ces lettres sont intimement liées aux circonstances de la vie de l'Apôtre. Voici l'ordre qui leur est assigné par divers historiens ou exégètes.

A) *Épîtres aux Thessaloniciens.* — La première fut envoyée de Corinthe, peu après le retour de Timothée, parti d'Athènes pour Thessalonique (I Thess., iii, 1-6; Act., xviii, 5). Cela nous reporte au début de l'an 51. La seconde fut écrite assez peu de temps après la première; car Paul a autour de lui les mêmes personnages (II Thess., iii, 1; Act., xviii, 12) et la situation de Thessalonique n'a pas notablement changé, quoique les préoccupations aient pris un cours un peu différent (II Thess., ii, 1-2).

B) *Épîtres aux Corinthiens et aux Romains.* — Les deux lettres aux Corinthiens furent écrites dans le courant de l'an 56. Paul envoya la première vers le temps de Pâques (I Cor., v, 7), quand il se disposait à quitter Éphèse où il ne comptait rester que jusqu'à la Pentecôte (I Cor., xvi, 8). La seconde fut envoyée de Macédoine quelques mois plus tard. L'apôtre y attendait le retour de Tite qui devait lui apporter des nouvelles de Corinthe (II Cor., ii, 12-15; vii, 5-6). — L'Épître aux Romains fut écrite à Corinthe au commencement de l'année suivante. Paul va partir pour Jérusalem où il porte les fruits de la collecte (Rom., xv, 25-28); qui n'était pas encore achevée, lors de la seconde aux Corinthiens (I Cor., xvi, 1-4; II Cor., viii-ix). Son séjour à Corinthe ne fut alors que de trois mois (Act., xx, 3); il passa à Philippes la Pâque de l'an 57 (Act., xx, 6).

C) *Épîtres de la captivité.* — Dans toutes les quatre, l'Apôtre fait clairement mention de ses chaînes (Eph., iii, 1; iv, 1; vi, 20; Phil., i, 7, 13-17; Col., iv, 7-8; Philem., 10). Il est donc captif et presque tous les exégètes pensent avec raison qu'il s'agit de la captivité romaine : ce qui est absolument certain pour l'Épître aux Philippiens et plus que probable pour les autres (Phil., i, 13-14; iv, 22). Elles furent donc écrites du printemps 60 au printemps 62; très probablement vers la fin de la captivité, car Paul regarde sa mise en liberté comme prochaine (Phil., i, 26; ii, 24; Philem., 10) et il ne pouvait pas la prévoir avant que l'année accordée aux accusateurs pour comparaître ne fût écoulée. Les trois lettres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon, sont de la même époque et furent portées à leurs destinataires par le même courrier Tychique (Eph., vi, 30-31; Col., iv, 7). L'Épître aux Philippiens est-elle ou non antérieure aux autres? Zahn est pour la priorité de l'Épître aux Philippiens; Cornely soutient l'opinion contraire. Il n'y a pas de part et d'autre d'arguments décisifs, ni même bien convaincants. On assigne quelquefois à la lettre aux Philippiens la première place pour la rapprocher des grandes Épîtres avec lesquelles elle offre plus de rapports; mais une raison de lui donner la dernière, c'est que la perspective d'une prochaine mise en liberté y paraît plus nette (Phil., i, 25-26, ii, 24).

D) *Les Pastorales.* — Tout ce qu'on peut dire, c'est

Numéros d'ordre assignés aux Epîtres pauliniennes.

	CORNELY	BELSER	JACQUIER	ZAHN	REUSS	PETAU	BARONIUS
1) I Thessal....................	1	2	1	2	1	1	1
2) II Thessal.	2	3	2	3	2	2	2
3) I Corinth....................	4	4	3	4	4	3	3
4) II Corinth...................	5	5	4	5	5	6	4
5) Galates	3	1	5	1	3	7	5
6) Romains	6	6	6	6	6	8	?
7) Philémon	10	7	9	7	9	13	12
8) Colossiens	8	8	8	8	8	12	11
9) Éphésiens	9	9	7	9	7	10	9
10) Philippiens	7	10	10	10	11	11	10
11) I Timoth....................	12	12	12	11	13	4	6
12) Tite........................	13	13	11	12	12	5	8
13) Hébreux.....................	11	11	14			14	13
14) II Timoth.	14	14	13	13	10	10	7

qu'elles sont postérieures à la première captivité de saint Paul, car tous les efforts tentés pour les intercaler dans la période qui s'arrête avec le récit des Actes ont échoué. La seconde à Timothée est évidemment la dernière du groupe, car au moment où Paul l'écrit il est captif encore une fois et presque à la veille du martyre (II Tim., IV, 6-9), tandis qu'à la date des autres il jouit encore de sa liberté. Il n'est pas facile de décider si la lettre à Tite a suivi ou précédé la première à Timothée.

E) *L'Épître aux Hébreux.* — Elle fut écrite quand le temple de Jérusalem était encore debout; donc avant 70 — et au moment d'une grande crise nationale qui mettait en péril la fidélité des judéo-chrétiens, tentés de prendre parti pour leurs compatriotes et anciens coreligionnaires. En 66 ou 67, aux approches de Titus, les judéo-chrétiens de Jérusalem se retirèrent à Pella, et c'est pour les affermir dans la foi que l'Épître leur fut adressée. Voir notre *Théologie de saint Paul*, 13e éd., t. I, p. 433.

F) *L'Épître aux Galates.* — Il y a cinquante ans presque tous les exégètes, regardant les Galates du Nord comme les destinataires de l'Épître, s'accordaient à en placer la composition durant le séjour de Paul à Éphèse où dans les quelques mois qui suivirent. On avait ainsi l'avantage de la rapprocher de l'Épître aux Romains, avec laquelle elle a tant de rapports d'idées et de langage. La raison de lui assigner cette date est que la lettre suppose deux voyages chez les Galates (Gal., IV, 16); or saint Paul n'a visité la Galatie proprement dite, la Galatie du Nord, que pendant sa deuxième et sa troisième mission. Le péril d'apostasie des Galates, qui a donné lieu à cette lettre, n'a donc pu se produire qu'un certain temps après l'arrivée de Paul à Éphèse.

Depuis lors, la théorie des Galates du Sud, soutenue surtout par Ramsay et Zahn et aussi par Cornely, dont l'*Introduction* est classique chez les catholiques, a changé tout cela. Dans cette hypothèse, on peut admettre que cette lettre est contemporaine des Épîtres aux Thessaloniciens, et même qu'elle a été écrite un peu auparavant, en l'an 50; car la seconde visite aux Galates du Sud a précédé d'environ un an l'arrivée de Paul à Corinthe. Nous croyons cependant que la théorie des Galates du Sud, en grande faveur il y a vingt ans, est maintenant sur son déclin.

De nos jours quelques hardis critiques, champions attardés de la théorie des Galates du Sud, soutiennent en outre que Gal., II, 1-10, ne se rapporte pas au voyage entrepris pour régler la question des observances légales (Act., XV) mais à celui que Paul fit en compagnie de Barnabé pour porter à Jérusalem les aumônes d'Antioche (Act., XII). Mais alors toute la chronologie de l'âge apostolique est bouleversée. D'un autre côté, Plooij prétend que le πρότερον de Gal., IV, 13, ne se rapporte pas à une première évangélisation des Galates, et n'implique pas une seconde visite, mais compare simplement le passé au présent. S'il en est ainsi l'Épître pourrait avoir été écrite après la première mission, où Paul prêcha aux Galates du Sud, et Plooij pense en effet qu'elle fut écrite avant l'assemblée de Jérusalem qu'il date de l'an 48. Ce serait de beaucoup la première des lettres de Paul.

Ce n'est pas ici le lieu d'instituer une discussion, même sommaire, de ces questions complexes. Disons seulement que le sens donné par Plooij à πρότερον (Gal., IV, 13) est insoutenable. Sans doute πρότερον peut quelquefois mettre en contraste un état passé qui n'est plus avec un état présent : « J'étais *auparavant* (τὸ πρότερον) un blasphémateur » (I Tim., II, 13) mais *maintenant*, grâce à Dieu, je ne le suis plus. Seulement le cas de Gal., IV, 13, est tout différent. Le terme du contraste est formellement exprimé; c'est la *première* évangélisation des Galates : δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην τὸ πρότερον : « Je vous ai prêché l'Évangile, *la première fois*, à cause de mon infirmité » qui m'a obligé de m'arrêter au milieu de vous, contrairement à mon dessein. Contrasté avec le présent, τὸ πρότερον n'aurait aucun sens. Ce sont *deux prédications* qui sont comparées : l'une accidentelle, l'autre préméditée.

2. *Les autres écrits du Nouveau Testament* ne se laissent guère dater à une ou deux années près. Tout ce qu'on peut dire, par exemple, de l'Épître de saint Jacques, c'est qu'elle fut écrite avant la mort de son auteur (printemps 62) et après l'apparition des deux Épîtres de saint Paul aux Galates et aux Romains (56-57) qu'elle semble bien supposer. La *Prima Petri* fut écrite avant le martyre du grand apôtre (67) et après le commencement de la persécution de Néron (64) à laquelle elle fait allusion : encore tous n'en conviennent-ils pas.

Pour les Actes des apôtres, on a une donnée plus ferme. Il résulte des deux derniers versets que le livre fut composé au moment où saint Paul allait être mis en liberté, ou avant qu'il se fût rien passé de notable depuis sa délivrance, ou du moins avant sa mort que saint Luc n'aurait pas manqué de relater comme le digne couronnement de son œuvre. Voir dans le *Supplément* au mot ACTES DES APOTRES, t. I, col. 53-57. L'argument est solide et reconnu tel par nombre de critiques et d'exégètes protestants : Blass, Harnack, Lumby, Rackham, Rendall et autres mentionnés par Jacquier, *Actes des apôtres*, 1926, p. CXV. D'autre part, il est certain que saint Luc avait composé son Évangile avant d'écrire les Actes, et tout le monde accordera aujourd'hui que l'Évangile de saint Marc a précédé celui de saint Luc. De combien d'années, personne ne pourrait le dire.

Quant aux écrits de saint Jean, on convient en général qu'ils appartiennent à la dernière période de sa vie (vers la fin du premier siècle). La *Prima Johannis* fait corps pour ainsi dire avec l'Évangile, dont elle peut être considérée comme une préface ou un *post-scriptum;* et les meilleurs commentateurs pensent que l'Apocalypse est à peu près de la même époque. Cf. Allo, *L'Apocalypse*, 1921, p. CCIII-CCXIII (un peu avant la mort de Domitien).

Voici, et à titre de simple information, les dates proposées par le P. Merck dans la neuvième édition du P. Cornely, *Introductionis Compendium*, Paris, 1927 :

Évangile de S. Matthieu (araméen)	50-60
Évangile de S. Marc..................	52-60
Évangile de S. Luc..................	61
Actes des apôtres	63
Épître de S. Jacques..................	vers 60
Prima Petri..................	avant 64
Secunda Petri	avant 67
Apocalypse	94-96
Évangile de S. Jean	avant 100

BIBLIOGRAPHIE. — Nous avons signalé au cours de cet article un certain nombre de travaux sur des questions spéciales ; il reste à mentionner les études d'ensemble les plus remarquables ou les plus récentes : Wieseler, *Chronologie des apostolischen Zeitalters*, Gœttingue, 1848 (ouvrag, toujours utile, quoique vieilli sur plusieurs points) ; Lewine *Fasti sacri or a key to the chronology of the New Testament*- Londres, 1865 (même remarque que pour l'ouvrage précé, dent) ; Mémain, *Connaissance des temps évangéliques*, Paris, 1886 (la chronologie s'étend jusqu'à l'an 70 après J.-C. ; certains calculs sont sujets à caution) ; Turner article *Chronology*, dans Hastings' *Diction. of the Bible*

TABLEAU SYNOPTIQUE DES PRINCIPALES DATES

N°	Événement	Date
1.	*Passion de Jésus-Christ*	18 mars 29 (7 avril 30)
2.	Martyre de S. Étienne. Conversion de S. Paul	printemps 36 (34)
3.	Évasion de Damas. Visite à S. Pierre	automne 38 (36)
4.	L'Évangile à Samarie et à Antioche	36-40
5.	Retraite de Saul en Syrie et en Cilicie	38-44
6.	Martyre de S. Jacques. Délivrance de S. Pierre	42-43
7.	Dispersion des apôtres	42-43
8.	Mort d'Hérode Agrippa Ier à Césarée	été ou automne 44
9.	Barnabé et Saul à Jérusalem. Famine	automne 44
10.	Première grande mission de S. Paul avec Barnabé	printemps 45-print. 49
11.	Assemblée apostolique à Jérusalem	été ou automne 49
12.	Deuxième grande mission de S. Paul avec Silas	automne 49-été 52
13.	Expulsion des Juifs de Rome	49 (50)
14.	Séjour de S. Paul à Corinthe	hiver 50-51-été 52
15.	Les deux Épîtres aux Thessaloniciens	début de 51
16.	S. Paul et le proconsul Gallion	mai-juin 52
17.	Troisième grande mission de S. Paul avec Tite	printemps 53-été 57
18.	Séjour de S. Paul à Éphèse	début de 54-été 56
19.	Première Épître aux Corinthiens	Pâque 56
20.	Seconde Épître aux Corinthiens	automne 56
21.	Épître aux Galates	automne 56
22.	S. Paul à Corinthe. Épître aux Romains	début de 57
23.	Arrestation de S. Paul à Jérusalem	Pentecôte 57
24.	Captivité de S. Paul à Césarée	été 57-automne 59
25.	Félix remplacé par Festus	été 59
26.	Captivité de S. Paul à Rome	printemps 60-print. 62
27.	Les Épîtres de la captivité	61-62
28.	Martyre de S. Jacques le Mineur	printemps 62
29.	Derniers voyages de S. Paul	printemps 62-66
30.	Incendie de Rome. Persécution de Néron	juillet 64
31.	Première Épître de S. Pierre	65 (?)
32.	Première à Timothée. Épître à Tite	65-66
33.	Soulèvement des Juifs. Épître aux Hébreux	été 66
34.	Nouvelle arrestation de S. Paul en Asie	66
35.	Seconde Épître à Timothée	automne 66
36.	Martyre des apôtres Pierre et Paul	67

t. I, 1898, p 415-425 (excellent) ; Belser, *Zur Chronologie des Paulus*, dans *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, t. LXXX, 1898, p. 353-378 ; B. W. Bacon, *A criticism of the new chronology of Paul*, série d'articles dans l'*Expositor*, 1898, 1899 et 1900 ; J. Aberle, *Chronologie des Apostels Paulus von seiner Bekehrung bis zur Abfassung des Galaterbriefes* (37-57 n. Chr.) dans *Biblische Zeitschrift*, t. I, 1903, p. 256-279, 352-372 (l'étude n'embrasse que la première moitié de la vie de saint Paul, comme le titre l'indique) ; Hoennicke, *Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus*, Leipzig, 1903 (ce n'est pas, ainsi qu'on pourrait le croire, un traité systématique, mais un recueil de notes et d'articles) ; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, 3e édit., 1907, t. I, p. 639-656 ; H. Kellner, *Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1908 ; Goguel, *Essai sur la chronologie paulinienne*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XV, 1912, p. 284-339 (s'appuie sur Schwartz, qu'il dépasse en arbitraire); Prat, *La chronologie de l'âge apostolique*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 371-392 ; Zenos, article *Dates*, dans Hastings', *Diction. of the apost. Church*, t. I, 1915, p. 274-283 ; Plooij, *De Chronologie van het leven van Paulus* (long compte rendu, ou plutôt résumé de cet important ouvrage par Jones, dans l'*Expositor*, mai, juin et août 1919).

F. PRAT.

N. B. — 1. Les dates entre parenthèses sont des alternatives jugées admissibles.

2. Nous rappelons que presque toutes les dates sont approximatives et comportent le plus souvent un écart d'une année en plus ou en moins.

3. L'époque de l'année, lorsqu'elle n'est pas indiquée par les Épîtres et les Actes, résulte de considérations qui la rendent seulement probable. Elle est certaine pour les faits mentionnés sous les numéros, 19, 20. 22. 23. 24. 25. 26 et 35.



ADDENDA ET EMENDANDA

Col. 12, lire : deuxième millénaire, et non : vingtième millénaire.

Col. 933, lire *anav.* au lieu de *anan.*

Col. 937, compléter ainsi la ligne 14 « aussi complète que le comportera notre nature aidée de la lumière de gloire. »

LETOUZEY ET ANÉ, 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. — 1084-1928

Imprimerie Letouzey et Ané, 87, Boulevard Raspail, Paris-vi. — 1683-1928.